ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

79. Jahrgang 2022

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

79. Jahrgang 2022

Mennonitische Geschichtsblätter

Schriftleitung

Ulrike **Arnold**, Am Werrauferpark 2, D-37269 Eschwege;
unseregeschichtslehrerin@web.de

Prof. Dr. Hans-Jürgen **Goertz,** Hexentwiete 42 b, D-22559 Hamburg;
hans-juergen-goertz@t-online.de

Dr. des. Leonard **Horsch**, Hohenzollernstr. 99, D-80796 München;
leonard.horsch@gmx.de

Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieser Nummer

Pastor Dr. Joel **Driedger**, Herrenstr. 52 a, D-76133 Karlsruhe; joel@driedger.de

Prof. Dr. Michael **Driedger**, c. o. Department of History, Brock University,
St. Catharines, Ontario, 1253A1 Kanada; mdriedger@brocku.ca

Pastor i. R. Helmut **Foth**, Beethovenstr. 13, D-67126 Hochdorf-Assenheim;
h.foth@t-online.de

Sibylla **Hege-Bettac**, Messerschwanderhof 2, D-67697 Otterberg;
hegebettacsibylla@t-online.de

Dr. Beate **Hummel**, Lindauerstr. 66, D-72760 Reutlingen; beate-hummel@gmx.de

Dr. Hanspeter **Jecker**, Fulenbachweg 4, CH-4132 Muttenz; hpjecker@gmail.com

Dr. Elisabeth **Kludas**, Laarmannstr. 25, D-44879 Bochum;
Elisabeth.kludas@t-online.de

Prof. Dr. Dr. Martin **Rothkegel**, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-
Oncken-Str. 7, D-14641 Wustermark; martin.rothkegel@th-elstal.de

Dr. Jonathan **Seiling**, 73 Dufferin Street, St. Catharines, Ontario, 2R179 Kanada;
jjj.seiling@gmail.com

Patrick **Schlarb**; patrick.schlarb@t-online.de

Prof. Dr. Mary S. **Sprunger**, Eastern Mennonite University, 1200 Park Road,
Harrisonburg, VA, 22802, U.S.A.; mary.sprunger@emu.edu

Prof. Dr. James M. **Stayer**, 142 Country Club Drive, Kingston, Ont., K7M, Kanada;
jms@queensu.ca

Prof. Dr. Mirjam **van Veen**, Vrije Universiteit, De Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam; m.g.k.van.veen@vu.nl

Abbildung auf der Titelseite

Tobias Govertsz van den Wyngaert in seinem Studierzimmer, Druck aus dem späten 17. Jahrhundert von Abraham Bloteling (Rijksmuseum Amsterdam, öffentl. Sammlung: https://hdl.handle.net/10934/RM0001. Collect.82146).

Van den Wyngaert (Wijngaard) war ein flämischer Mennonitenprediger, der zum Anführer der sonnistischen Fraktion im Lämmerkrieg der 1660er Jahre wurde. Mehr zum Porträt: Ruud Lambour: Het doopsgezind milieu van de Michiel van Musscher (1645–1705) en van andere schilders in zeventiende-eeuws Amsterdam: een revisie en ontdekking, in: Oud Holland 125, 4, 2012, S. 193–214, bes. 201 f.

Inhalt

7 Zu dieser Nummer

Zum Täufergedenken 1525 – 2025

9 Michael D. Driedger • 1625 – Das lange 17. Jahrhundert als ein Goldenes Zeitalter täuferischer Buchproduktion

43 Mary S. Sprunger • In der Stadt und von der Stadt: Die Täufer in der Wirtschaftsgeschichte des Goldenen Zeitalters der Niederlande. Ein Gegenentwurf zum agrarisch geprägten Mennonitentum.

69 Jonathan Seiling • Die biblische Hermeneutik des mennonitischen Kollegianten Jarich Jelles

87 Hanspeter Jecker • Die Entwicklung täuferischer Gemeinden in der Schweiz im 17. Jahrhundert

Zu anderen Themen

111 Beate Hummel • Die Täufer vor dem Reichskammergericht

129 Patrick Schlarb • „Mannheimer Wasser", edle Branntweine und die Rezeptur eines Mennoniten

Fundstücke

155 Elisabeth Kludas • Die Hochzeit des Matthias Mosimann 1814

159 Sibylla Hege-Bettac • „Ich hoffe, Du wolltest bestens vor sie sorgen."

Von neuen Büchern

167 Günter Vogler: Müntzerbild und Müntzerforschung vom 16. bis zum 21. Jahrhundert (Martin Rothkegel)

170 Marion Dammaschke: Bauernkrieger im Talar. Thomas Müntzer in der Belletristik seit 1945 (Hans-Jürgen Goertz)

173 Florian Büttner: Johann Bader. Eine biographische Studie zum reformatorischen Netzwerk am Oberrhein (Martin Rothkegel)

176 Martin Rothkegel: The Swiss Brethren. A Story in Fragments. The Trans-Territorial Expansion of a Clandestine Anabaptist Church, 1538 – 1618, with a Preface of James M. Stayer (Mirjam van Veen)

178 Hermann Hage: Die Entstehung und Entwicklung der mennonitischen Gemeinde im Herzogtum Sachsen-Meiningen und in Franken, von Beginn der Einwanderung 1776 bis zum Ende des 19. Jahrhunderts (Leonard Horsch)

181 Imanuel Baumann: Loyalitätsfragen. Glaubensgemeinschaften der täuferischen Tradition in den staatlichen Neugründungsphasen des 20. Jahrhunderts (Helmut Foth)

184 Marius van Hoogstraten: Theopoetics and Religious Difference. The Unruliness of the Interreligous. A Dialogue with Richard Kearney, John D. Caputo and Catherine Keller (Joel Driedger)

198 E. J. Wiens: To Antoine. A Novel (John D. Rempel)

194 Buchanzeigen

Berichte und Hinweise

197 Wissenschaftliche Tagung zu Täufertum und Radikaler Reformation

199 Internationale wissenschaftliche Tagung zum Frankenthaler Religionsgespräch von 1571

202 Mennonitische Familienforschung per Zoom

203 Detmolder Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte feiert 25jähriges Jubiläum

205 Gedenken an die Verfolgung der Täufer in Österreich

206 Mennonitische Forschungsstelle: Helfen Sie mit, Schätze zu heben!

206 „Neustart Kultur" für die Forschungsstelle

Nachrufe

207 Hans Joachim Hillerbrand (1931 – 2020)

208 Tom Scott (1947–2022)

209 Keith Sprunger (1935 – 2022)

Mennonitischer Geschichtsverein

211 Der Mennonitische Geschichtsverein

213 Lieferbare Bücher des Vereins

215 Impressum

Zu dieser Nummer

Im vergangenen Jahr wurde in den *Geschichtsblättern* eine eigene Rubrik zur Vorbereitung auf das fünfhundertjährige Täufergedenken 2025 eingerichtet. Es wurde auch begründet, warum es sinnvoll ist, jedes nachfolgende Jahrhundert in die Erinnerung an das Anfangsjahr 1525 miteinzubeziehen: an die erste Taufe auf den Glauben mit bewusstem Affront gegen das kirchlich sanktionierte Ritual der Kindertaufe. Das Täufertum ist nicht als neue Gestalt der christlichen Kirche auf der Bühne der Geschichte erschienen, sondern zunächst nur als ein variantenreicher Versuch, Bewegung in die erstarrte Gestalt der alten Kirche zu bringen. Die Täufer bildeten eine Bewegung unter vielen reformerischen Bewegungen und waren in sich selbst vielfältig. Einige Bewegungen erloschen im Zuge der Verfolgungen und andere strebten eine konfessionell institutionalisierte Kirche an. Oft wechselten sie die Gegenden und Länder, in denen sie ihre Reformziele zu verwirklichen versuchten.

Im 17. Jahrhundert beruhigten sich diese stürmischen und überaus leidvollen Szenen allmählich. Besonders auffällig zeigte sich das in den Niederlanden. Dort wuchsen die Täufer, die im Jahrhundert zuvor auch hier in unterschiedlichen Gruppierungen aufgetreten waren, im Zuge einer toleranteren Religionspolitik in das „Goldene Zeitalter" der Niederländischen Republik hinein und gewannen ein neues Verhältnis zum Gemeinwesen. Nicht selbstgewählte „Absonderung von der Welt" bestimmte fortan ihr Leben, auch nicht Angst vor Verfolgung und Martyrium, sondern selbstbewusste Eingliederung in die gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen ihrer Zeit – bei den einen mehr und den anderen weniger. Absonderung, die aggressiv wirkte und hart bestraft wurde, war ihnen nur noch in der Erinnerung gegenwärtig, einem vom Martyrium bestimmten Geschichtsbewusstsein. Was sie fortan bewegte, war die gesellschaftliche Akzeptanz, die sie fanden, und die Selbstverständlichkeit, mit der sie sich am wirtschaftlichen und kulturellen Leben allgemein beteiligten, hier und da sogar auf dem Weg in die sogenannte Moderne vorangingen.

Besonders markant waren die Art und Weise, wie sie den Trend aufnahmen, der sich in der zunehmenden Bedeutung des Buchdrucks und der Verbreitung frühaufklärerischer Ideen entwickelte. Jetzt konnten sie ihre religiösen Anschauungen in aller Öffentlichkeit vertreten und die Impulse geltend machen, die sich aus ihrem täuferischen Erbe freigesetzt hatten. Diesen facettenreichen Prozess hat der kanadische Historiker Michael Driedger mit seinem Beitrag zur Vorbereitung

des Täufergedenkens nachgezeichnet. Die „Buchproduktion“ wurde zu einem Merkmal des Akzentes, den das niederländische Täufertum im 17. Jahrhundert setzte. Das Hineinwachsen in die Gelehrtenrepublik der frühen Aufklärung hat Spuren in den weiteren Jahrhunderten hinterlassen. An einem philosophiegeschichtlich bedeutsamen Beispiel hat Jonathan Seiling herausgearbeitet, wie die Philosophie Spinozas ins Mennonitentum hineinwirkte, von Mennoniten verarbeitet und gefördert wurde. Im Zentrum steht der Mennonit und Kollegiant Jarich Jelles, ein Kaufmann in Amsterdam, der bald seine Geschäfte ruhen ließ und sich auf die Suche nach „Wahrheit“ begab. Er hat eine ausführliche Vorrede zur Gesamtausgabe der Werke Spinozas geschrieben und philosophische Anregungen in seine eigenen *Belydenissen* (Bekenntnisse) aufgenommen.

Wie die niederländischen Taufgesinnten zu gesellschaftlicher Akzeptanz und Wohlstand gelangten, hat Mary Sprunger, Historikerin an der Eastern Mennonite University in Virginia, beschrieben und erklärt. Die städtische Umwelt, in der sich die meisten Täufer in den Niederlanden befanden, hat sie geprägt, ihr Denken und ihre religiöse Haltung, ebenso die Art, wie sie sich in der Berufswelt einrichteten. Besonders unterstrichen wird der Einfluss, den die Gemeinden dabei ausübten. Sie haben weitgehend das familiäre, berufliche und wirtschaftliche Leben ihrer Mitglieder reguliert und nach moralischen Prinzipien auf den Weg zum Erfolg geführt. Hier kam nicht das traditionelle, an der agrarischen Gesellschaft orientierte Gemeinde- und Lebensmodell zur Geltung, sondern das städtische, von Wirtschaft und Handel bestimmte – ein Modell, das mit dem Kommunikationsmodell des Buchdrucks und publizistischer Gelehrsamkeit korrespondierte.

Dieser niederländische Akzent ließe sich noch verstärken. Geplant war, die Ausstrahlung nach Krefeld, Ostfriesland, Hamburg, Danzig und Westpreußen allgemein darzustellen. Doch das hätte den Umfang dieser Geschichtsblätter gesprengt. Ebenso geplant war ein Beitrag zum Einfluss, den die Kriege des 17. Jahrhunderts auf das europäische Mennonitentum ausübten. Dieser Beitrag soll im nächsten Jahrhundertschritt zum Täufergedenken nachgeholt werden. Über die Einstellung zu Krieg und Frieden wurde in den Täufer- und Mennonitengemeinden über die Jahrhunderte hin immer wieder nachgedacht oder sogar gestritten. Nur ein Beitrag, der mennonitische Entwicklungen außerhalb der Niederlande ins Auge fasst, soll das gesamte Erscheinungsbild des Täufer- und Mennonitentums im 17. Jahrhundert noch abrunden: die Entwicklung der täuferischen Gemeinden in den verschiedenen Kantonen

der Schweiz. Dieser Mühe hat sich Hanspeter Jecker, ein Kenner der Täufer im Baselbiet, mit einem Überblick unterzogen. Er zeichnet die Probleme nach, mit denen Täufer in ihrem Verhältnis zu weltlichen Obrigkeiten ringen mussten und zu anderen Lösungen fanden als die Glaubensgeschwister in den Niederlanden; dennoch blieben sie nicht ohne Einfluss auf Täufer und Mennoniten in anderen Regionen, unter anderem im Elsass, in der Pfalz, im Kraichgau und unter Gruppen, die nach Nordamerika aufbrachen.

Weltabgewandt und weltoffen zu sein, muss sich in der Tradition, die von den Täufern vor 500 Jahren begründet wurde, nicht widersprechen. Beide Haltungen waren, das legt dieser Jahrhundertschritt nahe, Reaktionen auf den Geist, der in alle Wahrheit leitet (Joh. 10, 13).

Die Schriftleitung

Michael D. Driedger

1625 – Das lange 17. Jahrhundert als ein Goldenes Zeitalter täuferischer Buchproduktion

Keith L. Sprunger † und Piet Visser gewidmet

1. 1625 in drei Vignetten

Viele Leser könnten meinen, dass das Jahr 1625 in der Geschichte der Täufer nicht besonders wichtig sei.[1] Ich will mit drei Vignetten beginnen[2], die sich nur teilweise auf dieses Jahr beziehen. Keine dieser Vignetten wird nahelegen, dass das Jahr 1625 als Jubiläumsjahr ebenso bedeutsam gewesen sei wie das Reformationsjahr 1525. Ihr Zweck ist vielmehr, auf die aktive Rolle hinzuweisen, die niederländische Täufer im kulturellen Leben des 17. Jahrhunderts spielten, und auch auf die Rolle lebhafter öffentlicher Kontroversen in gemeinsamen Bemühungen, eine täuferische Identität auszubilden. Beide Themen – das mennonitische kulturelle Engagement und die öffentlichen Kontroversen, in die das niederländische Täufertum verwickelt war – sind Schwerpunkte dieses Essays.

Erste Vignette

Für die Gegner der „Wiedertäuferei" im 17. Jahrhundert war 1625 eine Art Jubiläumsjahr, für die Täufer aber kaum ein Jubiläum, das sie feiern wollten. In diesem Jahr veröffentlichte der deutsche lutherische Pastor Martin Rinckhart ein Schauspiel, das Martin Luthers Triumph

1 Während es üblich ist, die Täufer in den Niederlanden als „Mennoniten" zu bezeichnen, ziehe ich den allgemeinen Begriff der „Täufer" vor. Der Grund dafür ist, dass sich nicht alle niederländischen Täufer als Erben von Menno Simons, dem Namensgeber der „Mennoniten", betrachten. Stattdessen nannten sich viele „Doopsgezinde" (Taufgesinnte).

2 In der Literaturgeschichte ist Vignette ein „kurzer Text, der eine Person, einen Ort, ein Objekt, eine abstrakte Idee o. Ä. zum Thema hat". Die literarische Bedeutung steht mit einem älteren Gebrauch des Wortes im Buchwesen in Verbindung: "kleines Bild, Ornament auf dem Titelblatt, am Anfang, Ende oder an den Rändern einer Buchseite". Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache: https://www.dwds.de/wb/Vignette.

Vignette eines Druckers am Ende des „Inhout der Capitellen“ in Johannes Cloppenburghs *Gangraena theologiae anabaptisticae* (1625)

über Thomas Müntzer im Bauernkrieg 1525 feierte.[3] Dieses Schauspiel erwähnt keine Verbindung zwischen Thomas Müntzer und den Täufern, andere Werke jener Zeit taten es. Ein Beispiel ist *Babel, dat is verwarringe der wederdooperen onder malcanderen* (1621) von Hermann Faukelius, einem reformierten Prediger in der niederländischen Republik, der 1625 starb. Faukelius hob die ganze Vielfalt täuferischer Gruppen in niederländischen Territorien hervor. In der Täuferforschung sind diese Gruppen als Alte und Junge Friesen, Alte und Junge Flamen, Waterländer und Hochdeutsche bekannt; und darüber hinaus gab es weitere Parteien innerhalb dieser Gruppen. Dieses Buch regte Johannes Cloppenburgh an, Faukelius eine neue antitäuferische Polemik zu widmen. 1625 veröffentlichte er *Gangraena theologiae anabaptisticae, dat is: Canker van de leere der weder-dooperen*, ein Buch, das gegen täuferische Texte aus den Jahren 1535 bis 1624 gerichtet war, einschließlich der *Bekentenisse van de voornaemste Stucken des Christelijcken Gheloofs, ende der Leere* (1624) von Claes Claesz. Dieses Buch aus der Feder eines mennonitischen Ältesten heizte Cloppenburghs Abneigung gegen die Täufer geradezu an, weil Claesz seine *Bekentenisse* auch nutzte, um die Angriffe des Faukelius gegen die Mennoniten zurückzuweisen. 1625

3 Zu Rinckhart s. Hans-Jürgen Goertz: Thomas Müntzer. Revolutionär am Ende der Zeiten, München 2015, S. 257.

veröffentlichte der Täuferprediger Anthoni Jacobs (aka Roscius) *Babel, d. i. Verwerringe der Kinderdooperen onder malcanderen.*

Zweite Vignette

Das Jahr 1625 markiert den Beginn einer größeren Kontroverse unter den niederländischen Mennoniten, die als „Zwei-Worte-Debatte" bekannt wurde, d. h. einer Debatte über das Verhältnis zwischen dem inneren Wort des Heiligen Geistes und Gottes buchstäblichem Wort in der Bibel. Zwischen 1625 und 1628 mündete der Streitschriftenkrieg in die Veröffentlichung von mindestens zweiundzwanzig Streitschriften ein.[4] Jan Theunisz (1569 – 1638) ist eine zentrale Figur in diesen lebhaften Auseinandersetzungen als Verteidiger des biblizistischen Lagers gegen diejenigen, die er und andere als fanatische Spiritualisten ansahen. Unter jenen „Fanatikern" war der berühmte Prediger und Autor von Glaubensbekenntnissen und Martyriologien Hans de Ries (1553 – 1638).

Theunisz ist eine faszinierende Gestalt in vielerlei Hinsicht. Im *Mennonitischen Lexikon* bemerkt Nanne van der Zijpp: „In Amsterdam unterhielt er eine Buchdruckerei und legte dort die ersten hebräischen Bücher auf, die in Holland überhaupt gedruckt worden sind. Er beherrschte zahlreiche Sprachen und wurde 1612 Professor für Arabisch in Leiden, mußte jedoch bald wieder seinen Posten aufgeben, weil er Mennonit und nicht Reformierter war. Er war auch Besitzer der damals sehr bekannten Gast- und Vergnügungsstätte ´D´Os in de Bruyloft´."[5] Unter den Besuchern dieses Gasthauses befanden sich nicht nur Lokalpolitiker, sondern auch führende Gestalten der Amsterdamer mennonitischen Gemeinde, etwa Prediger wie Cornelis Claesz Anslo, ein Mann, der durch ein Porträt Rembrandts berühmt wurde. Zusätzlich zu seinen vielen intellektuellen und kulturellen Engagements (das Sammeln von Kunst und das Brennen von Brandy sollte ergänzt werden), scheint

4 Eine Auflistung der Bücher zu dieser Auseinandersetzung: J.G. Boekenoogen and G. J Boekenoogen: Catalogus der werken over de Doopsgezinden en hunne geschiedenis, aanwezig in de bibliotheek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam, Amsterdam 1919, S. 111–113. Zum Hintergrund dieser Auseinandersetzung s. Gary K. Waite: The Drama of the Two-Word-Debate among Liberal Mennonites, c. 1620 – 1660. Preparing the Way for Baruch Spinoza? In: Bridget Heal and Anorthe Kremers (Hg.): Radicalism and Dissent in the World of Protestant Reform, Göttingen 2017, S. 118–136.

5 Nanne van der Zijpp: Theunisz, Jan, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. 4, S. 312. Vgl. auch Keith L. Sprunger: Jan Theunisz of Amsterdam (1569 – 1638). Mennonite Printer, Pamphleteer, Renaissance Man, in: Mennonite Quarterly Review 68, 1994, S. 437–460.

Theunisz begierig darauf gewesen zu sein, diejenigen zu provozieren, mit denen er nicht übereinstimmte. Das belegt nicht nur seine zentrale Rolle in Beiträgen zur „Zwei-Worte-Debatte", das belegen auch seine polarisierenden Aktionen in seiner Gemeinde. So wurde er für einige Jahre ab 1625 unter den Bann gestellt, schließlich aber mit seiner Gemeinde wieder ausgesöhnt.

Porträt von Cornelis Claesz Anslo, Stich von Rembrandt van Rijn, Rijksmuseum Amsterdam, öffentlicher Bereich

Ungefähr zur selben Zeit, als die „Zwei-Worte-Debatte" im Gang war, bildeten sich neue religiöse Formen unter den Angehörigen täuferischer Gemeinden aus. Zwei Beispiele, die mit den 1620er Jahren in Verbindung standen, waren die Vredestadsburgers und die Kollegianten der niederländischen Republik.[6] Der Anführer der Bürger in der Stadt des

6 Zu den Vredestadsburgers s. Piet Visser: Broeders in de geest. De doopsgezinde bijdragen van Dierick en Jan Philipsz. Schabaelje tot de Nederlandse stichtelijke literatuur in de zeventiende eeuw, 2 Bde., Deventer 1988, Bd. 1, S. 68–81, und 123–133. Zu den Kollegianten s. ein neues Buch und dort angeführte Literatur zitiert von Francesco Quatrini: Adam Boreel

Friedens, Pieter Pietersz, veröffentlichte seinen Führer zur geistlichen Reise, *Wegh na Vredenstadt,* im Jahr 1625. Die antikonfessionalistischen Kollegianten, die die Erwachsenentaufe durch Untertauchen praktizierten, blieben eine kleine Gruppe, verbreiteten sich in der Mitte des 17. Jahrhunderts dennoch in der ganzen Republik, als die Wahl, dieser Gruppe entweder beizutreten oder sich ihr zu widersetzen, zu einer weiteren Spaltung unter den niederländischen Mennoniten führte.

Dritte Vignette

Das Jahr 1625 markiert die Geburt von mindestens zwei Männern, die zu den führenden Gestalten in einer anderen großen Kontroverse unter den niederländischen Mennoniten wurden: dem sogenannten Lämmerkrieg.[7] Aus heutiger Sicht zählt Thieleman Jansz van Braght (1625 – 1664) zu den bekanntesten Täufern des 17. Jahrhunderts, vor allem weil er Geschichten von Martyrien gesammelt und sie 1660 im Märtyrerbuch *Het bloedigh tooneel* veröffentlicht hat (später als *Märtyrerspiegel* bekannt). Die ursprüngliche Ausgabe dieses einflussreichen Buches erschien inmitten des Lämmerkriegs, und van Braght war einer der wichtigsten Vorkämpfer auf der „konservativen" Seite des Streits, zusammen mit anderen Verteidigern des mennonitischen Glaubensbekenntnisses, wie Bastiaan van Weenigem (ca. 1625 – 1697) und Tobias Govertsz van den Wyngaert (1587 – 1669). Van Braght versuchte, den angeblich gefährlichen Sozinianismus zum Schweigen zu bringen, antitrinitarische Ideen, die er und andere bekämpften. Theologisch komplexere und subtilere Ideen, die mit diesen Anschuldigungen nicht konform gingen, wurden von dem Amsterdamer Prediger Galenus Abrahamsz de Haan (1622 – 1706) und seinen kollegiantischen Verbündeten verteidigt. Unter solchen Mennoniten auf der Seite des Galenus war der Prediger Willem van Maurik (1625 – 1710), der selbst in verwandte

(1602 – 1665). A Collegiant's Attempt to Reform Christianity, Leiden 2020. Eine kürzere, aber auch ältere Einleitung zu den Kollegianten: Andrew Fix: Mennonites and Rationalism in the Seventeenth Century, in: Alastair Hamilton, Sjouke Voolstra, und Piet Visser (Hg.): From Martyr to Muppy. A Historical Introduction to Cultural Assimilation Processes of a Religious Minority in the Netherlands: The Mennonites, Amsterdam 1994, S. 159–174.

7 Zum Lämmerkrieg s. Samme Zijlstra: Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531–1675, Hilversum und Leeuwarden, 2000, Kap. 16; Michael D. Driedger: Obedient Heretics. Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona in the Confessional Age, Aldershot 2002, Kap. 3; und Piet Visser: Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535–1700, in: James M. Stayer und John D. Roth (Hg.): A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700, Leiden und Boston 2007, Kap. 8, bes. S. 333–340.

Kontroversen verwickelt war. Galenus und seine Verbündeten waren die hauptsächliche Zielscheibe der Polemik van Braghts und anderer. Zwischen ungefähr 1654 und 1664 mündeten der Lämmerkrieg und dessen Folgeerscheinungen in die Veröffentlichung von annähernd 150 Pamphleten von Täufern und anderen Autoren.[8] Obwohl sich die wichtigsten Auseinandersetzungen in der Zeit um van Braghts Tod 1664 zuspitzten, als sich die gegnerischen Parteien in Lammisten und Sonnisten trennten, setzten sich die Kontroversen bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts fort.

2. „1625" und „1725" im Schatten von „1525"

Weil dieser Essay das Ziel verfolgt, die Bedeutung der Täufer im 17. Jahrhundert zu erörtern, muss mehr getan werden, als nur interessante Vignetten von diesem Jahrhundert zu präsentieren. Die letzte Ausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* streicht besonders deutlich die Bedeutung von „1525" in der Geschichte der Täufer heraus und ebenso deutlich die Bedeutung der frühen Täuferbewegungen in der Reformationsgeschichte allgemein.[9] Der Akzent, der auf „1525" gelegt wird, ist teilweise ein Versuch, das Profil der Täufergeschichte aufzuhellen, das vom Schatten der Hauptrichtung protestantischer Mythenbildung verdunkelt worden war. Verglichen damit schien „1625", zumindest auf den ersten Blick, ein beiläufiges Jahr zu sein, dessen einziges Kennzeichen war, das einhundertjährige Jubiläum von 1525 zu markieren, das als „das Jahr" bezeichnet wurde. Um mögliche Einwände anzusprechen, die erwähnten Vignetten seien nur von geringer Bedeutung, muss der Vergleich zwischen „1525" und „1625" in einer allgemeinen Argumentation erörtert werden; wir könnten auch „1725" hinzufügen, so dass sich unsere Betrachtung auf das „lange 17. Jahrhundert" ausdehnt.

Ein Grund, warum wir relativ wenig über die mögliche Bedeutung des langen 17. Jahrhunderts wissen, liegt darin, dass das Thema sehr viel weniger Aufmerksamkeit auf sich zieht als die Zeit der frühen täuferischen Reformbewegungen. Es ist leicht, Behauptungen aufzustellen, wenn viele Leser nur wenig Genaues von einem Thema wissen. Die Täufer der Generationen unmittelbar vor und lange nach 1625 neigen dazu, im Schatten der Helden und Schurken des frühen 16. Jahrhun-

8 S. Boekenoogen und Boekenoogen (wie Anm. 4), S. 114–128.

9 S. bes. Astrid von Schlachta: 1525 – das Jahr, in: Mennonitische Geschichtsblätter 2021, S. 9–32, und Hans-Jürgen Goertz: Bewegungen der Täufer im Aufbruch der Reformation, in: Mennonitische Geschichtsblätter 2021, S. 33–58.

derts zu verharren.[10] Die rhetorische Frage, was die Täuferforschung der letzten 150 Jahre bewegte, scheint zu sein: Sind das Jahr 1525 und das frühe 16. Jahrhundert nicht überhaupt doch die bedeutsamsten Zeiten der frühneuzeitlichen Geschichte der Täufer?

Wie „1517" im lutherischen Geschichtsbild hat auch das Jahr 1525 seine eigene mythische Dimension. Meines Wissens erlangte dieses Jahr unter den Mennoniten erst nach dem späten 19. Jahrhundert besondere Geltung als Anfang der täuferischen Tradition. In den Jahren 1625 und 1725 (und sogar 1825) stach das Jahr 1525 im mennonitischen Geschichtsbild als ein Jahr, das besonders gefeiert werden müsste, nicht hervor – zumindest nicht in den nördlichen Gegenden Deutschlands und in den Niederlanden. Das änderte sich erstmals 1925 mit der *Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten*, die von Christian Neff herausgegeben wurde.

Möglicherweise kann ein „Regenbogen" von den 1520er Jahren zu unserer Welt geschlagen werden – von den „Ursprüngen des Täufertums" zu den Täufern heute.[11] Diese Art, eine Beziehung zu konstruieren, ist an sich nicht falsch. Dennoch enthält sie das Potential, problematisch zu sein, weil sie die langen, verschlungenen und faszinierenden Wege, die vom frühen 16. Jahrhundert zur Gegenwart führten, übersehen. Um es mit einer anderen Metapher zu sagen, einen „Kurzschluss"[12] zwischen den 1520er Jahren und der modernen Welt herbeizuführen, lässt soviele Biographien, soviele Erfolge, Herausforderungen und Spannungen, soviel frühneuzeitliche Täufergeschichte im Schatten zurück.[13]

---

10 In den letzten 20 bis 30 Jahren sind vermehrt Forschungsbeiträge zum längeren frühneuzeitlichen Täufertum in Europa erschienen. Dennoch hat sich die Forschung nicht besonders den Themen dieser Ära zugewandt. Ein Beispiel ist Brian C. Brewer (Hg.): T&T Clark Handbook of Anabaptism, London und New York 2022; die meisten Beiträge in dieser Sammlung konzentrieren sich auf das 16. Jahrhundert (oder auf moderne Themen). Eine wichtige Ausnahme ist Troy Osborne: Anabaptists in the Netherlands, in: Brewer (Hg.), Handbook, Kap. 8.

11 Ich beziehe mich hier auf ein Konzept des Mediävisten Matthew Gabriele: Islamophobes want to recreate the Crusades. But they don't understand them at all, in: Washington Post, 6. Juni 2017: https://www.washingtonpost.com/posteverything/wp/2017/06/06/islamophobes-want-to-recreate-the-crusades-but-they-dont-understand-them-at-all/.

12 Vgl. Alberto Toscano: Fanaticism. On the Uses of an Idea, London 2017 (2010).

13 Siehe James Urry: Mennonites, Politics, and Peoplehood. Europe – Russia – Canada, 1525–1980, Winnipeg 2006, S. 10: "Mennonite scholars tend to consider that the core ideas and principles of their faith were largely formed during the early period of the Reformation and all later developments either built upon that core or deviated from it. As a consequence, in Mennonite studies there exists a strange, dark age between the period of Anabaptist

Wir müssen uns fragen: Wurden nicht einige wichtige Entwicklungen, Geschichten und Themen im Dunklen gelassen, als wir uns so stark auf die „Anfänge" des Täufertums konzentriert haben?

In einem Wort gesagt, die Antwort, die dieser Essay zu geben versucht, ist „Ja"! Das lange 17. Jahrhundert war ein goldenes Zeitalter täuferischer Buchproduktion, doch nicht überall in Europa. Ab Mitte des 16. Jahrhunderts wurden die meisten täuferischen Bücher in holländischer Sprache veröffentlicht, und die meisten dieser Bücher sind in der niederländischen Republik erschienen, in einem Staatswesen, das von den 1580er Jahren bis zum Ende des 18. Jahrhunderts bestand. Während ihrer Dauer war diese Republik das kulturell und konfessionell herausragende Land des frühneuzeitlichen Täufertums. Kurz gesagt, ein reicher Schatz holländischsprachiger Quellen steht in Gefahr, das wichtigste Stiefkind eines Bogens zu sein, der unsere Gegenwart mit der Welt des frühen 16. Jahrhunderts verbindet. Je mehr wir diese Quellen ignorieren, desto mehr riskieren wir es, zwei bis drei Jahrhunderte nicht zu beachten.

3. Niederländische Geschichte im Schatten deutscher Geschichte

Das Argument, das die Überschrift bereits andeutet, ist nicht originell, aber es verdient neu erörtert zu werden. Ein Grund dafür ist, dass die neuere Täuferforschung seit dem späten 19. Jahrhundert dahin tendiert hat, die Bedeutung der niederländischen Geschichte herunterzuspielen. Das liegt wiederum daran, dass Darstellungen, die sich auf die längere Geschichte des niederländischen Täufertums konzentrieren, dazu neigen, kulturelle Assimilation und numerischen Niedergang hervorzuheben und zu verurteilen. Das war sogar in moralisierender niederländisch-mennonitischer Literatur seit dem 17. Jahrhundert schon selbst der Fall. Mit anderen Worten, das niederländische Goldene Zeitalter und das Zeitalter der Aufklärung werden oft als ein dunkles Zeitalter mennonitischer Geschichte dargestellt.[14] Ein anderer Grund ist, dass seit dem 19. Jahrhundert Deutschland und die Vereinigten Staaten von

ferment and the nineteenth century, when the rise of nation-states presented new challenges to the continuance of Mennonite life."

14 Hans de Ries, Thieleman van Braght und Galenus Abrahamsz de Haan brachten Versionen dieser Idee zum Druck. Zum weiteren Hintergrund und zur kritischen Reflexion der These vom täuferischen Niedergang in der niederländischen Täuferforschung s. Piet Visser: Enlightened Dutch Mennonitism. The Case of Cornelis van Engelen, in: Anselm Schubert, Astrid von Schlachta und Michael Driedger (Hg.): Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen, Gütersloh 2009, S. 369–391, bes. S. 371–380.

Amerika allmählich zu internationalen Zentren universitärer Lehre geworden waren und folglich die deutsche und die englische Sprache zur führenden Gelehrtensprache wurden. Im Gefolge internationaler Trends veröffentlichten neue Generationen führender mennonitischer Forscher ihre anwachsenden Studien in deutscher und englischer Sprache. Holländische Forscher und holländischsprachige Veröffentlichungen erloschen nicht, über die Generationen hin konnte aber nur ein kleiner gewordener Leserkreis die diese Publikationen verstehen oder niederländische Primärquellen der frühen Neuzeit lesen.

Das Ergebnis war ein Bild, das die Stellung der niederländischen Täufer zweiter und späterer Generationen in Forschungsberichten relativiert oder sogar marginalisiert. Vieles könnte darüber geschrieben werden. Hier will ich nur einige Beispiele anführen. Die erste bezieht sich auf das Jahr 1625. In einem Artikel über religiöse Literatur und Liedgut der Täufer in der Frühen Neuzeit analysiert John Rempel unter anderem Leenaerdt Clocks einflussreiches Gebetsbuch. Obwohl die älteste bekannte Version erstmals 1625 in einer holländischen Version veröffentlicht war, wurde sie später ins Deutsche übersetzt. In seiner Diskussion der Übersetzungsgeschichte bemerkt Rempel inkorrekt, dass die deutsche Sprache „die vorherrschende Sprache der europäischen Mennoniten war".[15] Eine solche Aussage kann Rempel nicht angelastet werden, denn er konnte sich für diese Feststellung auf ausreichende Unterstützung berufen.

Der Akzent, der auf deutschsprachige Regionen gelegt wurde, war wohl kein Ergebnis absichtlichen Vergessens, sondern einfach nur ein Artefakt gelehrter Besonderheiten und Vorlieben. Zwei neuere Einführungen in die täuferische Geschichte für einen breiten Leserkreis lenken die Aufmerksamkeit besonders auf niederländische und norddeutsche Themen im frühen 16. Jahrhundert. Eines dieser Bücher, die kurze Darstellung Thomas Kaufmanns mit dem Titel *Die Täufer* (2019), wendet sich genauer der niederländischen Täufergeschichte bis 1550 zu, doch nur kurz und hin und wieder den niederländischen Mennoniten nach 1550, stattdessen hat er es vorgezogen, sich auf die Geschichte der englischen und deutschen Baptisten vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart zu konzentrieren.[16]

15 John D. Rempel: Anabaptist Religious Literature and Hymnody, in J. Stayer und J. Roth (Hg.): Companion to Anabaptism and Spiritualism (wie Anm. 7), S. 407.

16 Thomas Kaufmann: Die Täufer. Von der radikalen Reformation zu den Baptisten, München 2019.

Die andere, von Astrid von Schlachta geschriebene Einführung vermeidet eine solche unausgeglichene Aufmerksamkeit, indem sie erklärt, dass sie der allgemeinen Geschichte der Täufer vom 16. Jahrhundert bis in die Gegenwart folgt. Diese ausgezeichnete Darstellung einer langen Geschichte der Täufer erörtert auch zahlreiche niederländische Autoren und Themen, dennoch ist sie vor allem und zuerst ein Buch über die deutsche Täufergeschichte. Das zeigt sich besonders in dem Kapitel über „Die täuferische Landkarte" der Frühen Neuzeit. Obwohl in diesem Kapitel zahlreiche niederländische Autoren und Aktivitäten auf eindrucksvolle Weise angesprochen werden, die Flüchtlingen aus der Schweiz halfen, wird nicht die Bedeutung täuferischen Lebens in den Vereinigten Provinzen der Niederlande herausgearbeitet.[17] Die niederländische Republik befindet sich nicht auf Astrid von Schlachtas Landkarte.

Die Provinzen Friesland, Groningen, Utrecht, Holland und Zeeland – wo so viele frühmoderne Täufer lebten – verdienen sicherlich einen zentralen Platz auf der Landkarte! Die Täufer waren eine in sich unterschiedliche Gruppe (s. die drei Vignetten zu Beginn dieses Essays). Nach neuesten Schätzungen sollen ungefähr 65 000 Täufer in der niederländischen Republik während des 17. Jahrhunderts gelebt haben. Um 1625 waren die meisten dieser Täufer und Täuferinnen von täuferischen Eltern geboren worden, die zu Gemeinden mit etablierten institutionellen Traditionen gehörten. Die größte Gruppe bestand aus den Vereinigten Flämischen Gemeinden (ungefähr 60 Prozent der gesamten Gruppe), gefolgt von den Waterländern (ungefähr 20 oder 25 Prozent) und schließlich von den traditionalistischen Harten Friesen, den Jan-Jacobs-Leuten und den Groninger und Danziger Alten Flamen (ungefähr f15 Prozent). Die Hochdeutsche Gemeinde der holländischen Täufer war lose mit den Waterländern verbunden. Im 17. Jahrhunderts hatten diese Gruppenbezeichnungen wenig mit aktuellen regionalen Unterschieden zu tun, und so waren diese Gruppen in der gesamten niederländischen Republik und anderen nordeuropäischen Gegenden anzutreffen.[18]

Die Beziehung dieser Gruppen zueinander war dynamisch und komplex. Die Vereinigten Flamen und die kleineren traditionalistischen

17 Astrid von Schlachta: Täufer. Von der Reformation ins 21. Jahrhundert, Tübingen 2020; Kap. 5: "Die täuferische Landkarte".

18 Zur Datenlage dieses Abschnitts s. Piet Vissers Zusammenfassung in: Mennonites and Doopsgezinden (wie Anm. 7), S. 327; vgl. auch Samme Zijlstra: Om de waare gemeente (Anm. 7), Kap. 17.

Gemeinden fühlten sich selbst als loyale Erben von Menno Simons und nannten sich oft „Mennoniten". Nach Piet Visser nahmen die Vereinigten Flamen, anders als ihre separatistischeren Brüder und Schwestern der Harten Friesen und ähnliche Gemeinden, allerdings Beziehungen mit Nichttäufern ihrer Umgebung auf, mit einer pragmatischen Mentalität, die für die großzügig denkenden Waterländer charakteristisch war.[19] Obwohl sie Beziehungen zu anderen Täufern unterhielten, distanzierten sich die Waterländer selbst von einem konservativen Verständnis ihres täuferischen Erbes. Anstatt den Namen „Mennoniten" anzunehmen, zogen sie es vor, sich als „Doopsgezinde" zu bezeichnen.[20] Sie waren im Vergleich zu anderen Täufern am ehesten bereit, sich an spiritualistischen neuen religiösen Bewegungen zu beteiligen, wie den Vredestadsburgern und den Kollegianten (s. die zweite Vignette). Große Anstrengungen wurden von Flamen und Waterländern unternommen, um die Differenzen im 17. Jahrhundert zu heilen, oft mit Hilfe von Glaubensbekenntnissen, die als Friedensverträge konzipiert wurden. Ironischerweise führte die Strategie konfessioneller Bündnisse mit Hilfe von Glaubensbekenntnissen zu einer der größten Spaltungen unter den niederländischen Mennoniten: zum Lämmerkrieg (s. die dritte Vignette). Die Spaltung in Lammisten und Sonnisten betraf hauptsächlich Gemeinden der Vereinigten Flamen und der Waterländer, die zusammen die Mehrheit der niederländischen Täufer ausmachten.

Die holländischsprachige Diaspora umfasste auch Gemeinden im nördlichen Rheinland, in Städten wie Goch und Krefeld, und Gegenden an der Nordsee und an den Küsten der Ostsee, Städte wie Friedrichstadt an der Eider, Hamburg-Altona und Danzig. Täufergemeinden in diesen Gegenden waren oft auf theologische und pastorale Unterstützung durch Gemeinden in der niederländischen Republik während der Frühen Neuzeit angewiesen.

---

19 Piet Visser: Mennonites and Doopsgezinden (wie Anm. 7), S. 327 f. Vissers Interpretation der niederländischen Täufergeschichte unterscheidet sich in ihrem Zuschnitt von den Deutungen Zijlstras. Mich überzeugt Visser mehr als Zijlstra, denn ich denke, dass Vissers Aufsatz von 2007 eine historisch informativere und nuanciertere Behandlung der "täuferischen Identität" darstellt. Zu Vissers Kritik an Zijlstra s. Piet Visser: Mennonites and Doopsgezinden (wie Anm. 7), S. 299–300.

20 Die Spannung zwischen traditionsorienten mennonitischen und weltoffenen täuferischen, taufgesinnten Kulturen ist das Hauptthema von P. Visser: Mennonites and Doopsgezinden (Anm. 7).

Sturm auf Goch 1625, Kupferstich des täuferischen Künstlers Jan Luyken, Rijksmuseum Amsterdam, öffentlicher Bereich, von J. L. Gottfried: Historische Kronyk, 1698, Teil 1, S. 1335.

4. Krieg und politische Veränderungen

Ein Grund, warum die niederländische Republik in der Täuferforschung Aufmerksamkeit verdient, ist ihre Stellung in der europäischen Politik. Ein Märtyrertod durch Hinrichtung wegen der Standhaftigkeit, mit der an einem reichsrechtlich verbotenen Glauben festgehalten wurde, kam um 1600 auffälligerweise immer seltener vor, während andere Bedrohungen noch bestehen blieben. Zu dem Kriegsgeschehen allgemein zählten auch die Konflikte des 80jährigen Krieges (1568 – 1648) und der 30jährige Krieg (1618 – 1648).[21] Wenn wir englische Baptisten in die allgemeine Interpretation der „Täufergeschichte" einbeziehen, dann sollten wir auch den Britischen Bürgerkrieg in der Mitte des 17. Jahrhunderts als eine Revolte gegen die Herrschaft Charles I., der von 1625 bis 1649 regierte, berücksichtigen. Sie führte zu einer Lockerung der kirchlichen Zentralisierung und zur Verbreitung neuer religiöser Bewegungen.[22]

21 Vgl. Hans-Jürgen Goertz: Deutschland 1500–1648. Eine zertrennte Welt, Paderborn 2004.

22 Die Literatur zu diesem Thema ist weitläufig. Ein wichtiger Beitrag dazu, der für die Täuferforschung interessant sein dürfte, ist Keith L. Sprunger: Trumpets from the Tower. English Puritan Printing in the Netherlands 1600–1640, Leiden 1994.

Diese Konflikte waren für die Täufer vor allem aus zwei Gründen bedeutsam. Erstens war konfessionell geprägter Hass ein Faktor in diesen Konflikten, und es war gerade für Täufer nicht ungewöhnlich, Zielscheibe sein, insofern ihre Gegner sie entweder als Wiedertäufer oder in katholischen Territorien manchmal einfach als Protestanten verfolgten. Um Tod und Verfolgung zu entgehen, suchten sich viele Täufer eine neue Heimat. Ein berühmter Fall von Verfolgung war in den zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts die Vertreibung der Hutterer aus Mähren.[23] Zweitens – abgesehen von den Nachstellungen an Leib und Leben, Kriegen und politischer Neugliederung der Territorien, die damit einherging – ergab sich für die Verfolgten hier und da eine neue Freistatt. Eine dieser Freistätten waren im 17. und im frühen 18. Jahrhundert Territorien, die von den Europäern beispielsweise als koloniale Gebiete in Nordamerika erobert worden waren. Doch das bedeutsamste neue Zufluchtsgebiet war die niederländische Republik, die trotz ihrer Kriege mit dem Habsburgischen Spanien und später mit England und Frankreich ein relativ sicheres und politisch stabiles Territorium für Mennoniten und andere Täufer während der beiden Jahrhunderte war, in denen sie existierte (etwa 1580 – 1795).

Es sollte vermerkt werden, dass Täufer nicht nur Opfer politischer Ereignisse waren. Gelegentlich profitierten sie auch vom Krieg.[24] Manchmal nahmen sie sogar Ämter in Magistraten auf lokaler Ebene wahr. Es gibt gut dokumentierte Fälle täuferischer Beteiligung an Magistraten in einigen kleineren Städten während des frühen 17. Jahrhunderts.[25] Um 1700 dienten zwei Angehörige der holländischen Bidloo-Familie sogar als Leibärzte in königlichen Häusern – einer in England und der

23 Vgl. Astrid von Schlachta: Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz, Mainz 2003; und Martin Rothkegel: Anabaptism in Morovia and Silesia, in: J. Stayer und J. Roth (Hg.): Companion to Anabaptism and Spiritualism (wie Anm. 7), S. 164–215.

24 Bert Westera: Mennonites and War in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. The Brants Family between Pacifism and Trade in Guns, in: A. Hamilton, S. Voolstra, und P. Visser (Hg.): From Martyr to Muppy (wie Anm. 6), S. 149–155; und Michael D. Driedger: Kanonen, Schießpulver und Wehrlosigkeit. Cord, Geeritt und B. C. Roosen in Holstein und Hamburg 1532–1905, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1995, S. 101–121.

25 Piet Visser: Dat Rijp is moet eens door eygen Rijpheydt vallen. Doopsgezinden en de Gouden Eeuw van De Rijp, Wormerveer 1992, bes. S. 58–62; und Sem C. Sutter: Friedrichstadt an der Eider, Ort einer frühen Erfahrung religiöser Toleranz, 1621–1727, in: Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Friedrichstädter Stadtgeschichte, Heft 84, Herbst 2012, bes. S. 86–92. S. mehr dazu: Mary S. Sprunger: Iemand burgemeester maken. Doopsgezinden en regentengeslachten in the Gouden Eeuw te Amsterdam, in: Doopsgezinde Bijdragen 32, 2006, S. 75-121.

andere in Russland.[26] Als täuferischen Gemeinden politischer Schutz gewährt wurde, konnten ihre Anführer Predigten halten, in denen sie für die Güte von Gott eingesetzter Obrigkeiten dankten.[27] Ein wichtiges Beispiel täuferischen Engagements in der Politik sind die langjährigen diakonischen und diplomatischen Bemühungen der niederländischen Mennoniten, um polnischen, mährischen, pfälzischen, elsässischen und schweizerischen Glaubensgeschwistern im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert materiell zu helfen.[28]

Trotz dieser Beispiele neigten die Täufer allgemein dazu, sich ambivalent zur Übernahme obrigkeitlicher Ämter während der meisten Zeit des 16. und 17. Jahrhunderts zu verhalten.[29] Es gab durchaus gute Gründe dafür, dass sie Argwohn gegenüber säkularen Autoritäten hegten. Vom Standpunkt der territorialstaatlichen Behörden wurden den Täufern keine Rechte in internationaler Gesetzgebung zugesprochen. Der Westfälische Frieden von 1648 garantierte nur drei konfessionellen Gruppen korporative Rechte: den Katholiken, Lutheranern und Reformierten. Während das Bürgerrecht den Täufern in einigen Territorien außerhalb der niederländischen Republik gewährt wurde, gewährten nur einige Territorialherren den täuferischen Bürgern das volle Recht politischer Partizipation, und viele schlossen die Täufer davon sogar gänzlich aus. Einige europäische Territorialherren gewährten den Täufern begrenzte

26 Vgl. Victor G. Wiebe: Bidloo, Nicolaas (ca. 1674 – 1735), in: Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online (https://gameo.org), März 2013.

27 Zu Beispielen s. Pieter van Rooden: Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschapij in Nederland, 1750–1990, Amsterdam 1996.

28 S. dazu die beiden wichitgen Forschungsbeitrage: Troy Osborne: The Development of a Transnational "Mennonite" Identity among Swiss Brethren and Dutch Doopsgezinden in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: Mennonite Quarterly Review 88: 2, 2014, S. 195–218; und Astrid von Schlachta: Täufer (wie Anm. 17), bes. Kap. 5. Zur Verbindung südlicher und nördlicher Zweige des Täufertums in der Frühen Neuzeit vgl. auch Martin Rothkegels neue Quellensammlung: The Swiss Brethren: A Story in Fragments. The Trans-Territorial Expansion of a Clandestine Anabaptist Church, 1538–1618. Bibliotheca Dissidentium – scripta et studia, Bd. 9, Baden-Baden 2021.

29 Zu weiteren Details dieses Themas s. Michael Driedger: Anabaptists and the Early Modern State. A Long-Term View, in: J. Stayer und J. Roth (Hg.), Companion to Anabaptism and Spiritualism (wie Anm. 7), Kap. 13. Aktivitäten der niederländischen Täufer in den 1780er und 1790er Jahren zugunsten der für die revolutionäre Ära repräsentativen Demokratie ist ein bemerkenswerter und wichtiger Wandel früherer Trends. Vgl. Yme Kuiper: The Dutch Enlightenment and Patriotism. Mennonites and Politics in Late Eighteenth-Century Friesland, in: Mark Jantzen, Mary S. Sprunger und John D. Thiesen (Hg.): European Mennonites and the Challenge of Modernity over Five Centuries, North Newton, Kansas, 2016, S. 71–90.

Privilegien, die nicht Individuen, sondern nur Gruppen gewisse Rechte gewährten.

Sogar in der niederländischen Republik mussten die Täufer auf die Gewährung ihrer Rechte wachsam achten. Die meisten Gemeinden waren gezwungen, ihre Gottesdienste in „schuilkerken" (versteckten Kirchen) zu halten, da ihnen jeder öffentliche Gottesdienst untersagt war. Zur Zeit der Großen Versammlung der frühen 1650er Jahre übten eine wachsende Konvergenz von reformierter Orthodoxie und weltliche Obrigkeiten in den Niederlanden einen verstärkten Druck auf Minderheiten wie Mennoniten aus, sich der reformierten Dominanz zu unterstellen. 1653 wurde der Sozinianismus kriminalisiert. Dieser rechtliche Akt bedeutete für die niederländischen Täufer eine weitere Bedrohung, zumal einige Täufer komplizierte christologische Anschauungen vertraten und ihre Gegner die Gelegenheit nutzten, sie öffentlich antitrinitarischer Vergehen zu beschuldigen (s. die dritte Vignette). Das war ein Grund, warum viele täuferische Gruppen ihre trinitarische Orthodoxie in den Glaubensbekenntnissen besonders unterstrichen. Trotz dieser Beschwernisse waren täuferische Gemeinden in der Lage, in der jungen, schnell sich urbanisierenden Republik des 17. Jahrhunderts zu gedeihen.[30]

5. Die niederländische Republik als „Buchladen der Welt"

Während viele Täufer ihren Lebensunterhalt in verschiedenen handwerklichen Berufen oder in der Schifffahrt verdienten, war eine bemerkenswerte Minderheit täuferischer Familien in der Lage, wirtschaftliche Imperien aufzubauen. Einige Familien lebten konzentriert in ländlichen Gebieten wie Friesland, viele lebten jedoch in wachsenden städtischen Zentren wie Amsterdam, Haarlem, der Gegend von Zaan, Leiden und Utrecht, um nur einige wenige der wichtigsten zu nennen.[31] Im 17. Jahrhundert war das Leben in der niederländischen Republik von schnell anwachsender Urbanisierung geprägt.

Mit wirtschaftlichem und städtischem Wachstum ging die Ausweitung kultureller Institutionen einher, darunter als ein führendes Beispiel vor allem die Buchproduktion. Mit dem wirtschaftlichen und dem städtischen Wachstum ging die Ausweitung kultureller Betätigung einher.

30 Mehr dazu: Willem Frijhoff und Marijke Spies: 1650, Hard-Won Unity. Dutch Culture in a European Perspective, Bd. 1, Basingstoke 2004.

31 Zu weiteren Details über die Ausbreitung täuferischer Bevölkerung und ihrer wirtschaftlichern Aktivitäten s. S. Zijlstra: Om de ware gemeente (wie Anm. 7), 430–463.

Dafür war die Buchproduktion ein herausragendes Beispiel. Während und gleich nach der Reformation war der Buchdruck dabei, eine Medien- und Kommunikationsrevolution mit weitreichenden Folgen heraufzuführen. Angehörige aller konfessioneller Gruppen nahmen an dem schnell wachsenden und international ausgreifenden Buchmarkt in der niederländischen Republik teil. Neben zahlreichen anderen Faktoren haben vor allem die relative Offenheit der niederländischen Gesellschaft und die Kriege, die in anderen Gebieten Europas geführt wurden, dafür gesorgt, dass der Buchmarkt im 17. Jahrhundert so schnell wuchs und Historiker die niederländische Republik als „Bibliopolis" und „Buchladen der Welt" bezeichnen.[32] Von der Mitte des 17. Jahrhunderts an war diese Republik ein führendes Zentrum der frühneuzeitlichen literarischen, wissenschaftlichen und philosophischen Revolutionen in Europa, die wir die „Aufklärung" nennen. Diese Revolutionen waren für die Heraufkunft der Moderne zentral.

Männer in einem Buchladen, Illustration von Dirck de Bray (17. Jh.), Rijksmuseum Amsterdam, öffentl. Bereich

32 Marieke van Delft und Clemens de Wolff (Hg.): Bibliopolis. History of the Printed Book in the Netherlands, Den Haag 2003 (s. auch: https://www.bibliopolis.nl/); Andrew Pettegree und Arthur der Weduwen: The Bookshop of the World. Making and Trading Books in the Dutch Golden Age, New Haven 2019; und Lotte Hellinga, u. a. (Hg.): The Bookshop of the World. The Role of the Low Countries in the Book-Trade, 1473–1941, Leiden 2001.

Niederländische Täufer waren in diesen Revolutionen von Anfang an aktiv. Gelegentlich mit Mitteln wachsender wirtschaftlicher Ressourcen, oft auch durch harte Arbeit und Talent spielte eine bemerkenswerte Anzahl niederländischer Täufer eine wichtige Rolle auf dem wachsenden Buchmarkt der Niederlande. In einem Aufsatz aus dem Jahr 2006 gab Keith L. Sprunger eine gute Übersicht über ihre verschiedenen Rollen:

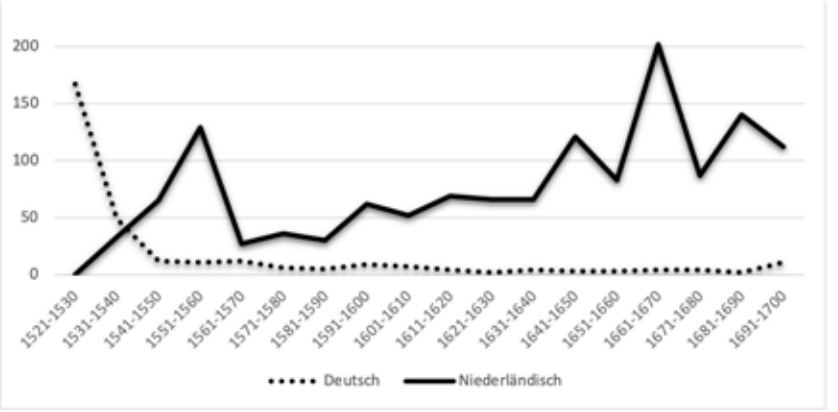
„Nachdem die Erinnerung an die Verfolgung zu schwinden begonnen hatte, wandten sich niederländische Mennoniten zunehmend der Kultur des „Goldenen Zeitalters" zu, wie das 17. Jahrhundert genannt wurde. Täuferisch-mennonitischer Buchdruck, einst ein gefährliches, heimliches Unterfangen, wurde zu einem gewöhnlichen Geschäft. Für die Zeit der Republik im 16. und 17. Jahrhundert konnten 80 bis 90 Drucker und Verleger mennonitischen Ursprungs ausgemacht werden. Anstatt sich auf Themen des Martyriums zu konzentrieren, wurden mennonitische Drucker zu Repräsentanten des Zeitalters der Aufklärung (Verlichting); sie standen mehr für kulturelle Eleganz und Gedankenfreiheit als für dogmatische Gewissheit ein. Von dieser Zeit an blühte das niederländisch-mennonitische Buchwesen so großartig auf, dass die Niederlande alle anderen Länder an Quantität und Qualität mennonitischer Druckerzeugnisse übertrafen, zumindest bis in das 20. Jahrhundert hinein, bevor die Vereinigten Staaten von Amerika und Kanada wichtige Spieler auf diesem Feld wurden."[33]

Täufer aller Couleur hatten sich in der Tat an dem Buchdruck seit dem frühen 16. Jahrhundert beteiligt, als die meisten täuferischen Bücher Täufer in deutscher Sprache gedruckt wurden. Dennoch verschob sich das Interesse kultureller Aktivität auf holländischsprachige Territorien und blieb das gesamte 17. Jahrhundert lang (und darüber hinaus) vor allem holländisch.

Die Belege, die Sprunger stützen, sind eindeutig und klar. Die besten Quellen, die einen umfassenden Einblick in den täuferischen Buchdruck überall im frühneuzeitlichen Europa gewähren, sind zwei Forschungs-

33 Keith L. Sprunger: Dutch Anabaptists and the Telling of Martyr Stories, in: Quarterly Mennonite Review 2006, 80, 2, 149–182. Piet Visser, ein anderer wichtiger Historiker der Täufer- und Buchgeschichte, ist Sprungers Quelle für die Schätzung der Anzahl mennonitischer Drucker und Verleger in der niederländischen Republik. Mehr zur Rolle der Täufer in der niederländischen Aufklärung: Michael Driedger: Aufklärung, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. 5. 1. Teil, 2020, S. 94–103; ebenso in: http://www.mennlex.de/doku.php?id=top:aufklaerung. Siehe auch Piet Visser: Keurige ketters. De Nederlandse doopsgezinden in de eeuw van de Verlichting, Amsterdam 2004.

bibliografien. 1962 veröffentlichte Hans Hillerbrand, unterstützt von Nelson P. Springer und vielen anderen *A Bibliography of Anabaptism, 1520–1630*; und 1977 N. P. Springer und A. J. Klassen, wieder mit Unterstützung durch ein größeres Forschungsteam, die *Mennonite Bibliography, 1631–1961*. Jede dieser beiden Bibliografien ist nach unterschiedlichen Kriterien gestaltet worden. Ich habe die Bücher, die in Deutsch und in Holländisch zwischen 1521 und ungefähr 1700 erschienen und in diesen Sammelbänden verzeichnet sind, genau gezählt.[34]



Veröffentlichungen von, über und gegen Täufer: Aus *Bibliography of Anabaptism* (1962) und *Mennonite Bibliography* (1977)

Beide Bibliografien zeigen, dass deutschsprachige Drucke das öffentliche Leben der frühneuzeitlichen Täufer nur in den 1520er und 1530er Jahren dominierten. Das war eine Dominanz von kurzer Dauer. In den 1540er und 1550er Jahren spielte die unglaublich intensive Energie des David Joris und seines Netzwerks heimlicher Drucker eine vorübergehende Rolle, die sprachliche Balance zugunsten holländischer Bücher zu verschieben.[35] Sogar nach dem Tod dieses spiritualistischen Täuferführers war die große Mehrheit gedruckter Texte, die von Täufern

34 H. J. Hillerbrand (Hg.): *A Bibliography of Anabaptism, 1520–1630*, Elkhart, Ind. 1962; und N.P. Springer und A.J. Klassen (Hg.): *Mennonite Bibliography, 1631–1961*, 2 Bde., Elkhart, Ind. 1977. Zu weiteren Details der Daten, die in diesem Absatz erwähnt werden, s. Michael Driedger: Evidence of Early Modern Anabaptist Book Production, in: Dutch Dissenters Blog, https://dutchdissenters.net/wp/2022/05/anabaptist-book-production/ (May 2022).

35 Mehr dazu s. Paul Valkema Blouw: Printers of the "Arch-Heretic" David Joris, in: Paul Valkema Blouw, Dutch Typography in the Sixteenth Century, hg. von T.C. van Uchelsen und P. Dijstelberge, Leiden 2013, S. 495–542. Valkema Blouws Aufsätze behandeln auch noch viele andere, die für die Täuferforschung von Interesse sein dürften.

geschrieben waren, in holländischer Sprache veröffentlicht worden. Holländische Bücher machten die überwältigende Mehrheit aller veröffentlichten täuferischen Schriften in Europa zwischen der Mitte des 16. Jahrhunderts und dem Ende des 17. Jahrhunderts aus – und weit darüber hinaus. Die meisten dieser Bücher waren in der niederländischen Republik erschienen.

Die Männer (und einige Frauen), die im Buchhandel tätig waren, machen nur eine geringe Zahl unter den niederländischen Täufern aus. Zusätzlich zu ungefähr 80 bis 90 Druckern und Verlegern, die Sprunger (unter Rückgriff auf Vissers Zahlen) anführt, könnten wir noch zahleiche Papierkaufleute, Buchbinder, Buchstabenschnitzer, Stecher bzw. Graveure, Landkartenhersteller, Übersetzer, Redakteure, Buchhändler – und natürlich viele Autoren[36] – zur Liste der Rollen im Buchhandel hinzufügen, die von Täufern ausgefüllt wurden. Ihre Aktivität hatte einen sehr großen Einfluss auf die öffentliche Definition täuferischer Identitäten und das zu einer Zeit, als ihre Gegner quer durch Europa fortfuhren, die Wiedertäuferei als Häresie zu verunglimpfen, die zu Aufruhr führte (s. die erste Vignette). Wir sollten jedoch daran erinnern, dass Täufer ihre publizistische Arbeit im Buchdruck nicht auf strikt „täuferische" Themen beschränkten. Deshalb ist es angebracht, einige der wichtigsten Themen der Bücher Revue passieren zu lassen, die täuferische Autoren, Verleger, Drucker und Buchhändler in der niederländischen Republik und anderen Territorien verbreiteten.

6. Einige Hauptthemen in der frühneuzeitlichen Buchproduktion der Täufer

Glaubensbekenntnisse und Märtyrerbücher

Obwohl die *Bekentenisse* von Claes Claesz heute nicht mehr so bekannt sind (s. die erste Vignette), haben aber viele andere Bekenntnisse und Märtyrerbücher der niederländischen Mennoniten ein beträchtliches Maß an Aufmerksamkeit in der Forschung auf sich gezogen. Sie waren ein Teil größerer Interpretationsmuster, das Historiker zur „Konfessionsbildung" oder „Konfessionalisierung" aufgewertet haben. Während sich die meisten historischen Darstellungen des frühneuzeitlichen Täufertums auf die ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts konzentriert haben, eine Zeit, in der sich neue kongregationalistische Traditionen noch nicht ausgebildet oder durchgesetzt hatten, errichteten spätere

36 Mehr dazu: M. van Delft und C. de Wolff (Hg.): Bibliopolis (wie Anm. 32).

Täufergenerationen ihre eigenen, ausgesprochen konfessionell geprägten Kulturen, indem sie Methoden nutzten, die denen des tridentinischen Katholizismus bzw. der lutherischen und reformierten Gemeinschaften ähnelten. Der lokale, kongregationalistische Charakter täuferischer Institutionen lässt Historiker neuerdings von der täuferischen Mikrokonfessionalisierung sprechen[37] (vielleicht eine neutrale Version der polemischen Diffamierung als „Babel", s. die erste Vignette). Das bedeutete auch, dass Glaubensbekenntnisse und Katechismen kodifiziert wurden und von kollektiven Erinnerungen erzählt wurde; Märtyrergeschichten und Gesangbücher wurden tradiert, ebenso wurden Gemeinderegister von Taufen und Heiraten geführt, schließlich wurden Gemeindeordnungen veröffentlicht und verwaltet.[38]

Das Maß an Energie, das niederländische Täufer in die Veröffentlichung derartiger Publikationen steckten, ist bemerkenswert. Nach Angaben von Dirk Visser veröffentlichten die niederländischen Gemeinden zwischen dem späten 16. Jahrhundert und 1800 allein 19 Glaubensbekenntnisse. Die meisten dieser Bekenntnisse wurden mehrmals nachgedruckt – insgesamt wohl mehr als 100 Drucke. Ein Großteil dieser Aktivitäten konzentrierte sich auf das späte 16. Jahrhundert und die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts.[39]

Das war auch der Höhepunkt in der Produktion der Märtyrerbücher. Zwischen 1563 und 1599 sind elf Auflagen des *Offer des Heeren* erschienen (die meisten anonym). Diese Reihe wurde im frühen 17. Jahrhundert mit mehreren Auflagen waterländischer und altfriesischer Märtyrerspiegel fortgesetzt, die einen unter der Leitung von Hans de Ries, die anderen von Pieter Jansz Twisck. Das berühmteste Märtyrerbuch ist jedoch *Het bloedigh tooneel der Doops-Gesinde en weerlose Christenen* von T. J. van Braght (1660). Die zweite Auflage dieses Märtyrerspiegels wurde von einer Gruppe reformierter Buchhändler zum Druck in Auftrag gegeben, nicht von Mennoniten, und mit dem heute berühmten Titel des *Martelaars Spiegel* versehen. Anders als die älteren Auflagen des *Offer des Heeren*, die als kleine Auflagen im Taschenbuchformat herauskamen, wurde diese Auflage auf feinem Papier in Großformat hergestellt, in die 104 Kupferstiche des täuferischen Künstlers Jan Luyken

37 Vgl. z. B. Brad S. Gregory: Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe, Cambridge, MA, 1999, S. 232–235.

38 Mehr zu Konfessionalisierung und Lit. dazu: Michael Driedger: Konfessionalisierung (im Täufertum), in: Mennonitisches Lexikon, Bd. 5, Teil 2, 2020, S. 289–300.

39 Dirk Visser: A Checklist of Dutch Mennonite Confessions of Faith to 1800, in: Documenta Anabaptistica Neerlandica, 6-7, 1974–1975.

eingestreut wurden. Weitere Auflagen des *Märtyrerspiegels* wurden in der frühneuzeitlichen niederländischen Republik nicht herausgebracht, obwohl vier Auflagen eines stark gekürzten Märtyrerbuchs (*t´Merg van de Historien der Martelaren*) noch zwischen 1699 und 1769 erschienen waren. Drei Auflagen des *Märtyrerspiegels* aus dem 18. Jahrhundert wurden auf Deutsch in Amerika und in Süddeutschland gedruckt.[40]

Bücherverbrennung und Märtyrer in Haarlem, 1557, Kupferstich von Jan Luyken aus dem Märtyrerspiegel, 2. Aufl. 1685

Die Strategie der Konfessionalisierung einiger mennonitischer Gruppen führte zu komplexen Ergebnissen. Es sollte daran erinnert werden, dass die Strategie, eine mennonitische Identität in Glaubensbekenntnissen auszugestalten, zu einem kontroversen Thema und zur Wurzel gemeindlicher Trennungen in der Mitte des 17. Jahrhunderts wurde (s. die dritte Vignette). In derselben Zeit half konfessioneller Aktivismus, ein internationales täuferisches Bewusstsein auszubilden. Das *Dordrechter Bekenntnis* von 1632 war eines der Dokumente, die die trinitarische Rechtgläubigkeit der Täufer und politischen Gehorsam gegenüber den weltlichen Obrigkeiten unterstrichen, während sie zugleich non-

40 Vgl. Keith L. Sprunger, Dutch Anabaptists (wie Anm. 33), bes. S. 156–160; weitere Belege: Mennonite Bibliography, 1631–1961, Bd. 1, 80 f.

konformistische Praktiken wie die Erwachsenentaufe, die Eides- und die Kriegsdienstverweigerung verteidigten. Dieses Glaubensbekenntnis wurde zum kulturellen Glied, das deutsche, schweizerische und nordamerikanische Mennonitengruppen mit ihrem niederländischen kulturellen Bezugspunkt in dem 17. und 18. Jahrhundert verbanden.[41] Die ersten deutsch- und englischsprachigen Übersetzungen dieses Bekenntnisses wurden in Amsterdam gedruckt. Übersetzungen dieses Glaubensbekenntnisses, wie sie des Öfteren an deutschen und nordamerikanischen Orten nachgedruckt wurden, stammen aus der Zeit nach 1800.

Gesangbücher

Einige Lieder sind in *Het Offer des Heeren* eingestreut, gewöhnlich aber wurden geistliche Lieder als separates Genre publiziert**.** In deutscher Sprache wurden einige Gesangbücher in der Frühen Neuzeit häufig herausgebracht. Der *Ausbund* ist das bekannteste deutsche Gesangbuch (mit ungefähr einem Dutzend Auflagen von 1564 bis zum Ende des 18. Jahrhunderts). Das ist recht bemerkenswert, dennoch kann der *Ausbund* nicht mit den 33 Auflagen der *Veelderhande Liedekens* konkurrieren, die in den Niederlanden zwischen 1554 und 1752 (die meisten in der Mitte des 17. Jahrhunderts) erschienen waren. Darüber hinaus veröffentlichten niederländische Sammler von Liedgut zahlreiche weitere Gesangbücher in der Frühen Neuzeit, die wohl den Platz älterer Gesangbücher eingenommen haben. Darunter befanden sich zumindest zwei Sammlungen von Frauen (Soetken Gerrits und Vrou Gerrets van Medenblick)[42] um den Anfang des 17. Jahrhunderts, und eine andere Sammlung von Karel van Mander (*De Gulden Harpe*, 1599) wurde auch mehrmals aufgelegt. Die Vielfalt der Titel überrascht. Nach Piet Visser

41 Vgl. Astrid von Schlachta: Täufer (wie Anm. 17), Kap. 5, und Troy Osborne: The Development of a Transnational "Mennonite" Identity (wie Anm. 28).

42 Troy Osborne merkt an, dass weitere Forschungen zu niederländischen Täuferfrauen in der frühen Neuzeit notwendig sind. T. Osborne: Anabaptists in the Netherlands, in: Brewer (Hg.): Handbook (wie Anm. 10), S. 223. Dazu s. Mirjam van Veen, Piet Visser, Gary K. Waite, Els Kloek, Marion Kobelt-Groch und Anna Voolstra (Hg.): Sisters. Myth and Reality of Anabaptist, Mennonite, and Doopsgezind Women ca. 1525–1900, Leiden 2014. S. auch Els Kloek (Hg.): 1001 Vrouwen uit de Nederlandse Geschiedenis, Nijmegen 2013; und Website (http://www.1001-vrouwen.nl/vrouwenlexicon). Ich habe mindesten 35 Frauen in der letzteren Sammlung für die Zeit von ungefähr 1570 to 1800 gezählt: Michael Driedger: "Anabaptist," Mennonite and Doopsgezind Women in Early Modern Dutch History (ca. 1570–1800), in: Dutch Dissenters (https://dutchdissenters.net/wp/2022/05/anabaptist-women-in-early-modern-dutch-history/), Mai 2022. Wichtig sind die Beiträge des Buches von Isabella Henrietta van Eeghen (1913–1996) zur frühneuzeitlichen täuferischen Geschichte, s. auch den Eintrag im Vrouwenlexicon Online.

sind „bis 1800 mehr als 150 verschiedene Gesangbücher mit geschätzten 15 000 verschiedenen Liedern erschienen."[43] Dieser erstaunliche Ertrag des Buchdrucks war weit größer als die Menge der Glaubensbekenntnisse und Märtyrerbücher in derselben Zeit.

Katechismen und andere erbauliche Literatur

Unter den Liedern, die im frühen 17. Jahrhundert veröffentlicht wurden, war das *Walchers Liedboeck* (1611) von den Gebrüdern Schabaelje. Jan Philipsz Schabaelje verdient besondere Aufmerksamkeit, da er der Autor des wohl am meisten publizierten Buchs eines frühneuzeitlichen niederländischen Autors war: *Lusthof des Gemoets.* Das war eine Geschichte, die in Dialogform von einem Charakter erzählt wurde, der sich als „wandelnde Seele" auf einer spirituellen Reise befand – ein Dialog, der einen moralisierenden, erbaulichen Zweck verfolgte.[44] Sofern dies kein täuferisch-konfessioneller Text im konventionellen Sinn war, war dieser Dialog dennoch das Produkt eines täuferischen Milieus, nämlich des Zirkels einer mennonitischen geistlichen Reformbewegung, die unter dem Namen der Vredestadsburger bekannt geworden war (s. die zweite Vignette).

Piet Visser hat eine Liste aller Editionen des *Lusthofs* zusammengestellt. Für die Zeit zwischen der Veröffentlichung des Buchs 1635 und dem Ende des 17. Jahrhunderts sind mindestens 61 Drucke dieses Buchs in der niederländischen Republik nachweisbar, und noch einmal 41 für das 18. Jahrhundert. Zusätzlich zu diesen holländischsprachigen Auflagen wurden im 18. Jahrhundert zwölf deutschsprachige Editionen von deutschen, schweizerischen und nordamerikanischen Verlagen herausgebracht. Das ist ein beträchtliches Maß an Aufmerksamkeit für ein einziges Buch. Es war offensichtlich populär und scheint Mennoniten und Nichtmennoniten gleichermaßen angezogen zu haben.[45]

---

43 Piet Visser: Mennonites and Doopsgezinden, in: J. Stayer and J. Roth (Hg.): Companion to Anabaptism and Spiritualism (wie Anm. 7), S. 328. Die meisten Details dieses Abschnitts sind der Bibliography of Anabaptism, S. 203–206, und der Mennonite Bibliography, Bd. 1, S. 237–243 und 436 entnommen.

44 Siehe Piet Visser: Jan Philipsz Schabaelje, a Seventeenth Century Dutch Mennonite, and His Wandering Soul, in: A. Hamilton, S. Voolstra, und P. Visser (Hg.): From Martyr to Muppy (wie Anm. 6), S. 99–109; und Piet Visser: Broeders in de geest (wie Anm. 6).

45 Piet Visser: De *Lusthof des gemoets* van Jan Philipsz Schabaelje. Het populairste Nederlandse boek uit de Gouden Eeuw, in: Jan Bos und Erik Geleijns (Hg.): Boekenwijsheid. Drie eeuwen kennis en cultuur in 30 bijzondere boeken. Opstellen bij de voltooiing van de Short Title Catalogue, Netherlands, Zutphen 2009, S. 105–113, 278–281. S. auch Piet Visser: Broeders in de geest (wie Anm. 6), Bd. 2, Bijlage II, S. 223–268.

Ein anderes, sehr populäres Werk der Erbauungsliteratur stammte von dem Kompilator des *Martelaers Spiegels* T. J. van Braght. Sein *Führer zu einem tugendhaften christlichen Leben für junge Leute*, *De Schole der zedelijcken Deught* (1657), war in der frühen Neuzeit unter holländischen Lesern weitaus populärer als sein heutzutage berühmterer *Märtyrerspiegel. De Schole* durchlief im 17. Jahrhundert vier Auflagen und noch einmal 14 Auflagen vor dem Ende des 18. Jahrhunderts.[46] Die meisten Leser des 17. und 18. Jahrhunderts waren von Geburt her Angehörige mennonitischer Familien und unterrichtet worden, die Taufe auf den Glauben in heranwachsendem Alter zu akzeptieren. Van Braghts Führer für junge Leute richtete sich nicht an neue Konvertiten, sondern an die Erben einer etablierten religiösen Tradition.

Es gab zahlreiche andere Autoren, die solche spirituelle, liturgische und pädagogische Literatur veröffentlichten. Einer davon ist Abraham van Loon (1656 – 1725), der 1713 und noch einmal 1725 *Den Jongeling onderwesen tot Doop en Avondmael* zum Druck brachte. Alfred van Wijk hat 115 verschiedene frühneuzeitliche niederländische Täuferkatechismen gezählt.[47]

Bücher zu polemischen, politischen und historischen Themen

Bereits die Vignetten zu Beginn dieses Essays vermitteln ein Gespür dafür, welche Rolle die Kontroverse in Veröffentlichungen von und über Täufer in der niederländischen Republik und darüber hinaus spielte.[48] Diese Kontroversen konnten sowohl Täufer betreffen, die antitäuferischen Autoren antworteten, als auch Täufer, die sich gegen andere Täufer wandten, so in der „Zwei-Worte-Debatte" und im Lämmerkrieg. In diesen literarischen Streitigkeiten konnten die Linien gegenseitiger Verpflichtung komplex sein. So trat der reformierte Prediger Petrus Bon-

46 Diese Details sind der Mennonite Bibliography, Bd. 1, S. 165 f., entnommen.

47 Zum 100jährigen Zeitraum von 1631 bis 1731 s. Mennonite Bibliography, Bd. 1, S. 154–193. Die Reihe der Titel in diesem Abschnitt zu "Doctrine" ist weit and vielfältig. Einzelheiten zu van Loon s. S. 190. Mehr dazu: Alfred R. van Wijk: Pflicht tot leren en plichten leren. Een onderzoek naar de ontwikkeling van de doperse geloofsopvoeding in de Lage Landen (ca. 1540–1811), aan de hand van de in druk verschenen geloofspedagogische geschriften, 2 Bde., Kampen 2007.

48 Polemik gegen Täufer war ein international populäres Genre. Ace Gammon-Burnett (Brock University) hat über 200 englische Bücher gezählt, die vor 1700 gedruckt wurden, in den die Anabaptisten im Titel genannt wurden. In vielen Hunderten mehr wurden Täufer beiläufig diskutiert. Mehr zu diesem wichtigen Thema: Gary K. Waite: The Devil of Delft in England. The Reception of the Dutch Spiritualist David Joris in 17th-Century English Polemics, in: Church History and Religious Culture 101, 2021, S. 429–495.

temps zwischen 1641 und 1645 eine neue Diskussion über täuferische Täuschungsmanöver los. Ungefähr zwanzig Titel wurden in diesem Schlagabtausch veröffentlicht. Viele dieser Streitschriften stammten aus der Feder Bontemps' und wurden von dem Haarlemer mennonitischen Drucker Thomas Fonteyn gedruckt.[49] Zu anderen Zeiten übernahmen täuferische Autoren die Rolle polemischer Provokateure, so Pieter Jansz Twisck und Jan Philipsz Schabaelje. Beide schrieben antikatholische Texte.[50]

Die Grenzen zwischen politischen, historischen und polemischen Texten können manchmal nur mühsam gezogen werden. Zusätzlich zu seinen Bemühungen, die täuferische Identität zu bestimmen und einen Schatten auf die Papstgeschichte zu werfen, schrieb Pieter Jansz Twisck mindestens drei Weltchroniken, die Kirchengeschichte mit säkularer Geschichte verknüpften. Die erste Chronik war *Religions vryheyt. Een korte Cronijcsche beschryvinghe van de Vryheyt der Religien, tegen die dwang der Conscientien* (1609). Darauf folgte eine Dekade später eine sehr umfangreiche zweibändige *Chronijck van den Onderganc der Tijrannen, ofte Jaerlycksche Geschiedenissen in Werltlycke ende Kercklijke Saecken* (Hoorn, 1619–1620). Diese Sammlung erhob den Anspruch, einen Überblick über die Geschichte von der Geburt Jesu bis zu Twiscks Zeit zu liefern. Die dritte Chronik (*Comeet-Boecken*, 1625) war ein sehr viel dünneres Buch mit einem ähnlich weit ausgelegten Zuschnitt. Diese Chroniken fügten ihren Beschreibungen antipäpstliche und antispanische Kommentare hinzu.[51]

Twisck war nicht der einzige Autor, der historische und zeitgenössische Begebenheiten zum Stoff des Erfolgs auf dem Buchmarkt machte. In der Mitte des 17. Jahrhunderts begann Abraham Casteleyn (ca. 1628 – 1681), ein mennonitischer Verleger in Haarlem, die *Weeckelycke Courante van Europa* herauszubringen (1. Aufl. 1656, später umbenannt in *Oprechte Haarlemsche Courant*). Ein Teil des Casteleyenschen Erfolgs

49 Siehe Mennonite Bibliography, Bd. 1, S. 158–160, bes. Nr. 3958, 3980, 3981, 3982, 4013, 4014.

50 J. P. Schabaelje: Tractat teghen de Successie der Pausen van Romen (1633); P. J. Twisck: Tegen den pausselijcke Successie (1636); und P. J. Twisck: Ontdeckinghe des Pausdoms (1624 und 1646).

51 Mehr zu Twisck s. Archie Penner: Pieter Jansz Twisck: Second Generation Anabaptist/ Mennonite Churchman, Writer and Polemicist (Ph.D. diss., University of Iowa, 1971); James Lowry: Pieter Jansz Twisck on Biblical Interpretation, in: Mennonite Quarterly Review 75, 2001, S. 355–379; und Gary K. Waite: Pieter Jansz Twisck on David Joris. A Conservative Mennonite and an Unconventional Spiritualist, in: Mennonite Quarterly Review 91, 2017, S. 371–402.

als Zeitungsverleger basierte auf dem Druckgeschäft, das er von seinem Vater Vincent geerbt hatte, der der offizielle Drucker der Stadt Haarlem bis zu seinem Tod war. Abraham Casteleyn übernahm das offizielle Druckhaus seines Vaters. Der *Oprechte Haarlemsche Courant* ist eine der erfolgreichsten, langlebigen Zeitungen Europas. Nach Abraham Casteleyns Tod übernahm seine Ehefrau Margaretha van Bancken (1628 – 1694) die Führung des Familienunternehmens.[52]

Abraham Casteleyn und seine Frau Margaretha van Banken, Gemälde von Jan de Bray (1663), Rijksmuseum Amsterdam, öffentl. Bereich.

Täuferhistoriker waren eine kleine, aber aktive und wichtige Gruppe in der Frühen Neuzeit. Nach einem Artikel von Anton van der Lem gab es vor 1800 ungefähr achtzehn niederländische Täufer, die bedeutende Geschichtswerke schrieben. Nicht auf van der Lems Liste stehen Martyriologen wie Hans de Ries und Tieleman Jansz van Braght. Dennoch ist diese Liste bemerkenswert.[53]

52 Unter den besten Forschern zu Casteleyn s. Jason Peacey: Managing Dutch Advices. Abraham Casteleyn and the English Government, 1660–1681, in: Media History 22, 2016, S. 421–437.

53 Anton van der Lem: Men of Principle and Men of Learning. The Mennonite Backgrounds of Some Dutch Historians, with Special Reference to Johann Huizinga und Jan Romein, in: A.

Literarische, künstlerische, philosophische und wissenschaftliche Bücher

Die *Mennonite Bibliography* konzentriert sich auf die Bücher, die sich auf eindeutige Weise mit der Geschichte der Täufer und religiöser Lehre befassen. Schriften zu literarischen oder philosophischen Themen, die nicht explizit von täuferischen oder religiösen Themen handeln, werden nur in einer separaten Rubrik aufgeführt, den „Miscellanea". In der *Mennonite Bibliography* wurden ungefähr 240 Titel dieser Rubrik für die 100 Jahre zwischen 1630 und 1730 eingetragen.[54]

Obwohl das eine bemerkenswerte Anzahl ist, ist diese Auflistung sicherlich nicht vollständig. Piet Visser hat eine Liste von 84 täuferischen Autoren der Niederlande zusammengestellt, die vom späten 16. Jahrhundert bis zum Ende des 18. Jahrhunderts aktiv waren; ungefähr die Hälfte dieser Autoren waren vor 1700 aktiv.[55] Die Werke nur einiger dieser Autoren sind in die *Mennonite Bibliography* aufgenommen worden. Frühneuzeitliche Literatur in holländischer Sprache zu nichtkonfessionellen Themen war zahlreich und verdiente mehr Aufmerksamkeit, denn sie öffnete ein Fenster zu Aspekten des kulturellen täuferischen Lebens, die Kirchenhistorker zu vernachlässigen neigen.

Auch der Rolle, die Täufer in Kunst und Wissenschaft außerhalb ihrer Gemeinden spielten, sollte mehr Aufmerksamkeit zugewandt werden. Mennoniten in der Frühen Neuzeit waren Mathematiker, Ingenieure, Anatome, Mediziner, um nur diese naturwissenschaftlichen und ähnliche Berufe zu nennen. Aufgrund ihrer editorischen Vorgaben tendiert die *Mennonite Bibliography* dazu, die meisten Arbeiten solcher Autoren zu übergehen. Dank der Forschung von Ernst Hamm und anderer beginnen wir einen besseren Eindruck von der zentralen Stellung zu erlangen, die naturwissenschaftliche Interessen im täuferischen Leben der Niederlande spielten[56]; und Dank der Arbeit von Nina Schroeder

---

Hamilton, S. Voolstra, und P. Visser (Hg.): From Martyr to Muppy (wie Anm. 6), S. 203–221, besonders S. 217–219. Ebenso der Abschnitt "History and Description" from the Mennonite Bibliography, Bd. 1, S. 94–101; für die Zeit von 1631 bis zum Ende des 18. Jahrhunderts schätze ich um 150 Bücher, die in dieser Bibliography eingetragen sind.

54 Mennonite Bibliography, Bd. 1, S. 295–304.

55 Piet Visser, Aspects of Social Criticism and Cultural Assimilation. The Mennonite Image in Literature and Self-Criticism of Literary Mennonites, in: A. Hamilton, S. Voolstra und P. Visser (Hg.): From Martyr to Muppy (wie Anm. 6), S. 67–82, bes. S. 82, ebenso Marijke Spies: Mennonites and Literature in the Seventeenth Century, in: ebd., S. 83–98.

56 Ernst Hamm: Marginal and Modern, Mainstream and Scientific. Mennonites and Experimental Philosophy in the Dutch Republic, in: M. Jantzen, M. Sprunger und J. Thiesen (Hg.): European Mennonites (wie Anm. 29), S. 91–107; Ernst Hamm: Science and

haben wir auch ein besseres Verständnis für die Bedeutung erhalten, die die bildenden Künste im Leben der niederländischen Täufer einnahmen.[57] Gelegentlich gingen naturwissenschaftliche und künstlerische Interessen Hand in Hand, wie auf dem Gebiet der Botanik und Anatomie etwa, Forschungen, die exakte Illustrationen erforderlich machten. Kartographie ist ein anderes Beispiel, das mathematische sowie künstlerische Präzision erwartete und von Männern mit täuferischem Hintergrund praktiziert wurde – wie Willem Jansz Blaeu (1571 – 1638) und Jacob Aertz Colom (1599 – 1678).

Täuferisches Engagement im religiösen, politischen, literarischen und wissenschaftlichen Leben während der niederländischen Republik brachte die Mennoniten in eine gute Position, aktiv in die intellektuellen und philosophischen Bewegungen, gewöhnlich als „Aufklärung" bezeichnet, verwickelt zu werden. Im *Dictionary of Seventeenth- and Eighteenth-Century Dutch Philosophers* gibt es Eintragungen von Biographien mindestens zwanzig Denker, die enge Beziehungen zu täuferischen Gemeinden oder Familien unterhielten.[58] Diese Männer (und eine Frau) lebten in einer unterschiedlichen und aufregenden kosmopolitischen Ideenwelt. Zwei der herausragenden Philosophen der Aufklärung im 17. Jahrhundert, René Descartes und Baruch Spinoza,

---

Mennonites in the Dutch Enlightenment, in: Conrad Grebel Review 30:1, 2012, S. 4–51; und Ernst Hamm: Mennonite Centres of Accumulation. Martyrs and Instruments, in: Lissa Roberts (Hg.), Centres and Cycles of Accumulation in and around the Netherlands during the Early Modern Period, Wien und Berlin 2011, S. 205–230.

57 Nina Schroeder: Art and Heterodoxy in the Dutch Enlightenment. Arnold Houbraken: The Flemish Mennonites, and Religious Difference in *The Great Theatre of Nederlandish Painters and Paintresses*, in: Church History and Religious Culture 101:2–3, 2021, S. 324–356; Nina Schroeder: Das frühe Täufertum im Kunst und Bildkultur während der Niederländischen Republik (1581–1795), in: Mennonitische Geschichtsblätter 77, 2020, S. 45–74; und Nina Schroeder: Heretics and Martyrs. Picturing Early Anabaptism in Visual Culture in the Dutch Republic (PhD Diss., Queen's University, Kingston, Ont., Canada, 2018).

58 Wiep van Bunge, u.a. (Hg.): The Dictionary of Seventeenth- and Eighteenth-Century Dutch Philosophers, 2 Bde., Bristol 2003. Ich zähle Balling, Bontekoe, van Dale**, Glazemaker, Hulshoff, Jelles, ten Kate*, Kinckhuyzen, Luyken*, Neufville, Ostens, Plockhoy, Rabus**, Rieuwertsz, Schagen*, Stinstra*, Tirion, Verwer**, de Volder, und Wagenaar**. Cornelis Jacobsz Drebbel habe ich nicht mitgezählt, doch sein Name könnte auf diese Liste gehören. Die Namen mit der Markierung "*" befinden sich auch auf Piet Vissers Liste niederländischer Täuferautoren und Dichter; Piet Visser: Aspects of Social Criticism, in: A. Hamilton, S. Voolstra, und P. Visser (Hg.): From Martyr to Muppy (wie Anm. 6). Die Namen mit der Markierung "**" befinden sich auch auf der Liste Anton van der Lems, die niederländische Täuferhistoriker bis 1800 verzeichnet; Anton van der Lem: Men of Principle, in: A. Hamilton, S. Voolstra und P. Visser (Hg.): From Martyr to Muppy (wie Anm. 6). Neufville ist die einzige Frau auf der Liste; es sollten sicherlich mehr sein.

waren hauptsächlich in der niederländischen Republik tätig, und Täufer spielten aktive, ja, sogar tragende Rollen in den Netzwerken, die mit diesen Philosophen verbunden waren. So waren Spinozas wichtigster Verleger, Jan Rieuwertsz Sr. (ca. 1617 – 1687), und sein hauptsächlicher Übersetzer aus dem Lateinischen, Jan Hendrik Glazemaker (1619/20 – 1682), beispielsweise beide Mitglieder der Lammistischen Gemeinde in Amsterdam (s. die dritte Vignette). Je genauer wir ihre publizistischen Aktivitäten in Augenschein nehmen, desto mehr erfahren wir über ihre komplexe Welt der Ideen. Diese täuferischen Denker engagierten sich für täuferische Ideen, beschränkten sich aber nicht darauf. 1672, dem Jahr, in dem er Spinozas *Tractatus Theologico-Politicus* (eines der berühmtesten Bücher des 17. Jahrhunderts) noch einmal anonym herausbrachte, veröffentlichte Rieuwertsz auch die Neuausgabe eines Katechismus von Reynier Wybrantsz (1573 – 1645) aus dem Jahr 1640, die Gesamtausgabe der theologischen Werke Dirck Rafaelsz Camphuysens (ca. 1586 – 1626), eines von vielen Mennoniten bevorzugten Schriftstellers und Dichters, eine Studie zur Botanik von Abraham Munting (1626 – 1683), eine Cartesianische Untersuchung zur Algebra von Abraham de Graaf (1635 – 1717 ?) und eine philosophische Erzählung des mittelalterlichen Muslims aus Andalusien Ibn Tufayl.[59]

Manche Leser mochten wohl vermuten, dass Rieuwertszs eklektische Mischung publizistischer Projekte aus dem Jahr 1672 nur für eher „liberal" eingestellte Täufer typisch gewesen sei. Doch wir sollten mit solchen Zuschreibungen vorsichtig sein. Im 17. und 18. Jahrhundert hatten niederländische Täufer verschiedener Richtungen sehr unterschiedliche Interessen und trugen zum religiösen, künstlerischen, literarischen, politischen, philosophischen und wissenschaftlichen Leben in der niederländischen Republik bei. Zu den Mitgliedern der „konservativen" oder traditionellen Mennonitengemeinden, die auf diesen Feldern aktiv waren, zählten auch der Harte Friese Pieter Jansz Twisck[60] und Jan Jansz Deutel (gest. ca. 1652), der Alte Flame Karel van Mander (1548 – 1606)

59 Mehr über Rieuwertsz, s. Piet Visser: "Blasphemous and Pernicious". The Role of Printers and Booksellers in the Spread of Dissident Religious and Philosophical Ideas in the Netherlands in the Second Half of the Seventeenth Century, in: Quaerendo 26, 1996, S. 303–326; und Michael Driedger: Spinoza and the Boundary Zones of Religious Interaction, in: The Conrad Grebel Review 25:3, 2007, S. 21–28. Über Glazemaker, s. M. Keyser: Glazemaker, 1682-1982. Catalogus bij een tentoonstelling over de vertaler Jan Hendriksz Glazemaker, Amsterdam 1982; und F. Akkerman: J.H. Glazemaker, an Early Translator of Spinoza, in: C. de Deugd (Hg.): Spinoza's Political and Theological Thought, Amsterdam 1984, S. 23–29.

60 Zu Twisck s. Anm. 50 und 51.

und der Sonnist Lambert Bidloo (1638 – 1724).[61] Neben dem Lammisten Rieuwertsz war einer der vielen angesehenen täuferischen Verleger in der niederländischen Republik Frans Houttuyn (ca. 1719 – 1765). Neben seinem Dienst als Laienprediger in Amsterdams konservativer Friesischen Gemeinde „Arke Noah" war Houttuyn Verleger und Buchhändler in einem Buchladen, der sich nach Europas berühmtestem Wissenschaftsphilosophen Isaac Newton nannte.[62] In den 1790er Jahren hatte ein Gesangbuch der konservativen Sonnisten mehr aufklärerische Inhalte als das Gesangbuch der spiritualistischen Lammisten.[63] Die idealtypische Grenze, die verschiedene Täufergruppen voneinander trennte, war nicht eindeutig festgelegt. Das deutet an, dass kulturelle Eleganz und Gedankenfreiheit mit dogmatischer Rechtgläubigkeit einhergehen konnten.[64] Darüber hinaus: Die idealtypische Grenze, die die Täufer von der nicht-täuferischen Welt trennte, war auch nicht eindeutig festgelegt. Das deutet an, dass sowohl der täuferische Einfluss auf ihre Umwelt als auch der Einfluss der Umwelt auf die Täufer groß war. Sogar mit ihren nonkonformistischen Praktiken waren die Täufer sowohl in der Welt der niederländischen Republik als auch von ihr.

7. Ausblick: Täuferische Identitäten in der frühen Zeit der Aufklärung

An diesem Punkt sollte vorerst innegehalten werden. Es dürfte den Leserinnen und Lesern klar geworden sein, dass dieser Essay nicht die ganze Geschichte der Täufer im langen 17. Jahrhundert behandeln konnte. Ich habe mich vielmehr auf die täuferische Geschichte des Buches in den Niederlanden konzentriert. Die Folge ist, dass sich täuferische Geschichte und täuferische Identität als komplexe Themen erweisen. Die beiden Begriffe im Singular sind ein Problem: eine Geschichte, eine Identität? Schon in einer Region wie der niederländischen Republik war

61 Zu Deutel, van Mander und Bidloo s. S. Zijlstra: Om de ware gemeente (wie Anm. 7), S. 489.

62 Keith L. Sprunger: Frans Houttuyn, Amsterdam Bookseller. Preaching, Publishing, and the Mennonite Enlightenment, in: Mennonite Quarterly Review 78, 2004, S. 165–184. Über einen anderen konservativen niederländischen täuferischen Verleger, der die Aufklärung im 18. Jahrhundert unterstützte, s. Piet Visser: "Redelyke regtzinnigheid". Prolegomena van een onderzoek naar de betekenis van de doopsgezinde leraar, uitgever en vertaler Marten Schagen (1700–1770) voor de "Nederlandse Verlichting", in: Lies Brussee-van der Zee u. a. (Hg.): Balanceren op de smalle weg, Zoetermeer 2002, S. 216–284.

63 Nachweis bei Pieter Post: Geschiedenis van het doopsgezinde kerklied (1793–1973). Van particularism na oecumeniciteit, Hilversum 2010, Kap. 1.

64 Dies ist eine Abänderung der Gedanken Sprungers, die oben angesprochen wurden (s. hier Anm. 33).

es den Täufern unmöglich, sich über eine gemeinsame „Identität" zu verständigen. Warum sollten Historiker trotzdem nach einer einzigen Definition suchen?

Nichts in diesem Essay sollte zu der missverständlichen Annahme führen, dass die Kulturen außerhalb der Niederlande in der frühneuzeitlichen Geschichte der Täufer unwichtig gewesen seien. Ganz im Gegenteil, jede Region hatte ihre eigenen Kulturen. Kulturen, die von anderen kommunikativen Formen geprägt waren als von gedruckten Büchern, konnten für viele Menschen von tiefer Bedeutung gewesen sein – und waren es auch. Diese Bedeutungswelten neigten jedoch dazu, lokal begrenzt zu sein, weil die Kommunikation durch Manuskripte oder mündliche Äußerungen nicht die Vorteile der Reproduktion, Dauer und Verbreitung hatten wie gedruckte Bücher. Arnold Snyder und Alejandro Zorzin haben gezeigt, wie wirkungsvoll Formen der mündlichen Kommunikation im Zeitalter der Reformation sein konnten.[65] Anders als mündliche, von Person zu Person ausgeübte Überzeugungskraft und Propaganda öffneten gedruckte Kommunikationsformen in der frühen Neuzeit neue Gattungen wie kollektive Glaubensbekenntnisse, Martyrologien und Dichtung, Schauspiel, Philosophie, Geschichte, Naturwissenschaft, auch Kunst und mehr. Diese gedruckten Bücher ermöglichten den Täufern auch einen Zugang zu einem mächtigen, internationalen Publikum: der Gelehrtenrepublik.[66]

Eine bedeutsame Zahl niederländischer Täufer nutzte die Chancen, die ihnen diese europäische Gelehrtenrepublik im langen 17. Jahrhundert bot. Sie nahmen an ihr von Anfang an teil und prägten sie aktiv über mehrere Generationen hin. Zwar waren sie als Minderheit nicht im europaweiten Diskurs dominant, aber als Angehörige einer Minderheit arbeiteten viele ihrer Mitglieder hart daran, ihre Stimmen zu Gehör zu bringen. Sie reagierten nicht nur auf die breiteren kulturellen Entwicklungen, sie halfen vielmehr, Einfluss darauf auszuüben, wie sich diese Entwicklungen entfalteten. Weil diese Beiträge aus der Sicht der Kirchengeschichte leicht übersehen werden könnten, sollten die Zugänge

65 Arnold Snyder: Orality, Literacy, and the Study of Anabaptism, in: Mennonite Quarterly Review 65, 1991, S. 371–392. Siehe auch Alejandro Zorzin: Reformation Publishing and Anabaptist Propaganda. Two Contrasting Communication Strategies for the Spread of the Anabaptist Message in the Early Days of the Swiss Brethren, übers. von James M. Stayer, in: Mennonite Quarterly Review 82, 2008, S. 503–516.

66 Die Literatur dazu ist reichhaltig. Ein wichtiger neuerer Beitrag: Manual Llano und Dirk van Miert: The "Province" of the Dutch Republic in the International Republic of Letters, in: Renaissance Studies 36, 2022, S. 163–184.

der Forschung zu den Täufern der Frühen Neuzeit um die Geschichte des Drucks, der Kommunikation und der Kultur ergänzt werden.

Wie haben sich niederländische Täufer von der Radikalität des 16. Jahrhunderts und dem Separatismus zum späteren frühneuzeitlichen Kosmopolitismus und dem Engagement in der Kultur der Aufklärung bewegt?[67] Nicht alle Täufer beteiligten sich an diesem Übergang. Einige blieben bei ihren ererbten Traditionen in dem Maße, dass sie die „neuen" kulturellen Trends verneinten oder sich ihnen widersetzten. Es sollte uns jedoch nicht überraschen, dass doch viele diesen Übergang vollzogen. Ein Grund dafür ist, dass Täufer Teil der niederländischen Gesellschaft von den ersten Generationen an waren. Wie die niederländische Gesellschaft über Generationen hin Kriege erlebte, die zu nationaler Unabhängigkeit, rascher Verstädterung und wachsendem Wohlstand führten, glichen sich auch die niederländischen Täufer wie ihre Mitbürger in der Republik diesen Entwicklungen an.[68] Angehörige einer jeden neuen Generation mussten ihren ererbten Traditionen (täuferischen, niederländischen und wohl noch anderen) einen Sinn verleihen und eigene Wege finden, in ihrer Welt zu leben und ihren Beitrag zu dieser Welt zu leisten. Das Ergebnis des normalen Generationswechsels ist, dass das Täufertum (das seit den 1520er Jahren bunt und im Werden war[69]), bunt und im Werden blieb und in das Zeitalter der Aufklärung hineinwuchs – eine Ära, die es mitzugestalten half.

Prof. Dr. Michael Driedger lehrt Geschichte an der Brock University in St. Catharines, Ontario, Kanada. 1996 wurde er mit einer Dissertation „Obedient Heretics: Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the Confessional Age" (veröffentlicht 2002) an der Queen's University in Kingston, Ontario, Kanada, promoviert.

67 Dazu, besonder zu Spiritualismus und Täufertum, s. Michael Driedger and Gary K. Waite: From "the Radical Reformation" to "the Radical Enlightenment"? The Specter and Complexities of Spiritualism in Early Modern England, Germany, and the Low Countries, in: Church History and Religious Culture 101, 2021, S. 135–166; dieser Essay ist die Einleitung zu einer Sonderausgabe von *Church History and Religious Culture* zu Spiritualismus im frühneuzeitlichen Europa. Spiritualismus war ein fundamentaler Aspekt täuferischer Kulturen von ihren frühesten Jahren an.

68 Piet Visser hat einen Prozess mit vier Stadien des Wandels täuferischen Engagements von den 1570er Jahren bis zum Ende des der niederländischen Republik in den 1790er Jahren entworfen: Piet Visser: Enlightened Dutch Mennonitism (wie Anm. 14), besonders S. 373–375. Er bezeichnet diesen Wandlungsprozess als „Assimilation". Ich bin mir nicht sicher, ob dies der beste Begriff ist, doch das ist ein Thema für ein anderes Mal.

69 Vgl. A. von Schlachta, 1525 – das Jahr (wie Anm. 9).

Eine deutsche Version der Dissertation erschien 2001 gekürzt und popularisiert in der Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins unter dem Titel „Zuflucht und Koexistenz – 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona." Er ist Autor und Mitherausgeber von Sammelwerken zur Täufergeschichte. Zusammen mit Gary Waite arbeitet er an dem Forschungsprojekt „Amsterdamnified" (2015–2023), das die kulturelle und politische Rolle des Spiritualismus von der Reformation bis zur Aufklärung untersucht.

Aus dem Englischen übersetzt von Hans-Jürgen Goertz

Mary S. Sprunger

In der Stadt und von der Stadt: Die Täufer in der Wirtschaftsgeschichte des Goldenen Zeitalters der Niederlande. Ein Gegenentwurf zum agrarisch geprägten Mennonitentum.

Anders als viele agrarisch orientierte Mennoniten in Europa und Nordamerika waren die Taufgesinnten in der Niederländischen Republik weitgehend städtisch geprägt. Die Auswanderung aus Flandern und anderswo war eher eine Bewegung von Stadt zu Stadt als ein Urbanisationsprozess. Die Biographien waterländischer Mennoniten, die ab 1578, nach der Gewährung der Glaubensfreiheit, in Amsterdam als Schiffseigner und -bauer, Seidenfabrikanten, Goldschmiede und internationale Kaufleute tätig waren, veranschaulichen den täuferischen Beitrag zum wirtschaftlichen Aufschwung. Ihre geografische und soziale Mobilität, ihre Führungsrolle in den Zünften und ihre vielseitigen Investitionen machten sie zu typischen niederländischen Unternehmern. Dennoch hielten sie durch Taufe, Wohltätigkeit, Heiraten innerhalb der eigenen Gruppe, durch täuferische Glaubensauffassungen und täuferische Praxis am Mennonitentum fest.

Nur wenige Jahre nach Beginn des 17. Jahrhunderts, zwei Generationen nach Menno Simons und eine Generation nach dem Beginn der religiösen Toleranz in Holland, besuchte Jan Jansz Vreland das Haus von Jelmer Sieuwertsz „auf der Mauer", das am Amsterdamer Hafen lag. Er kaufte dort 21 Lotterielose. Mit der Lotterie von 1606 sollte Geld für ein städtisches Altenheim im nahegelegenen Haarlem gesammelt werden. Später wurden über mehrere Monate hinweg jeden Tag mit großem Tamtam Lose gezogen, und die Glücklichen gewannen Preise wie z. B. einen Silberlöffel. Jeder, der ein Los kaufte, dichtete einen Reim, den der Sammler zusammen mit dem Kauf notierte. Vrelands Reim lautete: „Ich habe geholfen, Muskatnuss aus Ostindien zu holen, und ich bin bereit, das Gewinnerlos mit einem Schilling zu bezahlen." Sein Vater, Jan Pietersz Vreland, hatte drei Jahre zuvor mit einer Summe von 600 Gulden

zu den Gründungsinvestoren der Niederländischen Ostindien-Kompanie (Vereenigde Oostindische Compagnie, VOC) gehört.[1]

Ein weiterer Sammler, der im neueren Teil der Stadt lebte, war der Lotterie-Einnehmer Lambert Cornelisz Schouten, der aus einer sehr reichen Brauerfamilie in Weesp, 17 km südöstlich von Amsterdam, stammte, wo er in späteren Jahren 17 Mal als Bürgermeister diente.[2] Er verkaufte Lose unter anderem an Einwanderer aus Antwerpen in Flandern, Religions- und Wirtschaftsflüchtlinge wie Albert Verspeck, der die doppelte Anzahl von Losen kaufte, und an den Schlosser Mattheus Jansz Keyser. Der Reim des letzteren verrät eine materialistische, aber vielleicht auch realistische Lebensauffassung: „Spare und knausere/ wenn du etwas wert sein willst/ denn wer mit wenig alt wird/ könnte es bereuen, gelebt zu haben."[3] In einer nahe gelegenen Straße im Herzen der Stadt, dem Neuen Deich, verkaufte ein anderer Sammler, Hendrick Jansz „int Vossien" (im Haus, das den Namen „Kleiner Fuchs" trug), Lose an Freunde, Familienangehörige, Nachbarn und auswärtige Kunden aus den Küstenregionen um Terschelling, Enkhuizen und Stavoren, die geschäftlich in der Hafenstadt Amsterdam zu tun hatten. Dieser Reim im Sammelbuch von Vos fängt den Geist der Niederländischen Republik ein: „Ob sie nun protestantisch, mennonitisch oder katholisch sind, jeder füllt gierig seine eigene Kasse".[4] In den Niederlanden kursierten Variationen dieses Spruchs, die den religiösen Pluralismus und das niederländische Bestreben, Profit über alles andere zu stellen, bestätigen – eine damals übliche Beobachtung.

1 „Noten moscaeten hebbe ick wt oost yndien hwlpen haelen/ het hogte loot sowed ick garne met een schellenck bytaelen." Ijan Ijansen Vreelant: Noord Hollands Archief (NHA), Haaarlem, Particular Archive (PA) 3295 Oudemannenhuis te Haarlem, Nr. 4: Lijsten van de loten voor de loterij verkocht, 1606: Amsterdam Registers 1–70, (Register 8, Jelmer Sijevertss), S. 55.

2 Willem Stuve: De Doopsgezinden tussen Eem en Vecht, in: Geuzen en papen: Katholiek en Protestant tussen Vecht en Eem 1550–1800, hg. von Hendrik Michielse, Jan Out und Gerrit Schutte, Hilversum 2013, S. 97.

3 „Spaert en gaert/so wort gij liefen waert/ want die out wort en niet en heeft/die mach wel rouwen dat hij left", Matheus Jansz Caijser. NHA PA 3295 Nr. 5, Lijsten van de loten voor de loterij verkocht: Amsterdam, S. 71–150 (Register 115, Lambert Cornelisoon Schouten), S. 272; zu Aelbert Verspeck s. S. 273.

4 „Tsij gues [sic], menist, oft papist, ellick Raept in sijn eygehn kist", Pieter Janssen Sieuwertsz. NHA PA 3295 Nr. 4 (Register 53, Hendrick Jansen Vosgen) S. 362. Ich bin Piet Visser zu Dank verpflichtet, der meine Übersetzung dieses Verses verbessert hat.

„Ob sie nun protestantisch, mennonitisch oder katholisch sind, jeder füllt gierig seine eigene Kasse"

Alle diese oben genannten Männer waren, wie ihre Teilnahme an der Lotterie zeigt, in das bürgerliche und soziale Leben vor Ort eingebunden; alle trafen bei ihren täglichen Geschäften in Amsterdam, dem Zentrum eines wachsenden Handelsimperiums, auf Menschen unterschiedlicher sozialer Schichten, Religionen und Herkunftsorte; alle nutzten die Vorteile der raschen wirtschaftlichen Expansion in der Niederländischen Republik; und alle waren aktive Mitglieder derselben mennonitischen Gemeinde, der Gemeinde am Turm („Bij den Toren"), benannt nach einem alten Stadttor. Vrelands Vater und Verspeck waren tatsächlich Kirchenführer.[5] Diese Mennoniten waren zwar dem Glauben ihrer Minderheit zutiefst verbunden, aber dennoch durch und durch städtisch geprägt und gut in die geschäftige, kosmopolitische Gesellschaft integriert, in der sie bereits seit Beginn des 17. Jahrhunderts lebten.

So war zum Beispiel der oben erwähnte erste Lotterieeinnehmer, Jelmer Sieuwertsz, ein Schiffsführer (*Schipper*) auf der Route nach Königsberg, als er 1591 mit 20 Jahren in Amsterdam heiratete.[6] Er stammte von der westfriesischen Insel Terschelling (er und seine Nachkommen sollten später den Familiennamen van der Schelling oder Schellinger annehmen). In den folgenden Jahren wurde er Geschäftsmann, Reeder und Schiffsbauer und investierte unter anderem in Schiffsanteile und Grundstücke, die er im Zuge der Expansion der Stadt kaufte und verkaufte. So erwarb er zum Beispiel zwischen 1610 und 1612 mindestens drei Grundstücke auf der künstlichen Insel Rapenburg, mit der die Stadt Platz für Werften schaffen wollte, und wo er seine eigene Werft hatte. Einen Teil dieses Landes, ein unbebautes Grundstück, verkaufte er 17 Jahre später an die Westindische Handelsgesellschaft.[7] Wie es für einen Geschäftsmann im Seehandel typisch war, musste er mit Risiken umge-

5 Vreland war vor 1612 Diakon; Verspeck war ein langjähriger Ältester der Waterländer und einer der fünf Männer, die das früheste Glaubensbekenntnis der Waterländer (1577) verfassten. Stadsarchief Amsterdam (SAA) PA 1120: Archief van Verenigde Doopsgezinde Gemeente van Amsterdam en rechtsvoorganers, Nr. 117: Reynier Wybrandtsz: Memoriael A. Register met aantekeningen over de lidmaten, lijsten van gedoopten en enkele andere aantekningen (1612–41) Fol. 1r (17. Jan. 1612); Nanne van der Zijp: Verspeck, Albert, in: Mennonite Encyclopedia (ME) 4, 1959. Wenn nicht anders vermerkt, stammen alle archivalischen Quellen aus dem SAA.

6 Tauf-, Heirat- und Begräbnisbücher (doop-, trouw- en begraafboeken, oder DTB) 406/97, 9. Nov. 1591. Er heiratete Trijntje Everts aus Staveren.

7 PA 5062: Kwijtscheldingsregister (KWS) Nr. 21/111 (4. Sept.1610) und 162 (22. Dez. 1610); 22/242 (24. Jan. 1612); 26/96 (12. Feb. 1618); 33/113 (26. Apr. 1627).

hen. Einmal wurde ein Schiff, das ihm gehörte, von Piraten gekapert, als es Waren von Danzig nach Porto transportierte (Jelmer selbst war nicht auf dem Schiff). Zwei Jahre später eroberte ein Kapitän Quast das Schiff an der nordafrikanischen „Barbarenküste" zurück und brachte es nach Hoorn. Über die Besatzung ist nichts bekannt. In der Regel verkauften die gefürchteten Piraten jeden, der in Nordafrika gefangen genommen wurde, als Sklaven, es sei denn, Familie oder Freunde konnten ein Lösegeld für die Freilassung zahlen.[8]

Jelmer stammte aus einer Doperse-Familie auf Terschelling – dank der Evangelisation von Leenaert Bouwens gab es im späten 16. Jahrhundert mehrere mennonitische Gemeinden auf der Insel – und sein mennonitischer Onkel, wie er ein *Schipper*, war ebenfalls nach Amsterdam gezogen.[9] Es ist daher seltsam, dass Jelmer seine Heirat in das reformierte Kirchenbuch in Amsterdam eintragen ließ, da die Mennoniten ihre Aufgebote immer im Rathaus ausschreiben ließen und in ihren eigenen Kirchen heirateten. Zur Zeit der Lotterie, 15 Jahre später, zahlte Jelmer jedoch erhebliche Beträge an die Waterländer Gemeinde „Bij den Toren" (z. B. 75 Gulden im Jahr – mehr als er für einen seiner Schiffsanteile zahlte), und viele seiner Familienangehörigen und andere Mitarbeiter waren Waterländer Segelmacher, Seilmacher und Schiffsbauer.[10] Einige von Jelmers Nachkommen heirateten andere prominente Waterländer Mennoniten und gehörten weiterhin der mennonitischen Gemeinschaft an. So heiratete ein Enkel eine Tochter des Predigers und Seidenhändlers Cornelis Claesz Anslo und dessen Frau Aeltie Gerrits Schouten, die von Rembrandt gemalt wurden (1641).[11] Die Geschichte von Jelmer Sieuwertsz ist ein typisches frühes Beispiel für geografische Mobilität und sozialen Aufstieg und zeigt eine enge Verflechtung mit der vom Seehandel geprägten Wirtschaft der Stadt. Nur ein Jahrzehnt nach der Verankerung der religiösen Toleranz in der Niederländischen

8 PA 5075: Notarial Archief Amsterdam (fortan NAA) Nr. 437, S. 216 (2. Juni 1621).

9 Nanne van der Zijpp: Terschelling (Friesland, Netherlands), in: ME, 4, 1959.

10 PA 1120 Nr. 140: Kasboek, Fol. 4 (Nov. 1605); Fol. 15 (Nov. 1606). Er kaufte Schiffsanteile in KWS 923/20–21 (12. Feb. 1613).

11 Hilfreiche Informationen über die Familie van der Schelling findet man bei Rob Boom: Genealogie Schellinger/van der Schelling(h), https://oudstaveren.nl/Genealogie/Genealogie%20Schellinger.pdf, Zugriff am 3. Juli 2022. Steffen Schellinger heiratete Hillegond Anslo, DTB 677/196 (17 Mar 1644). Laut van der Zijpp, in: Schellinger, ME 4, 1959, wuren einige Mitglieder der Familie Schellinger von den Mährischen Brüdern beeinflusst und halfen bei der Gründung einer Siedlung der Herrnhuter in der Nähe von Utrecht.

Republik segelte Jelmer, obwohl er Mennonit war, an die Ostsee und investierte in der aufstrebendsten Stadt Europas in Land und Schiffe.

Der Mythos von den agrarisch geprägten mennonitischen Gemeinschaften

Dieser Grad an sozialer und wirtschaftlicher Integration in ein kosmopolitisches Milieu bereits im späten 16. Jahrhundert steht in krassem Gegensatz zu den agrarisch geprägten mennonitischen Gemeinschaften in der Schweiz, im Elsass, in der Pfalz, in Polen/Preußen und in den relativ eigenständigen Kolonien im Russischen Reich. Da dies die Regionen waren, aus denen sich die verschiedenen Migrationen nach Nordamerika speisten, ist es nicht überraschend, dass auch dort eine ländliche Orientierung die Norm war und zuweilen als Teil der konfessionellen Identität und sogar als Kern dessen gefeiert wurde, was es bedeutete, ein treuer Mennonit zu sein. Das Leben in homogenen landwirtschaftlichen Gemeinschaften, in denen Wirtschaft, Bildung, gegenseitige Hilfe und soziale Beziehungen vom „Weg des Kreuzes" geprägt waren, schien der beste Weg, täuferische Prinzipien zu bewahren.[12] Sowohl die „alten" Mennoniten schweizerischer Abstammung als auch die „russischen" Mennoniten im Mittleren Westen der USA und Kanadas sowie in den Plains waren agrarisch geprägt und verfügten über Abgrenzungsmerkmale („schlichte" Kleidung für erstere und deutsche und niederdeutsche Sprache für letztere), die Eheschließungen innerhalb der Glaubensgemeinschaft, die Abgrenzung von „der Welt" und das Gefühl, ein eigenständiges Volk zu sein (mit erkennbaren Namen wie Yoder, Jantzen oder Wiebe, je nach Migrationsstrom), bis weit über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinaus stärkten.[13] Das hat sich natürlich geändert, und zwar nicht unbemerkt. In den 1960er Jahren und darüber hinaus äußerten sich manche besorgt über die zunehmende Verstädterung der Mennoniten in den Vereinigten Staaten und insbesondere in Kanada. Während 1972 ein Drittel der nordamerikanischen Mennoniten „städtisch" war, also in Städten mit 2.500 oder mehr Einwohnern

12 Rodney Sawatzky hat dies „the rural community movement" genannt. R. Sawatzky: History and Ideology. American Mennonite Identity Definition Through History , Kitchener, Ont., 2005, S. 117.

13 Für eine Analyse der Migrationsstroms s. James Juhnke: Mennonite History and Self-Understanding: North American Mennonitism as a Bipolar Mosaic, in: Calvin W. Redekop und Samuel J. Steiner (Hg.): Mennonite Identity: Historical and Contemporary Perspectives, Lanham, MD, 1988, S. 83–99.

lebte, war dieser Anteil bis 1989 auf etwa die Hälfte angestiegen.[14] Im Jahr 2006 ergab eine Statistik über die Mennoniten in den USA, dass die Zahl derer, die auf Farmen leben, zwischen 1972 und 2006 von 36% auf 12% gesunken war (wobei nur 8% tatsächlich Landwirtschaft als Beruf ausübten), obwohl 40% auf Farmen aufgewachsen waren. Immer noch leben weniger als 10% in Großstädten über 250.000 Einwohnern.[15] Besonders stark war der Urbanisationsprozess in Kanada, wo bis 1989 75% der Mennoniten aus den Plains in die Städte gezogen waren. Ein Beispiel: Mennoniten aus den umliegenden ländlichen Gemeinden, die nach Winnipeg, Manitoba, gezogen waren, gründeten dort um 1988 47 verschiedene Kirchen.[16] Man beachte, dass diese Statistiken keine Amischen, Old-Order-Mennoniten, Hutterer oder andere „einfache" Täufergruppen enthalten, die weitgehend auf dem Land geblieben sind.

Einer dieser Umsiedler nach Winnipeg war der Soziologe Leo Driedger, der den größten Teil seiner beruflichen Laufbahn dem Studium der mennonitischen Urbanisierung gewidmet hat. Ich lernte Driedger 1992 während eines Weiterbildungskurses kennen, der von der Amsterdamer Sommeruniversität zum Thema „Mennoniten in den Niederlanden: Vom Märtyrer zum Muppy (Mennonite Urban Professional People)" veranstaltet worden war. Der einwöchige Kurs mit Besichtigungen, Abendessen und Vorträgen verschiedener Wissenschaftler zu sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Themen beleuchtete die Assimilation der Mennoniten in den Niederlanden.[17] Driedger diskutierte engagiert darüber, ob die holländische Erfahrung etwas mit dem zu tun haben könnte, was zu dieser Zeit mit kanadischen und amerikanischen Mennoniten geschah. Er benutzte gerne die Metapher einer „Kehrtwende": „Der mennonitische Verstädterungsprozess der letzten fünf Jahrhunderte ist insofern U-förmig, als er im 16. Jahrhundert in den Städten begann, sich im 18. Jahrhundert weitgehend dem ländlichen Raum zuwandte (außer in Amsterdam) und im 20. Jahrhundert wieder in die Städte zurückkehrte." Er wies darauf hin, dass das Leben in der Stadt und Mennonitsein sich weder in der Geschichte ausgeschlossen haben

14 J. Howard Kauffman und Leo Driedger: The Mennonite Mosaic. Identity and Modernization, Scottdale, PA, 1991, S. 35 f.

15 Conrad L. Kanagy: Road Signs for the Journey. A Profile of Mennonite Church USA, Scottdale, PA, 2007, S. 58 f.

16 Leo Driedger: Mennonites in the Global Village, Toronto 2000, S. 37.

17 Alastair Hamilton, Sjouke Voolstra und Piet Visser (Hg.): From Martyr to Muppy. A Historical Introduction to Cultural Assimilation Processes of a Religious Minority in the Netherlands: The Mennonites, Amsterdam, 1994.

noch heute ausschließen. „Der ländliche Mythos, dass Mennoniten nur Bauern sind, verblasst schnell. Die frühen und die heutigen Mennoniten waren und sind sowohl ländlich als auch städtisch."[18] Driedger verglich Winnipeg in seinem Buch *Mennonites in Winnipeg* (1990) mit Amsterdam.[19]

Wie Driedger feststellte, haben die niederländischen Mennoniten diese Kehrtwende nie vollzogen. Sie waren von Anfang an städtisch und blieben es auch. Bereits 1968 stellte Cornelius Krahn, Historiker des niederländischen Täufertums und Bibliothekar am Bethel College in Kansas, auf einer Konferenz über die mennonitische Verstädterung in Kanada fest, dass es in den ersten Jahrzehnten etwa 5.000 Täufer in Amsterdam gab. Wenn man die städtischen Mennoniten in Nordwestdeutschland (Hamburg-Altona, Krefeld) und Westpreußen (Danzig) mit einbeziehe,[20] so könne man feststellen: „Die Verstädterung unter den Mennoniten der nördlichen Küstenregionen ist so alt wie das Mennonitentum selbst. (…) Während Menno Simons selbst aus dem ländlichen Friesland hervorging, diente er gleichwohl den Mennoniten in vielen städtischen Zentren des 16. Jahrhunderts."[21] Detaillierte Informationen über den wirtschaftlichen Status und die Tätigkeiten der Täufer im 16. Jahrhundert sind jedoch aus der Zeit Mennos und der Verfolgung rar. Die Daten

18 Leo Driedger: Mennonites in Conflict, in: Studies in Religion and Society, Bd. 19, Lewiston, NY und Queenston, Ont., 1988. S. 93 ff., stellte er fest, dass sich die kanadischen Mennoniten schneller urbanisierten als die Mennoniten in den USA. Dies führte er zum Teil auf die Wurzeln der „russischen" Mennoniten zurück, die die mennonitische Demographie in Kanada dominieren, auf die Niederlande und auf das küstennahe, kommerzielle Umfeld der niederländischen, norddeutschen und polnisch-preußischen Mennoniten. Während sich die Schweizer Mennoniten unter der Last der Verfolgung in ländliche Gebiete zurückziehen mussten, war dies in den Niederlanden nicht der Fall. Dies galt auch für die mitteleuropäischen Täufer, die dennoch auf dem Land blieben. Ich bin Michael Driedger (nicht verwandt mit Leo) zu Dank verpflichtet, dass er mich auf die Metapher der Kehrtwende hingewiesen hat. Siehe auch Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online (gameo.org): Royden Loewen: Driedger, Leo, https://gameo.org/index.php?title=Driedger,_Leo (1928–2010)

19 Leo Driedger: Mennonites in Winnipeg, Winnipeg und Hillsboro, Kan., 1990. „Jahrhundertelang war Amsterdam das größte mennonitische Stadtzentrum, aber das hat sich geändert" (19.105 Mennoniten in Winnipeg, 9.350 erwachsene Mitglieder), S. vii: „Während Mennoniten in Winnipeg seit mehr als 75 Jahren existieren, haben sie im Vergleich zu den Mennoniten in Amsterdam erst angefangen." (S. 86)

20 Cornelius Krahn: Research on Urban Mennonites, in: Leo Driedger (Hg.): Mennonites in Urban Canada. Proceedings of the 1968 Conference on Urbanization of Mennonites in Canada, University of Manitoba, Winnipeg, nachgedruckt aus Mennonite Life, Oktober 1968, 23, Nr. 4., hier: S. 189–90.

21 Leo Driedger: Mennonites in Conflict (wie Anm. 20), S. 95.

stammen aus Gerichtsakten von verhafteten und verurteilten Täufern, so dass das Bild unvollständig ist. Festhalten lässt sich jedoch, dass weniger als 3% der verurteilten Täufer in den Niederlanden Bauern waren. 9% der verurteilten niederländischen Täufer waren im Handel tätig, während 53% Handwerker in den Bereichen Textilien, Holz, Leder und Metall waren.[22] Schließlich lebten sie in einer städtischen Gesellschaft: 1525 lag der Urbanisierungsgrad in der Provinz Holland bei 44% (bis 1675 stieg er auf 61%).[23] Im Jahr 1562, ein Jahr nach Mennos Tod, gab ein abtrünniger Mennonit die Namen derer preis, von denen er wusste, dass sie aktive Täufer in Amsterdam waren. Die Berufe reichten von Hausangestellten bis zu Barbier-Chirurgen, wobei die meisten in den Reihen der mittleren Handwerker zu finden waren. Die beiden größten Gruppen waren Schiffskapitäne und Schuster, wobei letztere einen wesentlich niedrigeren sozialen Rang hatten als die ersteren.[24]

Amsterdam: Gewissensfreiheit für alle

Vier Jahre später, im Jahr 1566, lehnten sich niederländische Rebellen gegen die spanische Herrschaft auf und lösten damit den Achtzigjährigen Krieg (1568–1648) aus. Amsterdam war eine der letzten Städte in Holland, die sich auf die Seite der protestantischen Rebellen schlug. 1578 vertrieben sie die alten katholischen Herrscherfamilien zusammen mit Nonnen, Mönchen und Priestern aus der Stadt. Dieses Ereignis wird als „Alteratie" (Veränderung) bezeichnet und markierte das Ende der religiösen Verfolgung in der Stadt. Während die südlichen Niederlande (das heutige Belgien) in spanischer Hand blieben, schlossen sich die nördlichen Provinzen 1579 in der Utrechter Union zusammen, die Gewissensfreiheit für alle garantierte. Die Mennoniten beteiligten sich

22 Piet Visser: Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535-1700, in: James M. Stayer und John D. Roth (Hg.): A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700, Leiden, 2007, S. 303–11, hier S. 316; Samme Zijlstra: Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531–1675, Leeuwarden/Hilversum, 2000, S. 254.

23 Jan de Vries und Ad van de Woude: The First Modern Economy: Success, Failure and Perseverance of the Dutch Economy 1500–1815, Cambridge 1997, S. 61.

24 Berufe waren: Knopffabrikant, Holzsäger, Schedekmaker, Schuster (5), Maurer, Dopperknecht (Lehrling oder Knecht, möglicherweise für die Vermessung eines Schiffes), Knecht (Knecht oder Lehrling), Barbier-Chirurg, Kupferschmied (2) und Tochter eines Kupferschmieds, Tuchscherer, Geflügelhändler (hoendercoper), Hausmädchen (2), Schornsteinfeger, Buchhändler, Kürschner, Torfzieher, Tischler (3) , 6 Schiffsführer (drei auf der Route nach Bergen und einer nach Hamburg, andere nicht angegeben), Geschirrmacher (2, Teil eines Webstuhls). A. F. Mellink (Hg.): Amsterdam 1536–1578. Documenta Anabaptistica Neerlandica 2, Leiden 1980, S. 269–271.

wie viele andere auch an der Schaffung des „Goldenen Zeitalters", einer Epoche, in der die winzige Niederländische Republik den europäischen Handel dominierte und ein Reich schuf, das bis nach Asien und Amerika reichte – eine Epoche, deren Erinnerung heute allerdings getrübt wird durch die Grausamkeiten der Kolonialverwaltung und den Sklavenhandel.[25] Ein wichtiger Teil der Geschichte der niederländischen Mennoniten ist, dass sie sich von Beginn der Gewährung der religiösen Toleranz an in einem Aufwärtstrend befanden und auch seit Beginn des niederländischen Wirtschaftsbooms im Handel tätig waren.

Leider sind die Quellen für die Mennoniten für diesen entscheidenden Zeitraum sehr begrenzt. Bis zum 17. Jahrhundert sind keine durchgängigen Mitglieder- und Finanzdaten verfügbar, was bedeutet, dass es nur spärliche anekdotische Belege für die erste Generation nach der Verfolgung gibt, als der Wohlstand der Niederländer allmählich wuchs. Zu der Zeit, als systematischere Aufzeichnungen beginnen, waren viele Mennoniten in der Niederländischen Republik bereits sehr wohlhabende, prominente und anerkannte Mitglieder der Gesellschaft, wie die Lotterie von 1606 zeigt – denn nur sehr vertrauenswürdige Geschäftsleute durften Sammler sein. Die Beispiele in diesem Aufsatz stammen aus meiner prosopographischen Fallstudie über die Amsterdamer Gemeinde „Bij den Toren", die zum Waterländer Zweig der Mennoniten gehörte, der die am wenigsten restriktive Form der Kirchenzucht praktizierte. Die überlieferten Quellen dieser Gemeinde ermöglichen die früheste und vollständigste Untersuchung der städtischen Mennoniten in einem pluralistischen Umfeld überhaupt, mit detaillierten Rechnungsbüchern ab 1605, Tauflisten und Protokollen der Gemeinde und des Leitungsgremiums (z.B. zu Disziplinarangelegenheiten), beide ab 1612. In Verbindung mit den fortlaufenden Aufzeichnungen für Amsterdam (die wichtigsten sind Notariatsakten, Heiratsregister und Immobilienverkäufe) ist es möglich, die sozialen und wirtschaftlichen Erfahrungen unzähliger einzelner Gemeindeglieder und der Gemeinde selbst zu rekonstruieren.[26]

---

25 Die Erforschung der holländischen Mennoniten und des Sklavenhandels im 17. Jahrhundert steht noch am Anfang, obwohl sicherlich einige Mennoniten daran beteiligt waren. Die Hauptausstellung des Rijksmuseums über Sklaverei (2021) unterstreicht ein neues Bewusstsein für die niederländische Rolle in Sklaverei und Kolonialismus.

26 PA 1120.140-5: Kasboeken (1605–68); 117: Reynier Wybrandtsz: „Memoriael A", Register met aantekeningen over de lidmaten, lijsten van gedoopten en enkele andere aantekeningen (1612–1641); 116: Reynier Wybrandstz:„Memoriael B", Notulen van de vergaderingen van de kerkeraad (1612–1660).

Einige Beispiele von frühen Mennoniten und wie sie ihr Geld in Amsterdam verdienten, werden helfen, die fast vollständige Integration der Mennoniten in die Amsterdamer Wirtschaft zu veranschaulichen. Der Blick zurück in die ältesten Quellen ermöglicht einen Einblick in die erste Generation, die in einem toleranten Umfeld lebte. Daher wurden diese Fälle ausgewählt, um diese entscheidende Periode in der niederländischen mennonitischen Geschichte zu beleuchten und zu zeigen, wie die wirtschaftliche Integration in der nächsten Generation weiterging. Neben dem Schiffsreeder Jelmer Sieuwertsz, den wir bereits kennengelernt haben, werden wir einen Seidenhändler, einen Goldschmied und einen Importeur/Exporteur treffen. Unterwegs werden wir auch einigen armen mennonitischen Familien begegnen. Sie sind ein wichtiger und oft unbeachteter Teil der mennonitischen Geschichte des Goldenen Zeitalters in den Niederlanden.

Gilbert de Flines: erfolgreicher eingewanderter Seidenhändler

Der sichtbarste Beruf der Amsterdamer Mennoniten aus dem Goldenen Zeitalter ist der des Tuchhändlers. Zwei von ihnen sind auf Gemälden von Rembrandt zu sehen: Cornelis Claesz Anslo (auch ein Waterländer Prediger) in dem oben erwähnten berühmten Doppelporträt und Volckert Jansz, ein Mitglied des Zweigs der altfriesischen Mennoniten, in dem weltberühmten Gemälde „Staalmeesters" (1662).

Unzählige andere Mennoniten waren in der Textilindustrie und im Handel tätig, nicht nur in Amsterdam, sondern auch in Haarlem. Ein frühes Beispiel für einen äußerst erfolgreichen Seidenhersteller und -händler ist Guilbert oder Gilbert de Flines, dessen Nachkommen bis weit ins 18. Jahrhundert hinein erfolgreich waren. Er gehörte zu einer Reihe von Einwanderern aus den südlichen Niederlanden, die dafür verantwortlich waren, dass die Seidenproduktion zu einem wichtigen Bestandteil der Amsterdamer Wirtschaft wurde. Haarlem und Amsterdam wurden zu den größten Zentren der Seidenweberei in der Niederländischen Republik, die weitgehend von Mennoniten beherrscht wurde.[27]

De Flines zog mit seiner Familie 1583 von Antwerpen nach Amsterdam, obwohl er laut seinem Lotteriekauf von 1606 in Wattrelos (heute

27 Einen exzellenten Überblick über die Seidenindustrie in Amsterdam und Haarlem gibt Sjoukje Colenbrander: Zolang de weefkunst bloeit: zijdeweverijen in Amsterdam en Haarlem, 1585–1750: Diss. Universität Amsterdam, 22. April 2010. UvA-DARE: https://dare.uva.nl/search?identifier=1ea85381-c59a-4185-8bf1-118ac32cce5a

Rembrandt van Rijn: Staalmeesters. Das Gemälde aus dem Jahr 1662 zeigt die Vorsteher der Amsterdamer Tuchmacherzunft, die um einen Tisch mit einem aufgeschlagenen Musterbuch versammelt sind. Der mennonitische Tuchhändler Volckert Jansz ist als zweiter von links abgebildet.

in Nordfrankreich) geboren wurde.[28] De Flines profitierte von der protestantischen Wende in Amsterdam: Neben der Erleichterung, die die religiöse Toleranz seiner Familie gebracht haben muss, konnte er sich in der ehemaligen Weberei des Sint-Maria-Kloster niederlassen, da die Nonnen während der „Alteratie" aus der Stadt vertrieben und das Gebäude von der neuen protestantischen Obrigkeit beschlagnahmt worden war. In den folgenden Jahren, insbesondere nach dem Fall von Antwerpen im Jahr 1585, kamen viele weitere flämische Einwanderer nach Amsterdam, die das Wissen über die Herstellung von Textilien aus Seide und Halbseide mitbrachten, wie Rips, Bouretteseide, Armoisin, Satin, Damast, Samt und Caffa.

De Flines gehörte nicht zu den Handwerkern, die die Stoffe verarbeiteten; er finanzierte und überwachte vielmehr die gesamte Produktion von Anfang bis Ende, z. B. den Import der Rohseide (die in den Niederlanden nicht hergestellt werden konnte) aus Frankreich oder Asien, die Verarbeitung der Seide zu farbigem Garn, das Weben und den anschließenden Verkauf der Seide im In- oder Ausland. Gilbert de Flines kam an seinem neuen Wohnort gut zurecht, und seine Kinder konnten vorteilhafte Ehen mit anderen kapitalkräftigen Waterländer Mennoniten

28 NHA PA 3295.5 (Register 110, Hans de Bats) S. 240; Colenbrander (wie Anm. 29), S. 28–29.

schließen.[29] Einwanderer aus dem Süden schlossen sich nicht unbedingt dem so genannten „flämischen" Zweig der Mennoniten an, der die größte Gemeinde in Amsterdam hatte. Die Spaltung, die zu den flämischen und friesischen Zweigen führte, hatte bereits 1567 unter früheren Einwanderern stattgefunden. Das Netz der Waterländer Gemeinden erstreckte sich bis nach Flandern.[30] Gilberts Sohn und Namensvetter folgte ihm in das Textil- und Seidengeschäft. Im Alter von 21 Jahren, im Jahr 1610, gründete der zweite Gilbert de Flines zusammen mit zwei anderen Partnern ein Unternehmen für den Druck verschiedener Stoffe. Er heiratete in eine Patrizierfamilie ein, und sowohl er als auch seine Frau, Anna Cornelis van Grootewal, traten sechs Jahre nach ihrer Hochzeit in die Gemeinde am Turm ein. Im Jahr 1625 nahm Gilbert einen sehr hohen Kredit in Höhe von 2.500 Gulden auf dem Konto der Waterländer Gemeinde auf, das von den Diakonen verwaltet wurde, und zwar zu den üblichen Zinsen von 5%. Bald diente er selbst 20 Jahre lang als Diakon. Im Jahr 1636 schloss er mit zwei anderen Partnern einen Vertrag über den Ankauf der gesamten minderwertigen Seide, die die VOC in die Republik einführte.[31] Bis 1642 betrieben er und sein Sohn 70 Seidenwebstühle. Diese Zahl wurde nur von wenigen anderen Händlern erreicht oder übertroffen, darunter das mennonitische Vater-Sohn-Duo Cornelis Claesz Anslo und dessen Sohn Garbrant, die über erstaunliche 225 Webstühle verfügten. In der Tat dominierten die Mennoniten die Seidenindustrie in Amsterdam. Als 1650 eine neue Seidenfabrik eingerichtet wurde, waren zwei der sechs ersten Obermeister waterländische mennonitische Seidenhändler, Anthonij van Hoeck und Gilbert de Flines.[32]

---

29 Zum Beispiel heiratete Hester de Flines Adriaen Claesz van Zevenbergen im Jahr 1613. In ihrem Testament werden Hesters Bruder Gilbert de Flines II, Pieter Adriaensz Block und Laurens Cornelisz Schouten unter anderem als Vormund genannt. Alle waren prominente Waterländer Mennoniten und Diakone, was die guten Verbindungen der Familie zeigt. NAA 19/Fol. 57, 12. November 1629.

30 Neuere Darstellung der niederländischen mennonitischen Spaltungen s. Troy Osborne: Anabaptists in the Netherlands, in: Brian C. Brewer (Hg.): T&T Clark Handbook of Anabaptism, London 2022, S. 133–150.

31 J. G. van Dillen: Bronnen tot de geschiedenis van het bedrijfsleven en het gildewezen van Amsterdam, Band 1, Den Haag, Akte Nr. 1186; PA 1120 Nr.148: Schuldt-boeck 1620–1646, Fol. 29; PA 1120.117/30v 3. Aug. 1618; DTB 667/6 9. März 1612; Kristof Glamann: Dutch-Asiatic Trade 1620–1740, Den Haag 1981, S. 32.

32 Von den 132 Seidenherstellern, die 1642 in Amsterdam Webstühle betrieben, waren 27% Mennoniten, die jedoch 43% der Webstühle besaßen. Diese Information verdanke ich Ruud Lambour und Sjoukje Colenbrander, die sich auf ein Dokument stützen, in dem die Seidenhersteller und die Anzahl der Webstühle in Amsterdam in den Jahren 1642 und 1643

Die de Flines waren die Kapitäne der Textilbranche. Diejenigen, die tatsächlich spannen, spulten, färbten und woben, gehörten zu einer anderen sozialen Schicht als die wohlhabenden Tuchhändler und Fabrikanten. Einige von ihnen stammten ebenfalls aus Flandern, wie der Caffa-Weber Jelis Saeys aus Antwerpen, aber sie entsprachen nicht dem Profil der wohlhabenden Einwanderer, die dafür bekannt waren, Amsterdam zu Wohlstand zu verhelfen. Als Jelis Saeys durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommen wurde, arbeitete er für den „jungen" Gilbert de Flines und wohnte in einer engen Gasse. Er hatte im Jahr zuvor in der wallonischen Kirche geheiratet. Schließlich lebten er und seine Familie in einem der mennonitischen Almosenhäuser und wurden von den Diakonen unterstützt, obwohl sie während einer Auszeit von den Mennoniten vor Gläubigern geflohen waren und ihre Kinder reformiert getauft wurden.[33] Dies war kein Einzelfall. Es gab auch andere Mitglieder der Waterländer Kirche, die für wohlhabende Glaubensgenossen, sogar Diakone ihrer Kirche, arbeiteten und dennoch Armenhilfe von der Gemeinde benötigten. Dies war z. B. bei dem Weber Jan Jansen so, der für einen anderen de Flines-Mogul, Sybrand, arbeitete. Obwohl er und sein Sohn in ihrer Wohnung in einem der Almosenhäuser der Kirche drei Webstühle betrieben, gab es einfach zu viele Mäuler zu stopfen. Neben der kostenlosen Miete erhielt die zehnköpfige Familie sechzig Körbe Torf pro Jahr, eine doppelte Portion der von den Diakonen im Winter ausgegebenen Lebensmittel, drei Brote pro Woche und gelegentlich Kleidung und Haushaltswäsche.[34] Sybrand war sowohl Arbeitgeber als auch einer der Diakone, die die materielle Hilfe für die Bedürftigen überwachten. Den modernen Leser mag das verwundern – hätte Sybrand nicht einfach einen existenzsichernden Lohn zahlen können? Galt das aber nicht auch für seine Kollegen im Diakonievorstand? Oder wurde einfach erkannt, dass die Akkordarbeit für eine so große Familie nicht ausreichen würde, um über die Runden zu kommen? Immerhin bezeichneten die Diakone Jan Jansen als „slap werker" (als schwachen Arbeiter), und Jelis Saeys, den wir schon kennengelernt haben, hatte mit verschiedenen Problemen zu kämpfen, darunter einmal einer Verletzung, die ihn am Arbeiten hinderte. Wie die Gemeindeleitung über Jelis und seine Frau feststellte, „erbaut das Leben dieser Leute weder

aufgeführt sind, 2. April 1643, in: NHA, restant Enschedé doos 45 II-1953; Colenbrander: S. 32–3, 111 f..

33 PA 1120 Nr.123: Registers (Bij den Toren) met Verzoekn om de doop 1639–56, Fol.11 (13. Dez. 1643); DTB 458/129 2. Aug. 1642. 1658 lebten er und seine Frau in einem Armenhaus der Gemeinde, dem „Backhaus". PA 1120 Nr.136: "Armen-Boeck", Fol. 6v (1. Jan. 1658).

34 PA 1120.136, Fol. 17v (1. Jan. 1658).

die Gemeinde noch stellt es die Ältesten zufrieden".[35] Jelis Saeys und Jan Jansen gehörten zu denjenigen Mennoniten, denen es im Goldenen Zeitalter von Amsterdam nicht gut ging. Zehn bis fünfzehn Prozent der Waterländer in Amsterdam erhielten Armenunterstützung von der Gemeinde; 1658 waren dies 152 Haushalte.[36]

Jacques Martsen: Goldschmied und Diakon

Ein weiteres frühes Beispiel für einen erfolgreichen Amsterdamer Mennoniten ist ein geschickter Handwerker, Jacques Martsen, ein Goldschmied aus Antwerpen. Als er sich später an der Lotterie von 1606 beteiligte, vermerkte er, dass er „wie ein Pilger gewandert" sei, was auf seine Migration hindeutet. Ende April 1578, nur einen Monat vor der Alteratie, wurde er Bürger von Amsterdam.[37] Die Staatsbürgerschaft ermöglichte ihm den Eintritt in die Goldschmiedezunft, und bereits 1583 hatte er eine Führungsposition inne. Im Jahr 1605 stieg er zum Obermeister der Zunft auf. Im Jahr 1585 war Jacques Eigentümer und wurde mit 18 Gulden besteuert. Damit gehörte er zu einer weitaus wohlhabenderen Kategorie als die anderen 14 Goldschmiede der Stadt, die zu dieser Zeit Beträge zwischen einem und sechs Gulden zahlten.[38] Wir kennen seinen frühen religiösen Hintergrund nicht, aber 1606 war er Mitglied der Waterländer und 1612 bereits Diakon.[39] Mennonit zu sein war kein Hindernis für den Eintritt in eine Zunft. Die beiden Söhne

35 PA 1120.116, Fol. 23v (27 Feb. 1653; 28. Aug. 1653); nr. 125: Notitie van gebreckelijke lidmaeten der gemeente 1646–78, Fol. 5 (1. Jan. 1660; kein Datum 1661; April 1662).

36 Mary S. Sprunger: Mennonites and Sectarian Poor Relief in Golden-Age Amsterdam, in: Thomas Max Safley (Hg.): The Reformation of Charity. The Secular and the Religious in Early Modern Poor Relief, Leiden, 2003, S. 137–153, hier S. 146.

37 Jacob Martensz, Goldschmied, PA 5039: Poorterboeken Nr. 71/1 28. Apr. 1578. Es wird weder ein Eid noch ein Versprechen erwähnt. Sein Lotteriespruch (1606) deutet darauf hin, dass er zugewandert war („Jacob die als een Pilgerem heeft Gewandelt", NAH PA 3295.4 (Reg. 29. Jan. Harmensz), S. 197.

38 PA 366: Archief van de Gilden en het Brouwerscollege, Nr. 336: ‚Der overlieden jaarlijckse teeckenboeck'. Opgaaf van dekens en keurmeesters met jaarlijkse merkletter. 1528–1717, Fol. 8v, 12; J. G. van Dillen: Amsterdam in 1585. Het kohier der capitale impositie van 1585, Amsterdam 1941, Fol. 130 N.Z.; über Goldschmiede, S. xxxvii; Bart Reuvekamp: Welfare distribution in Amsterdam at the time of the Capitale Imposition, Masterarbeit, Universität Amsterdam (31. Juli 2018) Masterarbeit file:///C:/Users/user/Downloads/Bart_Reuvekamp_10410309_-_Master thesis_Stadsgeschiedenis_–_Welfare distribution_in_Amsterdam_at the time_of_the_Capita.pdf

39 PA 1120.140, Fol. 15, Nov. 1606; PA 1120.117, Fol. 7v; und PA 1120.116, unpaginiert, 28. Sept 1612.

von Jacques, Hermanus und Gideon, waren wie ihr Vater Goldschmiede und Mitglieder der Mennonitengemeinde.

Der Älteste, Hermanus, war zwar ein aktives Gemeindeglied, das Geld für die Armen spendete, riskierte aber, sowohl seine Seele als auch seinen Ruf zu ruinieren, als er eine Affäre mit einer unverheirateten Frau hatte. Sein Vater veranlasste (oder bestand darauf?), dass er vor den Ältesten und Diakonen diese schwere Sünde, deren Ergebnis ein Kind war, bekennen musste. Dem Bericht zufolge rührte sein Bekenntnis alle zu Tränen, und Hermanus musste anschließend vor der gesamten Gemeinde seine Schuld bekennen und um Vergebung bitten. All dies stellte Hermanus' Ruf und Ehre wieder her, was nicht nur für den jungen Mann, sondern auch für den Beruf seines Vaters und die Gemeindeleitung wichtig gewesen sein dürfte (Jacques wurde gelegentlich aufgefordert, missratene Mitglieder zu ermahnen). Das Schicksal von Frau und Kind ist nicht bekannt, aber Hermanus heiratete später eine Einwanderin aus Kopenhagen. Wie sein Vater wurde er schließlich zu einer prominenten Führungspersönlichkeit in der Goldschmiedezunft und bekleidete zwischen 1630 und 1650 mindestens sechs Mal das Amt des Obermeisters („overman") und diente im selben Zeitraum auch mehrmals als Keurmeester (Prüfer). Er und sein Bruder hielten sich weiterhin an die mennonitische Praxis, da sie in einer notariellen Urkunde von 1635 mit „haere manne waerheijt" (Wahrhaftigkeit auf der Grundlage der eigenen Ehre) ihre Aussagen bekräftigten, anstatt einen Eid zu schwören.[40]

Jan Cornelisz Visscher: internationaler Kaufmann und Immobilieninvestor

Die oben erwähnte Goldschmiedefamilie schien nicht in den in Amsterdam so weit verbreiteten Seehandel zu investieren. Ein Teil des Erfolgs der Niederländischen Republik im Seehandel beruhte auf ihrer vorteilhaften Lage an der Nordsee, die sie für den Handel mit der Ostsee und dem Atlantik prädestinierte. Amsterdam mit seinem Hafen am Ij, der den Zugang zum offenen Meer ermöglichte, wurde zu einem wichtigen Umschlagplatz. Viele Mennoniten betätigten sich im internationalen Import- und Exportgroßhandel. Jan Cornelisz Visscher war wie Gilbert de Flines II. und Jacques Martsen von 1615 bis zu seinem Tod vor 1625

40 PA 1120.116, unpaginiert, 11. Okt. 1612; 117, Fol. 4, 14. Okt. 1612, Fol. 10, 16. Feb. 1614; DTB 667/112 11. Feb. 1614; PA 366.336, Fol. 1 6r, 16v, 17v ff; ; NAA 597, S. 62, 12. Okt. 1635. Gideon heiratete in die mennonitische Familie Sevenbergen ein (Elsken Hendricks van Sevenbergen), DTB 666/209 9. Jan. 1610.

ebenfalls Diakon der Waterländer.[41] Er nutzte den wirtschaftlichen Aufschwung der jungen Niederländischen Republik in vollem Umfang und konzentrierte sich vor allem auf die internationale Schifffahrt, wobei er seine Investitionen breit streute. Er war *Schipper* wie Jelmer Sieuwertsz und segelte bereits 1581 – vielleicht auch schon früher, da er 1579 heiratete – nach Dänemark.[42] Bis zum Jahr 1595 hatte er sich zu einem aktiven Überseehändler und Reeder entwickelt. Bereits 1585 besaß er Grundbesitz, der mit zwei Gulden besteuert wurde und weit weniger wert war als der von Jacques Martsen, dem Goldschmied, zu dieser Zeit. Der Hauptteil von Visschers Aktivitäten, entweder allein oder mit Partnern, bestand darin, auf der baltisch-französischen Handelsroute Holz und Getreide aus dem Norden gegen Salz aus dem Süden zu handeln. So schloss Visschers Handelsgesellschaft am 28. Juni 1604 einen Vertrag mit dem Schiff „St. Peter" ab, um in La Rochelle oder anderswo in Frankreich Salz zu laden, nach Danzig oder Königsberg zu fahren, das Salz gegen andere Waren, wahrscheinlich Holz oder Getreide, einzutauschen, für einen weiteren Warenaustausch nach Frankreich zurück zu segeln und schließlich nach Amsterdam zurückzukehren.[43] Bei mindestens einer Gelegenheit nutzte er ein Schiff zusammen mit einem anderen Waterländer Kaufmann – unserem Lotterie-Einnehmer Lambert Cornelisz Schouten.[44]

Neben den Lagerräumen in seinem Wohnhaus besaß Visscher weitere Lagerhäuser, in denen er Getreide und andere Waren lagern konnte, bis der Markt für den Verkauf günstig war.[45] Gelegentlich investierte er auch in gefährlichere Handelsrouten, nicht immer mit Erfolg. Im Jahr 1596

41 PA 1120 nr. 117, fo. 19 (13. Dez. 1615).

42 Jacob Wilboertsz gab an, dass er als Steuermann von Dänemark nach Holland mit einem Jan Cornelisz. Visser gesegelt sei: NAA 6, Fol. 69–69v (18. Dez. 1587). In seinem Bürgerschaft-Bericht PA 5039.79/S. 3, (8. Aug. 1581) steht neben seinem Namen „die Vairt". Aus dem Heiratseintrag von Jan Cornellessz (mit Onkel Simon Jans Vesker) und Anna Jacops geht weder Beruf noch Herkunftsort hervor. DTB 401/100 25. Dez. 1579.

43 NAA 97, Fol. 50v (28. Juni 1604). Für andere Frachtverträge siehe 70, Fol. 131 (15. Juni 1595); 74, Fol. 157v (15. Juni 1596); 77, Fol. 65v (21. Juni 1597); 77, Fol. 151 (24. Juli 1597); 79, Fol. 63v (3. März 1598); 80, Fol. 192v (8. Aug. 1598); 82, Fol. 125 (25. Okt. 1598); 83, Fol. 103 (20. Apr. 1599); NAA 83, fol. 200v (11. Juni 1599); NAA 83, fol. 220v (31. Juli 1599); NAA 87, fol. 96 (15. Juli 1600); 89, Fol. 1 (19. März 1601); 91, Fol. 103 (24. März 1601); 90, Fol. 8v (4. Juli 1601); 94, Fol. 120v (22. März 1603); 113, Fol. 51-51v (9. Aug. 1608); 116, Fol. 192-192v (11. Aug. 1609); 128, Fol. 84–84v (23. Juli 1612).

44 NAA 116, Fol.. 192–192v (11. Aug. 1609).

45 Ein Taufbewerber war ein Bombasin-Weber an der Rozengracht „bei Jan Visschers spycker" (Lagerhaus). PA 1120.117, Fol. 25 (6. Sept. 1617); diese notarielle Urkunde bezog sich auf das in seinem Lagerhaus gelagerte Getreide: NAA 106, Fol. 49v (8. Dez. 1606).

beteiligte er sich mit Kapital an einer Reise von Portugal in die Neue Welt auf der „Nossa Senora a Rozaro“ (Unsere Liebe Frau vom Rosenkranz). Nachdem die Engländer und dann die Franzosen das Schiff auf der Rückfahrt von Brasilien gekapert hatten, erklärten sich die meisten Investoren, darunter auch Visscher, bereit, auf ihre Ansprüche zu verzichten. Im Jahr 1598 war Visscher wieder einer von mehreren Kaufleuten, die ihre Waren verloren, als ein Schiff auf dem Weg von Vilanova (vermutlich Villa Nova de Gaia in Portugal) Schiffbruch erlitt. Im Jahr 1614 raubten Piraten erneut Waren auf einem von den Kanarischen Inseln zurückkehrenden Schiff, die Visscher und fünf anderen Kaufleuten gehörten; zum Glück war die Ladung versichert.[46] Als Kaufmann musste er klug vorgehen und sein Vermögen schützen. So beschwerte er sich bei einem *Schiffer*, dass das Getreide, das Visscher gekauft und verschifft hatte, im Lager schnell verdarb.[47] Als seine Witwe Anna Jacobs 1625 starb, wurden im Haus Säcke mit Münzen im Wert von mehr als 2800 Gulden gefunden, darunter englische Rosenadler, französische Kronen, goldene Löwen, philippinische Gulden, Souvereigns, Angelots, doppelte Goldtaler, Pistolen (Goldmünzen), maurische Dukaten, Achtelstücke und Goldbarren.[48] Die Tatsache, dass er mehrfach zur Schlichtung von Handelsstreitigkeiten herangezogen wurde, lässt darauf schließen, dass Visscher ein angesehenes Mitglied der Amsterdamer Geschäftswelt war.[49]

Zusätzlich zu seinen Handelsaktivitäten investierte Visscher Kapital in verschiedene Projekte. Neben dem Besitz von Schiffsanteilen, die hohe Dividenden abwerfen konnten, war er 1602 einer der ersten Aktionäre der VOC für 1.000 Gulden.[50] Visscher investierte auch in Ams-

46 NAA 49, Fol. 71 (16. März 1596); 53, Fol. 36v (25. Feb. 1598); die Waren wurden von Simon Pieterss versichert, NAA 377 A Fol. 47 (13. Feb. 1614).

47 NAA 106, Fol. 49v (8. Dez. 1606).

48 NAA 256, Fol. 178–78v (12. Mai 1625).

49 NAA 196, Fol. 276v (20. Mai 1609); NAA 123, Fol. 178v (22. März 1611).

50 Visscher ist als einer von zwei Eignern des Schiffes „t Huijs van Egmond“ aufgeführt, das 100 Lasten Ladung aufnehmen konnte: NAA 94, Fol. 48 (22. Okt. 1602). Seine Witwe besaß bei ihrem Tod im Jahr 1625 ebenfalls 1/64 Anteil an drei verschiedenen Schiffen (im Wert von nur 100, 75 und 70 Gulden), NAA 256, Fol. 179 (12. Mai 1625). Im frühen 18. Jahrhundert konnten Schiffsanteile über 13% Zinsen pro Jahr betragen. Jaap R. Bruijn: Productivity, Profitability, and Costs of Private and Corporate Dutch Ship Owning in the Seventeenth Century in: James D. Tracy: The Rise of Merchant Empires: Long Distance Trade in the Early Modern Worlds 1350–1750, Cambridge, UK, 1990, S. 174–94 there 180–81; J. G. van Dillen: Het oudste aandeelhoudersregister van de Kamer Amsterdam der Oost-Indische Compagnie, in: Het Nederlandsch Economisch-Historisch Archief, Band 14, Den Haag, 1958, S. 143.

terdamer Immobilien: Neben seinem Wohnhaus besaß Visscher zwei Lagerhäuser im Wert von 1.100 Gulden, drei unbebaute Grundstücke in der Stadt, darunter ein teures Grundstück an der neu gegrabenen Keizersgracht im Wert von 5.500 Gulden, und zweieinhalb Häuser und ein Stück Land im Spaarndammer Polder (583 Gulden). Polderinvestitionen trugen zur Landvergrößerung in den Niederlanden bei: Durch die Trockenlegung von Seen entstand Weideland und Siedlungsraum. Der Gesamtwert seines Grundbesitzes einschließlich seines Wohnhauses war mit 20.983 Gulden zwar nicht bemerkenswert, aber für das erste Viertel des 17. Jahrhunderts doch beachtlich.[51] Immobilien waren die einzigen langfristigen Investitionen, die in der Niederländischen Republik möglich waren. In Amsterdam konnte der Wert von Immobilien jährlich um etwa drei Prozent steigen, und Visscher spekulierte mit Immobilien in den neu angelegten Stadtteilen der expandierenden Stadt. Auch die Urbarmachung von Land war eine sichere Investition, wie der Erwerb eines Landstücks im Polder zeigt, und konnte recht profitabel sein. Visscher hatte auch Leibrenten auf den Namen von zwei seiner Kinder gekauft, die jährliche Dividenden von 37 Gulden und 60 Gulden erbrachten. Eine dieser Töchter, Immetje Jans, heiratete einen anderen international tätigen Kaufmann und langjährigen Waterländer Diakon, Harmen Dircksz aus Hoorn.[52] Visscher ging zwar einige riskante Unternehmungen ein (z. B. das portugiesische Schiff), aber die breite Streuung seiner Investitionen deutet auf ein insgesamt vorsichtiges Vorgehen hin. Sein Finanzportfolio ist typisch für einen niederländischen Kaufmann im frühen 17. Jahrhundert.

Finanziell erfolgreich und sozial anerkannt

Jelmer Sieuwertsz van der Schelling, Gilbert de Flines I und II, Jacques Martsen und Jan Cornelisz Visscher waren allesamt typische Vertreter der finanziell erfolgreichen Amsterdamer um die Jahrhundertwende und in den folgenden Jahrzehnten. Sie waren auch typische niederländische Mennoniten, zumindest für Amsterdam. Es ist kein Zufall, dass mindestens drei der vier Migranten waren, denn eines der auffälligsten Merkmale des frühneuzeitlichen Amsterdam war die Zuwanderung. Diese Männer waren nicht Teil eines Urbanisierungsprozesses, sondern

51 NAA 256, Fol. 178v (12. Mai 1625).

52 NAA 256, Fol. 179 (13. Mai 1625); Peter Burke: Venice and Amsterdam. A Study in Seventeenth-Century Elites, London, 1974, S. 56, 59. Zu den Leibrenten siehe James D. Tracy: A Financial Revolution in the Habsburg Netherlands. Renten and Renteniers in the County of Holland, 1515–1565, Berkeley, Cal., 1985, S. 15, 92–93. DTB 668/77 (11. Februar 1617).

eher Teil eines Migrationsstroms von Stadt zu Stadt. Viele Mennoniten im 17. Jahrhundert siedelten wie viele andere nach Amsterdam über. Einige mögen vom Lande gekommen sein, aber die meisten kamen aus anderen Städten. Gerrit Mak schreibt: „Das Phänomen der Einwanderung beherrschte, kurz gesagt, in erheblichem Maße das Leben und die Mentalität im Amsterdam des 17. Jahrhunderts."[53] Die Einwohnerzahl der Stadt hat sich zwischen 1570 und 1620 auf über 100.000 mehr als verdreifacht, was größtenteils auf die Einwanderung aus den niederländischen Provinzen und aus anderen europäischen Ländern wie Deutschland, Skandinavien, England und natürlich Flandern zurückzuführen ist. Zu Beginn des Jahres 1600 war etwa ein Drittel der Amsterdamer im heutigen Belgien geboren, wie etwa Martsen und de Flines.[54] Dieser bis zum Goldenen Zeitalter anhaltende Zustrom von Neuankömmlingen, die unterschiedliche Bräuche, Kleidungsstile, Fertigkeiten, Ideen und Glaubensüberzeugungen mitbrachten, trug zur Dynamik der Gesellschaft bei.

Die meisten Einwanderer waren arm und flohen vor Krieg, Hunger und religiöser Verfolgung. Sieuwertsz, de Flines und Martsen scheinen jedoch alle von Anfang an vermögend gewesen zu sein. Als „Grootschippers" hätten Sieuwertsz und Visscher ein überdurchschnittliches Einkommen erzielt, ihr sozialer Status hätte jedoch weit unter dem der internationalen Kaufleute gelegen. Sieuwertsz und Visscher gaben die Gefahren und Unannehmlichkeiten der Seefahrt auf und konnten als Kaufleute und Investoren ihren sozialen Rang und ihr Einkommen verbessern; sie wären dazu allerdings nicht in der Lage gewesen, wenn sie nicht über die notwendigen Fähigkeiten und Kenntnisse verfügt hätten, um sich in einer komplizierten internationalen Finanzszene zurechtzufinden. Um Aufzeichnungen zu führen, mussten sie lesen, schreiben und rechnen können; sie mussten wissen, wie sie an Informationen über Preise, Märkte und Bedingungen in Übersee gelangen konnten; sie mussten in der Lage sein, Risiken abzuwägen und sich nicht zu übernehmen. Trotz der florierenden Buchindustrie in den Niederlanden und bei den Mennoniten (siehe den Aufsatz von Michael Driedger in diesem Heft) kann die Alphabetisierung in der frühen Neuzeit nicht als selbstverständlich angesehen werden. Trotz einer hohen Alphabetisierungsrate in der Niederländischen Republik konnten 1630 43% der Amsterdamer Bräutigame und 68% der Bräute nicht mit ihrem Namen

53 Geert Mak: Amsterdam, Übersetzer Philipp Blom, Cambridge, Mass, 2000, S. 127.

54 Geert H. Janssen: Migration, in: Helmer J. Helmers und Geert H. Janssen (Hg.): The Cambridge Companion to the Dutch Golden Age, Cambridge 2018, S. 49–66, hier S. 49–52.

unterschreiben, geschweige denn finanzielle Aufzeichnungen führen. Der Analphabetismus unter den Mennoniten war weniger verbreitet und nur in den unteren Einkommensklassen zu finden, aber wahrscheinlich konnte mindestens ein Viertel bis ein Drittel der in Amsterdam lebenden Waterländer im 17. Jahrhundert nicht lesen und schreiben.[55] Die soziale Kluft zwischen den Begüterten und den Besitzlosen war in der Tat groß. In der frühen Niederländischen Republik gab es einen gewissen Spielraum für den Aufstieg, wie das Beispiel des mennonitischen Diakons zeigt, der vom Schuster zum Kaufmann aufstieg, aber diese Art von Aufstieg wurde immer seltener.[56]

Gründe für den Erfolg der Mennoniten

Wenn die oben beschriebenen Männer typische Amsterdamer Bürger waren, stellt sich die Frage, ob sie sich dennoch von ihren Mitbürgern durch ihr Mennonitsein unterschieden, etwa durch die Art und Weise, wie sie wirtschaftlich agierten. Ältere Ansichten neigen dazu, hier Unterschiede anzunehmen. Krahn schrieb: „Nachdem die religiöse Toleranz gewährt worden war, führte die täuferische Frömmigkeit zu Wohlstand und einer uneingeschränkten Teilnahme am Leben des Landes, das sein Goldenes Zeitalter erlebte." J. M. Welcker stellte in einer der wenigen Übersichten über die wirtschaftliche Tätigkeit der niederländischen Mennoniten fest, dass von den Mennoniten erwartet wurde, dass sie ehrlich waren und qualitativ hochwertige Produkte pünktlich lieferten. Außerdem sollte dies ohne Eide oder Waffen geschehen. „Tätigkeiten in Landwirtschaft, Schifffahrt oder Torfabbau, als Kaufleute und Händler, als Fabrikanten oder Ärzte – das waren Berufe, in denen sich vor allem Mennoniten wohlfühlen und voll einbringen konnten".[57] Führten Frömmigkeit und der Ruf, ehrlich zu sein und qualitativ hochwertige Arbeit abzuliefern, wirklich zu Wohlstand? Die Aussagen legen nahe, dass sich Mennoniten anders verhielten als andere, wenn es darum ging,

55 Jonathan I. Israel: The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1806, Oxford 1995/1998, S. 690: Ungefähre Schätzung auf der Grundlage von unveröffentlichten Forschungen im Ganzen zu den Verlobungen bei den Armen der Waterländer Mennoniten bezogen auf PA1120.136 und DTB.

56 Jochum Jochumsz (Jochem Jochemsz) van Meurs war Schuster bei seiner Taufe 1612, aber Flachshändler im Jahr 1620, als er Diakon wurde. PA 1120. 117/fol. 1v; 116, unpaginiert. 1631 zahlte er 100 Gulden an Grundsteuern, mehr als Cornelis Claesz Anslo. Kohier 1631, fol. 40, 283v.

57 J. M. Welcker: Het dagelijks brood. De doopsgezinden, de economie en de demografie, in: Simon Groenveld, Jaap P. Jacobszoon und Simon L. Verheus (Hg.): Wederdopers-Menisten-Doopsgezinden in Nederland, 1530–1980, Zutphen, 1980, S. 195–218, hier S. 199.

den Lebensunterhalt zu verdienen. Sie zeigten wohl mehr Frömmigkeit, Qualitätsbewusstsein und Integrität als die Angehörigen anderer Konfessionen.

Ich möchte weitere Gründe für den Erfolg der Mennoniten in der Niederländischen Republik anführen. Erstens waren die Mennoniten zur richtigen Zeit am richtigen Ort (oder haben sich selbst durch Zuwanderung an den richtigen Ort gebracht) und nutzten die Chancen, die sich ihnen in der rasch expandierenden Wirtschaft boten. Das erklärt, „wie die Mennoniten reich wurden". Zweitens: Wenn sie im Vergleich zu ihrer geringen Zahl unverhältnismäßig einflussreich waren, wie zum Beispiel in der Seidenherstellung, wie ich an anderer Stelle dargelegt habe, so lässt sich dies durch verschiedene Praktiken in der Kirche erklären, die den geschäftlichen Erfolg begünstigten, sowie durch Eheschließungen und geschäftliche Beziehungen innerhalb der religiösen Minderheitengruppe.[58] So vermittelten z. B. die Ältesten der Waterländer manchmal bei geschäftlichen Streitigkeiten, um Spannungen unter den Gemeindegliedern abzubauen und schwelende Konflikte zu lösen. Außerdem konnten, wie bei Gilbert de Flines, vertrauenswürdige Mitglieder aus bereits wohlhabenden Familien große Geldsummen aus der Armenkasse leihen, was Investitionen und unternehmerisches Engagement in den entscheidenden ersten Jahrzehnten des wirtschaftlichen Aufschwungs erleichterte.

Wichtiger war die Art und Weise, in der sich mennonitischer Reichtum und gemeindliche Führungspositionen in einem immer elitärer werdenden Kreis von miteinander verbundenen Familien ansammelten. Obwohl die Waterländer die offenste und am wenigsten exklusive mennonitische Gruppe waren, gab es in den Anfangsjahren des Goldenen Zeitalters immer noch eine starke Vorliebe für gruppeninterne Beziehungen. Dies manifestierte sich auf verschiedene Weise. Hier ist vor allem die endogame Heirat zu nennen, d. h. die Ehe innerhalb der Gruppe. Die Mitglieder wurden ermutigt, innerhalb der mennonitischen Gemeinschaft zu heiraten. Viele Familien bestanden auch darauf, dass die Ehen innerhalb der sozialen Schicht – oder darüber – geschlossen wurden. Die Heirat mit einem Nicht-Mennoniten zog in der Regel Ermahnung und Bann nach sich. Es gab allerdings auch Ehen mit reichen Personen außerhalb der mennonitischen Gemeinschaft; manch-

58 Nach einem Dokument Amsterdamer Kaufleute von 1645 waren zumindest 21% mennonitisch zu einer Zeit, in der nur 3 oder 4% der Stadtbevölkerung mennonitisch waren. M. Sprunger: From Communalism to Capitalism. Mennonites and Money in the Early Dutch Republic, in: Revue de l'histoire des religions 2020, S. 675–703, hier S. 688, Anm. 32.

mal traten die Ehepartner dann der mennonitischen Gemeinde bei und brachten so neue Quellen des Wohlstands ein. Die überwiegende Mehrheit der Eheschließungen erfolgte jedoch mit anderen Gemeindegliedern. Auf diese Weise wuchs das Kapital innerhalb und zwischen den wohlhabenden Familien, da die Verwandtschaftsnetze immer stärker verflochten wurden. Auch wenn alle Konfessionen der Republik zu Eheschließungen innerhalb der eigenen Konfession aufriefen, dürften die mennonitische Ekklesiologie und ihre Identität als religiöse Minderheit bei den Mennoniten stärkere gruppeninterne Netzwerke gefördert haben als bei den Calvinisten, die viel zahlreicher waren und keine abweichende Theologie vertraten. Geschäftsbeziehungen wie Partnerschaften, Darlehen oder der Kauf und Verkauf von Waren fanden ebenfalls häufig, wenn auch nicht ausschließlich, unter Gemeindegliedern statt. Durch die Kombination von Heirat und Geschäftsbeziehungen wurden Verbindungen zu Glaubensgenossen in anderen niederländischen Städten wie Haarlem oder Harlingen oder weiter entfernt in der täuferischen Diaspora wie Hamburg und Danzig geknüpft, wo es für internationale Kaufleute günstig war, Familienangehörige zu haben, die als Agenten fungieren konnten. Auf diese Weise wuchs das Kapital innerhalb eines zunehmend vernetzten Kreises von Familien, die immer reicher wurden.[59]

Ein weiterer Punkt, den es in Bezug auf die soziale und wirtschaftliche Integration zu berücksichtigen gilt, ist Welckers oben aufgestellte Behauptung, dass Mennoniten Berufe wählten, in denen sie sich „zu Hause fühlen konnten". Da Mennoniten in fast allen Bereichen der Amsterdamer Wirtschaft tätig waren, ist es schwer zu sagen, inwiefern dies zutrifft. Waren sie für bestimmte Berufe besser geeignet? Zusätzlich zu den oben genannten Beispielen gab es unter den Waterländern Gerber, Hausbauer, Möbelbauer, Böttcher, Bierbrauer, Schnapsbrenner, Tabakhändler, Tuchfärber, Leinenweber, Bleicher, Holzhändler, Müller (von Grütze, Getreide, Holz), Notare, Schulmeister, Barbier-Chirurge, Ärzte, Drucker, Buchhändler, Kartenmacher und Maler. Weiter unten auf der sozialen Skala standen Wirtshausbesitzer, Lastenträger, Schlammarbeiter, die den Hafen ausbaggerten, Holzsäger, Fährleute, Kahnfahrer, Näherinnen, Hebammen, Spinnerinnen, Fischfrauen, viele Hausangestellte und viele Seeleute.

59 M. Sprunger: Being Mennonite. Neighborhood, Family, and Confessional Choice in Golden Age Amstedam, in: August den Hollander, Alex Noord, Mirjam van Veen und Anna Voolstra (Hg.): Religious Minorities and Cultural Diverstiy in the Dutch Republic, Leiden 2014, S. 150–170, hier S. 163 f.

Wo muss ein guter Mennonit die Grenze ziehen?

Vielleicht hatte Welcker drei Aspekte der täuferischen Überzeugungen im Sinn, die möglicherweise zum Problem hätten werden können. Ein Dilemma für Mennoniten in einer großen Handelsstadt mit einem weltweit bedeutenden Hafen ergab sich aus der Frage der bewaffneten Schiffe. Das Ideal war, dass Mennoniten keine Schiffe besitzen oder auf Schiffen arbeiten sollten, die mit Waffen verteidigt wurden, eine Bedingung, die die Waterländer 1619 in einer Resolution festlegten. Wo muss ein guter Mennonit die Grenze ziehen? Was ist mit den Investoren oder denjenigen, die ein Schiff zum Transport ihrer Waren anheuerten? Schiffe konnten in der Regel im Schutz eines bewaffneten Konvois in die Ostseeregion fahren, aber unbewaffnet nach Frankreich, Spanien oder ins Mittelmeer zu segeln, wo Piraten lauerten, war leichtsinnig. Sowohl Kapitäne als auch Seeleute wurden von der Gemeinde verurteilt, wenn sie auf Schiffen mit Kanonen arbeiteten, aber Kaufleute wurden in Ruhe gelassen. So wurde beispielsweise Kapitän Freerck Willemsz 1647 von den Ältesten gerügt, weil er einen Auftrag auf einem bewaffneten Schiff angenommen hatte. Er räumte zwar ein, dass es gegen sein Gewissen sei, unter dem Schutz von Waffen zu segeln, konnte aber nicht versprechen, solche Aufträge in Zukunft abzulehnen, weil die praktische Notwendigkeit bestehe, seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Vierzehn Jahre später war er der Gemeinde immer noch entfremdet.[60]

Die Niederländische Ostindien-Kompanie (VOC) war seit ihrer Gründung im Jahr 1602 stark an offensiven und defensiven Aktionen in Asien beteiligt, doch die Waterländer Mennoniten waren in ihrer Haltung zur VOC nicht konsequent. Eine Reihe von Mennoniten gehörte zu den ersten Investoren der Handelsgesellschaft (wir haben oben zwei Beispiele gesehen), und die Diakone liehen manchmal armen Haushalten das Geld, das sie brauchten, um ihre Söhne für die Ostindienreise auszurüsten. Es konnte vorkommen, dass Älteste oder Diakone unglücklich über Mitglieder waren, die sich den Besatzungen der Ost- (und später der West-) Indien-Kompanie anschlossen, entweder wegen des Risikos, dass die zurückgelassene Familie verarmte, oder, wie im Fall eines Schießpulvermachers im Jahr 1614, wegen des Risikos, in gewalttätige Auseinandersetzungen verwickelt zu werden. Während der Seekriege

60 Über Freerck Willemsz siehe PA 1120.125, Fol. 2 (12. Juni 1647, Dez. 1661). Zu weiteren bewaffneten Schiffen s. M. Sprunger: The Limits of Faith in a Maritime Empire: Mennonites, Trade and Politics in the Dutch Golden Age, in: Tonio Andrade und William Reger (Hg.): The Limits of Empire. European Imperial Formations in Early Modern World History. Essays in Honor of Geoffrey Parker, Farnham, Surrey und Burlington, VT, 2012, S. 59–77.

mit England in der Mitte des Jahrhunderts verwarnte die Gemeindeleitung mehrere arme Männer wegen Kaperfahrten oder weil sie zur Besatzung von Kriegsschiffen gehörten, während zwei wohlhabende Kaufleute ihre Handelsschiffe an die Marine vermieten konnten, ohne dass dies in den Disziplinarakten erwähnt wurde. Darüber hinaus war es für die vielen wohlhabenden Geschäftsleute unter den Mennoniten, einschließlich der Diakone, üblich, ihren Lebensunterhalt durch den Import und Export von Waren auf Schiffen zu verdienen, die anderen gehörten und häufig bewaffnet waren. Die Beschränkung auf unbewaffnete Schiffe drohte zwar, bestimmte Investitionsmöglichkeiten einzuschränken, doch in Wirklichkeit scheint sie die Armen, die als letzten Ausweg zur See fuhren, mehr betroffen zu haben als die Reichen.

Ein weiteres Problem war die Eidesleistung, die alle mennonitischen Glaubensbekenntnisse verboten. In Amsterdam war es jedoch von Anfang an möglich, seine Aussage „mit wahren Worten" zu bekräftigen, anstatt einen Eid zu schwören. Dies galt auch für den Erwerb des Bürgerrechts. Daher beeinträchtigte diese besondere mennonitische Anforderung nicht die Möglichkeit, in Amsterdam Geschäfte zu machen. Ein anderer spezifisch mennonitischer Grundsatz, nämlich die Abneigung, ein Regierungsamt zu übernehmen, schränkte den Zugang der Mennoniten zur obersten Schicht der Amsterdamer Gesellschaft, dem Magistrat und dem Patriziat mit seinem mächtigen Verwandtschaftsnetz ein. Dieser mennonitische Grundsatz ging einher mit der offiziellen Politik in Amsterdam, die Nicht-Calvinisten von der Politik ausschloss, so dass Mennoniten selbst keine Ratsherren, Schöffen oder Bürgermeister werden konnten. Dies schränkte die Teilhabe am patrizischen Heiratsmarkt und den damit verbundenen Chancen für Reichtum und Geschäftspartnerschaften ein (die oft innerhalb der Großfamilie lagen). Dennoch hatten während des Goldenen Zeitalters fast dreißig Mennoniten verwandtschaftliche Beziehungen zu Mitgliedern des Amsterdamer Magistrats, verwandt über Onkel und Tanten, Großeltern, Eltern und sogar Kinder, so dass es doch einen gewissen indirekten Zugang zu diesem Reichtum und dieser Amsterdamer Machtelite gab. Die Grenzen der religiösen Gemeinschaft waren in der pluralistischen, kosmopolitischen Stadt durchlässig, und familiäre Bindungen überwanden oft konfessionelle Grenzen.[61]

Ein weiteres Thema, das die Gemeinden beschäftigte, war der Konkurs, ein häufiges Problem in der Niederländischen Republik. Riskante

61 M. Sprunger: Iemand burgemeester worden. Doopsgezinden en regentengeslachten in de Gouden Eeuw te Amsterdam, in: Doopsgezinde Bijdragen 32, 2006, S. 75–121.

Investitionen, Überschuldung oder geschäftliches Pech konnten zum Bankrott führen. Mennoniten und andere Konfessionen betrachteten finanzielle Zahlungsunfähigkeit jedoch als Sünde, ganz gleich unter welchen Umständen es dazu gekommen war. Bankrott zu gehen bedeutete, dass man seine Gläubiger zu kurz kommen ließ, was eine Art von Diebstahl war. Darüber hinaus war es ein beschämender und demütigender Zustand, der nicht nur die Ehre und das Vertrauen des Einzelnen und der Familie, sondern der ganzen Gemeinschaft beschädigte. Das „Bannbuch" der Waterländer Mennoniten, in dem disziplinarische Verstöße festgehalten wurden, enthält etwa 24 Einträge zum Bankrott zwischen 1646 und 1668, als die Gemeinde sich mit einer anderen zusammenschloss. Bankrotteure durften nicht am Abendmahl teilnehmen, bis alle ihre Angelegenheiten wieder in Ordnung waren. Dies war nicht nur bei den Mennoniten der Fall, auch das Amsterdamer Konsistorium der Reformierten befasste sich mit einer Vielzahl von Konkursen oder ähnlichen Sünden.[62]

Die anhaltenden Auseinandersetzungen um Eid und Waffen zeigen, dass die Gemeinde selbst in einer vom internationalen Handel abhängigen Stadt mit Mitgliedern, die ihr Leben in einem geschäftigen städtischen Raum führten und in dem sie jeden Tag mit Menschen aller Art in Kontakt kamen, weiterhin ethische Verhaltensweisen forderte, die im Widerspruch zur herrschenden Gesellschaft standen. Einige der Wohlhabenden widmeten einen großen Teil ihrer Zeit und ihres Geldes der Betreuung bedürftiger Mitglieder. Trotz der Verlockungen konkurrierender Ideen oder der Möglichkeit, die privilegierten reformierten Kirchen oder auch gar keine Kirchen zu besuchen, überlebte das niederländische Mennonitentum das 17. Jahrhundert und existiert auch noch heute, vier Jahrhunderte später.

Ergebnisse und Einsichten

1990 kamen nordamerikanische mennonitische Soziologen, Theologen und Historiker zusammen, um die Auswirkungen der Urbanisierung auf die Kirche zu diskutieren. Zu den Themen gehörten Individualismus, ethnische Identität, Assimilation, Modernisierung und Säkularisierung. Dabei stand die Frage im Mittelpunkt, wie sich Mennoniten verhalten, die nicht mehr in agrarisch geprägten abgesonderten Gemeinschaften leben, sondern in ständigem Kontakt mit der „Mehrheitsgesellschaft" stehen. Leo Driedger und Leland Harder stellten fest:

62 Mehr zum Bankrott s. M. Sprunger: Faillissementen. Een aspect van geestelijke tucht bij de Waterlands-doopsgezinde gemeente te Amsterdam in de zeventiende eeuw, in: Doopsgezinde Bijdragen 12, 1991, S. 101–130.

„Das pluralistische städtische Umfeld zwingt uns ständig dazu, unsere Theologie zu überdenken und zu rekonstruieren, die zuvor von der sich wenig verändernden ländlichen Umgebung dominiert wurde und nun von der schnelllebigen städtischen Umgebung beeinflusst wird."[63] Es war schwer vorstellbar, wie die täuferischen Gemeinden unter dem Ansturm neuer Ideen, verschiedener Völker und weltweit agierender Institutionen überleben konnten.

Es war jedoch nur deshalb schwer vorstellbar, weil die Geschichte und die Soziologie, zumindest in Nordamerika, die landwirtschaftliche Prägung der Mennoniten immer stark betont haben. Michael Driedger liefert ein überzeugendes Argument dafür, die Niederlande als Ort der europäischen mennonitischen Kultur im 17. Jahrhundert ernst zu nehmen, indem er die Buchproduktion als Maßstab für deren Einfluss heranzieht (in diesem Heft). Ein ebenso gewichtiger Grund, der niederländischen Erfahrung Aufmerksamkeit zu schenken, ist, dass wir hier die ersten wirklich städtischen mennonitischen Gemeinden finden, die sich in einem Umfeld religiöser Toleranz und eines religiösen Pluralismus entwickeln konnten. Darüber hinaus waren die Massenmigration, der rasche wirtschaftliche und soziale Wandel und eine sich modernisierende Wirtschaft einzigartig. Die Theologie, die Praxis und die Gemeindeeinrichtungen, die sich nach dem Ende der Verfolgung entwickelten, wurden von Anfang an in und von diesem städtischen Wirtschaftsmilieu geprägt. Man erwartete keine geografische, soziale oder gar kulturelle Trennung vom Rest der Bevölkerung (was in der überfüllten Stadt fast unmöglich gewesen wäre). Die Geschichte der Mennoniten im Goldenen Zeitalter der Niederlande (und darüber hinaus) bietet eine alternative Geschichte zum agrarisch geprägten Mennonitentum – eine Geschichte, die ebenso gültig und nicht weniger normativ ist.

Prof. Dr. Mary S. Sprunger lehrt seit 1992 an der Eastern Mennonite University in Harrisonburg, Virginia, U. S. A. Neben ihrer Lehrtätigkeit als Historikerin ist sie Programmdirektorin für Historische und Politische Wissenschaft. Ihre akademischen Grade hat sie am Bethel College (Newton, Kansas) und an der University of Illinois (Champain Urbana, Illinois, U. S. A.) erworben. Sie hat zahlreiche Artikel zur sozialen und wirtschaftlichen Stellung der Mennoniten im „Goldenen Zeitalter" der Niederlande veröffentlicht. Gemeinsam mit ihrem Ehemann lebt sie in Harrisonburg und hat zwei erwachsene Kinder.

Aus dem Englischen übersetzt von Ulrike Arnold

63 Leo Driedger und Leland Harder (Hg.): Anabaptist-Mennonite Identities in Ferment. Occasional Papers no. 14 Elkhart, IN: Institute of Mennonite Studies, 1990, S. 2 f.

Jonathan Seiling

Die biblische Hermeneutik des mennonitischen Kollegianten Jarich Jelles: Zwischen Spinozismus und biblischem Spiritualismus

Die biblische Hermeneutik (Verstehenslehre), die der mennonitische Kollegiant und Kaufmann Jarich Jelles aus Amsterdam, ein Unterstützer und Verteidiger des Philosophen Benedict de (Baruch) Spinoza, vorgelegt hat, ist in den zahlreichen Untersuchungen zur niederländischen Aufklärung allgemein nur gelegentlich berücksichtigt worden. Seine Belydenisse (160 Seiten) und sein Vorwort zur posthumen Ausgabe der Werke Spinozas deuten auf seinen Versuch hin, sich für die Vereinbarkeit von Vernunft und Religion einzusetzen, von der er annahm, dass sie mit den Ansichten des Apostels Paulus und der Heiligen Schrift (Jer. 31) allgemein übereinstimmen. Diese Untersuchung versucht, die biblische Hermeneutik nachzuzeichnen, die Jelles entwickelt hat. Sie stützt sich auf ein Studium der Korrespondenz, die Jelles mit Spinoza geführt hat, sowie auf die Schriften, die aus seiner eigenen Feder stammen.

Der holländische Mennonit und Kollegiant Jarich Jelles (1620 – 1683) hat bemerkenswerte Beiträge zur Geschichte der Philosophie geleistet[1], in der Geschichte der Mennoniten ist er jedoch kaum bekannt.[2] Er unterstützte den holländischen Aufklärungsphilosophen Benedictus de Spinoza, einen von seiner Religionsgemeinschaft verstoßenen Juden in Amsterdam, sowohl finanziell als auch als Verteidiger gegen die Atheismusvorwürfe, denen der Philosoph ausgesetzt war; und er setzte sich ganz allgemein für die Legitimität eines „radikalen Carte-

1 Auch folgendermaßen buchstabiert: Jarig, Jarigh, Jare und Jellesz, Jellis, Jellisz, Illesz, Gillis. Kollegianten: Im Anschluss an die Dordrechter Synode (1618/19) hielt eine Laienbewegung, die sich aus spiritualistisch-rationalistischen Protestanden radikaler Prägung zusammensetzte Zusammenkünfte ab, an der auch zahlreiche Mennoniten teilnahmen. Diese Zusammenkünfte wurden "collegia" genannt und gaben dieser Bewegung ihren Namen. In den 1640er Jahren verbreitete sich diese Bewegung über die ganzen Niederlande und fand ihr Zentrum in Rijnsburg.

2 Vgl. Michael Driedger: „Spinoza“, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. 5, 308–310. Wim Klever machte die Gedanken von Jelles zur Frage des Determinismus in Spinozas Gotteslehre aus und meinte, dass Jelles möglicherweise der erste Interpret Spinozas zur Auffassung von göttlicher Kausalität und Freiheit des menschlichen Willens gewesen sei und Sinn und Bedeutung dieses Aspekts im Denken Spinozas erfasst habe. Vgl. Wim Klever: Mannen round Spinoza, Hilversum 1997, S. 137.

sianismus“ ein, vor allem wo dieser im niederländischen Kontext auf die Religion bezogen wurde.[3] Mit der posthumen Veröffentlichung der gesammelten Werke Spinozas, die Jelles besorgte und zu der er eine längere Einleitung von 43 Seiten auf Holländisch schrieb (*De nagelate schriften, Voorreeden*),[4] und mit der Deutung des kausal-deterministischen Gottesverständnisses des Philosophen kann Jelles zu den ersten Interpreten gerechnet werden, die alle religiösen Implikationen der Philosophie Spinozas voll und ganz begriffen haben. Das *Vorwort* ist vor allem im Hinblick auf die Gedanken Spinozas untersucht worden, und nur wenige Untersuchungen haben sich bemüht, in die Gedankenwelt von Jelles selbst einzudringen.[5] Mehr Aufmerksamkeit ist den *Belydenisse* zugewandt worden [6], doch diese Untersuchungen schenkten dem *Vorwort* nur wenig oder gar keine Beachtung, noch bezogen sie sich auf die vorhandene Korrespondenz zwischen Spinoza und Jelles. Statt aber nach einer präzisen Formel zu suchen, um die Gedanken des Herausgebers zu beschreiben, wie andere es getan haben, soll gezeigt werden, dass Jelles weder ein voll überzeugter Spinozist noch ganz und gar ein Biblizist oder gar Spiritualist war, sondern eine Gestalt dazwischen. Wechselweise als „verstandsmystiek“, die dem Spiritualismus der Quäker ähnelt[7], als „Unitarian Pseudorationalist Mysticism“[8], „moral

3 René Descartes selbst versuchte, Atheismusvorwürfe gegen sich zu vermeiden, und strebte eine Position katholischer Rechtgläubigkeit und anerkannter „verités revélées“ an, die möglicherweise nicht mit der Vernunft übereinstimmen.

4 Jeroen M. M. van de Ven: Printing Spinoza. A Descriptive Bibliography of the Works Published in the Seventeenth Century, Leiden 2022, enthält Beschreibungen der Druckwerke Spinozas sowie der Rolle, die Jelles einnahm.

5 F. Akkerman und H. G. Hubbling: The Preface to Spinoza's Posthumous Works 1677 and Its Author Jarig Jelles (ca. 1619/20 –1683), Lias 6,1, 1979, 103–173.

6 S. bes. die bedeutende Zusammenfassung der *Beleydenisse*: C. B. Hylkema: Reformateurs: Beschiedkundige studien over de godsdienstige bewegingen ut de nadagen onzer gouden eeuwe , Haarlem 1900, S. 211–242; Leon Spruit schrieb eine Einleitung, in der er Jelles in den niederländischen intellektuellen Kontext stellte (mit einer vollständigen Edition des Textes auf Holländisch und einer Übersetzung ins Italienische), in: Jarig Jelles: Professione della fede universale e cristiana, Macerata 2004.

7 C. W. Rolandus: Zeventiende–eeuwsche geestesbloei, Van Kampen 1938, S. 122.

8 Leszek Kolakowski, Dutch Seventeenth-Century Anticonfessional Ideas and Rational Religion (Part II), in: Mennonite Quarterly Review 64 (4), 1990, S. 403. Für einen nuancierteren Bericht über die Debatte zur Schriftautorität in niederländischen Gemeinden bis zu dieser Zeit: Gary Waite: The Drama of the Two-Word Debate among Liberal Dutch Mennonites, c. 1620–1660: Preparing the Way for Baruch Spinoza?, in: Radicalism and Dissent in the World of Protestant Reform, hg. von Bridget Heal und Anorthe Kremers, Göttingen, 2017, S. 118–135.

rationalism“[9] oder „biblical rationalism“[10] beschrieben, zeigen diese weit auseinanderliegenden Formeln das Bemühen um eine tiefere Analyse der Gedankenwelt von Jelles, zumal dieser selbst auf seine Nähe zu dem, was wir als „Spiritualistmus“ bezeichnen könnten, hinweist (Weiteres dazu s. unten).

Neben dem Vorwort veröffentlichte Jelles nichts Eigenes zu Lebzeiten; und während sechs Briefe von Spinoza an Jelles vorhanden sind, ist das einzige bekannte Schreiben von Jelles an Spinoza ein Titelbrief zu den *Belydenisse*. Die veröffentlichte Version des Briefes ist in einen Prolog und ein Nachwort zur Arbeit von 160 Seiten gegliedert, die erstmals 1684 veröffentlicht wurde, einem Jahr nach seinem Tod. Auf der Grundlage eines Manuskripts, das einem Freund anvertraut war (wahrscheinlich dem Verleger selbst, Jan Rieuwerrtz Sr.), ist sie eine teilweise von Jelles und teilweise von seinem Freund vorgenommene Revision des Originalmanuskripts, das Jelles und Spinoza gemeinsam zur Verfügung stand. Auch wenn er sicherlich von Spinozas Bemühen beeinflusst war, Philosophie und Religion voneinander zu trennen, zeigt eine genauere Prüfung der biblischen Hermeneutik, die Jelles entwickelt hatte, dessen irenische Beweggründe: In einem religiösen Klima, in dem die Heilige Schrift und kirchliche Autorität genutzt wurden, um die Trennung zu verfestigen, entwickelte Jelles eine biblische Hermeneutik auf der Grundlage eines „seligmachenden Glaubens“ („saligmakende Geloove“), wie er formulierte. Er erläuterte dieses Konzept kurz und knapp in dem *Vorwort* und entfaltete es in voller Länge in den letzten Kapiteln der *Belydenisse*. Obwohl es von Spinozas Philosophie abgeleitet ist und gewiss auch von der Philosophie des Descartes (Jelles war sich dessen anscheinend bewusst), kann es doch als ein originärer Beitrag zum holländischen religiösen Denken betrachtet, ja als ein ökumenischer Versuch gewürdigt werden, religiöse Lehre auf Vernunft zu gründen, die von „seligmachendem Glauben“ durchdrungen ist.

Jarich Jelles wurde 1619/20 höchstwahrscheinlich in Amsterdam als Sohn des mennonitischen Seemanns Jelle Tjebbes aus Stavvoren und der mennonitischen Mutter Annetijn Suewerts van der Schellinge (verheiratet seit 1618) geboren und wuchs in Amsterdam auf, wo sein Vater ein erfolgreiches Geschäft als Kaufmann führte sowie seit 1629 der Gilde der Kaufleute angehörte (um 1640 galt er als wohlhabend). 1659 starben seine Eltern, er und seine Schwester Brechtgen erbten ein erheb-

9 Andrew Fix: Prophesy and Reason, Princeton, NJ 1991, S. 207.

10 Leon Spruit: Jarig Jelles (wie Anm. 6), S. xliii.

liches Vermögen.[11] Am 24. Februar 1641 wurde er ungefähr im Alter von zwanzig Jahren in der flämischen Mennonitengemeinde getauft.[12] Jelles handelte mit Kolonialwaren, später bewirtschaftete er einige Güter und war in der Lage, Freunden Kredite zu gewähren, vor allem Freunden aus der Mennonitengemeinde.[13] In dem anonymen Nachwort eines Freundes zu den *Belydenisse* lesen wir: „als Jelles einsah, dass die Anhäufung von Geld und Gütern seine Seele nicht befriedigte, verkaufte er sein Geschäft an einen ehrbaren Mann und, ohne jemals verheiratet zu sein, zog er fort […], um in aller Stille die Erkenntnis der Wahrheit zu praktizieren, nach der wahren Natur Gottes zu suchen und Weisheit zu erlangen. Ungefähr dreißig Jahre lang war er auf der Suche nach Wahrheit."[14] Diesem Bericht nach hatte er sich aus der täglichen Arbeit in den Handelsunternehmen um 1553 zurückgezogen, ungefähr im Alter von dreiunddreißig Jahren; das war 1656, unmittelbar bevor Spinoza im Alter von 23 Jahren von der jüdischen Gemeinde verstoßen worden war. Bis zu seinem Tode war er in mennonitischen Kreisen in Amsterdam aktiv, wo ein „Spinozakreis", der in enger Beziehung zu den Kollegianten stand, seit den 1650er Jahren nachweislich bestanden haben soll.[15] Am 21. Februar 1671 soll Jelles Zeuge einer Taufhandlung an der Seite des Mennoniten und Kollegianten Galenus Abrahamsz de Haan gewesen sein, auch soll er das Waisenhaus gestiftet haben, das der Gemeinde zu Het Lam gehörte.[16] In den Eintragungen zu seinem Begräbnis an der Noorderkerk in Amsterdam ist zu lesen, dass Jelles als Junggeselle am 22. Februar 1683 verstarb.

Wie Jelles schulisch ausgebildet wurde, ist kaum bekannt. Er verkehrte mit anderen fast ausschließlich in holländischer Sprache und besaß nur geringe Lateinkenntnisse. Die Zeit zwischen 1667 und 1674 erlebte einen außerordentlichen Zuwachs an volkssprachlichen Drucken, von cartesianischer Philosophie zu Naturwissenschaften und Religion. 1667 erschien der *Leviathan* von Thomas Hobbes auf Holländisch[17], ein Buch,

11 W. G. van der Tak: Jarich Jellesz' Origins, Jellesz' Life and Business, in: Mededelingen vanwege het Spinozahuis 59, 1989, 11–14.

12 Ebd., S. 19.

13 Ebd., S. 18 f.

14 Ebd., S. 15.

15 Piet Visser: Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, in: James M. Stayer und John Roth (Hg.): Companion to Anabaptism and Spiritualism, Leiden 2007, S. 334 f.

16 W. G. van der Tak: Jarich Jellesz' Origins (wie Anm. 11), S. 20.

17 Thomas Hobbes: Leviathan, of van de stoffe, gedaente, ende magt van de kerkelycke ende weereltlycke regeeringe, Amsterdam 1667.

das übernatürliche Erklärungen der Wunder zurückwies, von denen in der Heiligen Schrift berichtet wird. Ebenso erschien die holländische Übersetzung der *Philosophia Scripturae Interpres* von Lodewijk Meijers (lateinisch 1666), [18] die mit Spinozas rationalistischer Hermeneutik, wie sie im *Tractatus Theologico-Politicus (TTP)*, der 1670 anonym in lateinischer Sprache veröffentlicht wurde, auf einer Linie gelegen sein soll. In diesem Werk bestand Spinoza bekanntermaßen auf der vollständigen Trennung der wissenschaftlichen Wahrheit von der Theologie, indem eine historisch-kritische Methode entwickelt wurde, die „kein anderes Licht als das natürliche Licht der Vernunft" zulässt.[19] Das war wohl für Cartesianer wie Jelles problematisch, der noch nach Möglichkeiten suchte, natürliche Vernunft mit dem Inhalt der Religion, wie sie in der Heiligen Schrift zu finden ist und auf den Heiligen Geist als „wirkende Ursache" zurückgeht, in Einklang zu bringen ist (s. unten).[20]

Während dieser Zeit (1667 – 1674) erhielt Jelles sechs Briefe von Spinoza, die von seinen Jahren in Voorburg (Ep. 39, Ep. 40, Ep. 41) und Den Haag (Ep. 44, Ep. 48 B, Ep. 50) überliefert sind und ein weites Spektrum an naturwissenschaftlichen Themen behandeln, mit nur geringen Hinweisen auf solche der Religion. Der Brief Ep. 48 B wird unten getrennt hinsichtlich seiner Bezüge auf die *Belydenisse* erörtert werden. Bemerkenswerterweise ist Jelles der einzige Empfänger vorhandener Korrespondenz aus den Jahren 1667 – 1669. Im Brief 44 (1671) äußert Spinoza die Vermutung, dass Jelles den umstrittenen *Tractatus Theologico-Politicus* mit der Absicht ins Holländische übersetzt hat, ihn dann auch zu veröffentlichen, und bittet Jelles, den Druck aufzuhalten. Während die *Ethik* vor 1674 noch nicht vollendet war, kannte Jelles den *Tractatus* wohl schon 1671. Der letzte Brief (Ep. 50, 1674) enthält den einzigen direkten Hinweis auf Hobbes in der gesamten Korrespondenz Spinozas. Außer im Brief Ep. 48 B ist die einzige Diskussion über die Religion in Ep. 40 und Ep. 50 zu finden. Beide Briefe handeln von Descartes' Gottesverständnis. Im *Vorwort* präsentiert Jelles eine biblische

18 Louis Meyer: De Philosophie d'Uytleghster der H. Schrifture. Een wonderspreuckig Tractaet; Daer in op een betoogende wijse betooght wordt, dat de ware Philosophie d'onfeylbare Regelmaet van de H. Schrift uyt te leggen, en te verklaren is, en de ghevoelens, die daer af verschillen, overwogen en wederleyt worden. Uyt het Latijn vertaelt. Amsterdam, 1667. Der Vorname kann auch wechseln: Ludwig.

19 Spinoza: Tractatus Theologico-Politicus (fortan:TTP), Kap. 7.

20 Dagegen beschreibt Andrew Fix Jelles als ein Produkt des Säkularisationsprozesses und dessen Rationalismus so, als sei „die Inspiration durch den Hl. Geist unnötig". Unten wird gezeigt, dass das den *Belydenisse* von Jelles widerspricht. A. Fix: Prophesy and Reason (wie Anm. 9), S. 210.

Hermeneutik, um die theologischen Implikationen der Philosophie Spinozas mit seiner eigenen biblischen Hermeneutik in den *Belydenisse* zu vergleichen. Diese Schrift wurde ungefähr in derselben Zeit (1673 – 1676) geschrieben, doch verfolgt jede der beiden Schriften eine eigene Absicht. Das Vorwort wollte die Leser Spinozas von der Wahrheit seiner Schrift im Lichte der Heiligen Schrift überzeugen, während die *Belydenisse* darauf abzielten, Spinoza davon zu überzeugen, dass das Religionskonzept und der Schriftgebrauch des Autors weder der Vernunft noch der Schrift widersprechen sollten. Im Hinblick auf die Datierung der *Belydenisse* ist diese Angelegenheit durch die Tatsache verkompliziert worden, dass die Version des Originalmanuskripts (ca. 1673) im Jahrzehnt der Veröffentlichung von 1684 von Jelles und posthum vom Herausgeber sowohl abgeändert als auch erweitert wurde. Deshalb enthalten, obwohl das *Vorwort* auf ca. 1677 datiert werden kann, die *Belydenisse* Materialien sowohl aus der Zeit vor als auch nach dem *Vorwort* zur Ausgabe der posthumen Werke Spinozas von 1677.

Voorreeden

Jelles schrieb das *Vorwort* auf Holländisch, das Lodewijk Meijer ins Lateinische übersetzte und in dem *Opus Posthumus* 1677 veröffentlichte. Das *Vorwort* ist in 68 nummerierte Sektionen unterteilt und enthält drei Hauptteile: (1) biographische Details über das Leben Spinozas, (2) eine Zusammenstellung seiner Hauptwerke, vor allem der *Ethik* und des *Tractatus Theologico-Politicus* und (3) eine kurze Auseinandersetzung zur Kompatibilität der Schriften Spinozas mit biblischen Schriften und christlicher Lehre.

Anhand der Sektion über das Leben Spinozas stellt Jelles die theologischen Schlüssellehren zusammen, wie sie sich in der *Ethik* finden lassen (§ 11–18). Dann erläutert er, wie die *Ethik* moralische Fragen erörtert, die nach Jelles ganz und gar mit der Heiligen Schrift übereinstimmen (§ 19–29).[21] Die eigenen Worte des Apostels Paulus zeigen, dass das Christentum eine „vernünftige Religion" („reedelijke Godsdienst") ist und „auf Vernunft gegründet ist" (Röm. 12, 1).[22] Das bringt Jelles dazu,

21 In § 19 antwortet Jelles auf den Einwand, dass Spinozas Gottesverständnis die Vernunft über die Autorität der Schrift stellt, dass Christus über der Schrift und die Schrift selbst die absolute Überlegenheit und Priorität des Wortes bzw. der Vernunft über die gesamte Schöpfung bezeugt.

22 Die *Statenvertaling* (1637), die Jelles benutzte, bietet eine ungewöhnlich rationalistische Interpretation dieses Verses an. Diskussion bei: Bernard Pautrat: Le Salut par l'Ethique, in: Jarig Jelles: Preface aux Oevres Posthumes de Spinoza, Paris 2017, S. 15–23.

den Zugang Spinozas zur Schrift zu erörtern und die biblisch begründete Vereinbarkeit des spiritualistischen Zugangs zur Schrift mit der *Ethik* zu erweisen. Er meint, dass eine Lektüre der Schrift, die nicht vom Geist angeleitet wird, ein angemessenes Schriftverständnis verfehlt (§ 20–32). Die Schrift selbst ermahnt den Leser, nach Wahrheit, Weisheit und Erkenntnis „außerhalb des Buchstabens der Schrift" zu suchen (§ 31), weil die Schrift offensichtlich selbst innere Widersprüche aufweisen kann, die Christus mit dem neuen Bund des Geistes zu überwinden vermag, indem er sich jenseits des alten Bundes, wie er vom Buchstaben bestimmt wird, bewegt (§ 32). Die Autorität des Geistes gründet in derselben Erkenntnis, die Christus vom Heiligen Geist empfangen hat. Keine solche Erkenntnis ruhte auf einer äußeren Autorität, diese Erkenntnis ruhte vielmehr auf dem Geist Gottes (§ 41 – 42). Das geistliche Vermögen ist dem Menschen als „seligmachender Glauben" gegeben (§ 43 – 44).[23]

Da Gotteserkenntnis nur durch den Heiligen Geist erschlossen wird, mögen Vernunft und reine Rationalität scheinbar dem widersprechen, was der „natürliche Mensch" in der Schrift liest. Doch dem „geistlichen Menschen" verleiht der Sohn Gottes ein geistliches oder „rein vernünftiges Verständnis" (§ 48), das mit dem „inneren Ohr" (§ 49) gehört wird. Jelles versichert dem Leser, dass Spinoza selbst die Göttlichkeit, Wahrhaftigkeit und Wahrheit der christlichen Religion lehrte (§ 52). Die Menschen sind auf ein gutes Verständnis von Gott in der Schrift angewiesen, getrennt vom Glauben an Wunder, denn an Wunder zu glauben, würde einen nicht dazu bringen, das Wesen des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre zu begreifen oder insgesamt ein geistliches Verständnis von Gott zu erlangen. Unter Verweis auf 1. Kor. 1, 22 meint Jelles, dass Paulus selbst den Wunsch nach Wundern zurückwies, und es war diese abweisende Einstellung zu Wundern, die Paulus so sorgsam zu erklären versuchte (§ 53). Schließlich verteidigt Jelles Spinoza gegen den Atheismusvorwurf und den Vorwurf, dass seine Lehre der Schrift widerspreche (§ 54 – 56). Auch stellt er fest, dass das Kriterium, das darüber entscheidet, ob etwas der Schrift widerspricht oder nicht, sein Einvernehmen mit der Wahrheit selbst ist – eine unsichtbare Einheit (§ 57).

Während der biblische Spiritualismus, den Jelles vertritt, auf den ersten Blick die Priorität rationaler Reflexion gegenüber moralischem

23 In seiner lateinischen Übersetzung der Voorreeden (in Opera Posthuma, Praefatio) gibt Lodewijk Meijer „het saligmakende geloove" als „fide salvificae" wieder: Pautrat: Préface aux Oeuvres Posthumes de Spinoza, S. 92.

Handeln zu betonen scheint, ist doch das genaue Gegenteil der Fall. Wie Spinoza auch an mehreren Stellen argumentiert, ist der Gehorsam gegenüber den moralischen Geboten Gottes der erste Schritt auf dem Weg zur Gotteserkenntnis, und das allein sollte den reinen Gebrauch der Schrift, nämlich Gott zu folgen, von dem fragwürdigeren Schriftgebrauch, nämlich eine rein rationale Kenntnis der göttlichen Natur zu erlangen (§ 62 – 68), trennen. In diesem Punkt sind sich Spinoza und Jelles wohl uneins. Der biblisch begründete Begriff vom „seligmachenden Glauben" ist der Grund für seinen Versuch, einen Weg zu beschreiten – wenn auch begrenzt und nur auf bestimmte Weise –, wahre Erkenntnis aus der Schrift zu gewinnen. Wohl ist der Aufriss der biblischen Hermeneutik im *Vorwort* keine detaillierte Wiedergabe von Spinozas eigenem Zugang zur Bibel, dennoch meint Jelles, dass Spinozas Philosophie und religiöse Ideen mit dem Sinn der Heiligen Schrift übereinstimmen.

Belydenisse des Algemeenen en christlelyken Geloofs (veröffentlicht 1684)

Die *Bekenntnisse* sind zweigeteilt: (1) in sechs biblische Lehrstücke (die Natur Gottes, Gottes Sohn und Heiliger Geist, Heilsmittel, Erbsünde, Verderbtheit und Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heil) und (2) in vier Kapitel zu Rechtgläubigkeit und Universalität seines Bekenntnisses, zu seinem hermeneutischen Zugang zur Schrift, ein langer Abschnitt über das Konzept des „seligmachenden Glaubens" und schließlich eine kurze Erläuterung der rettenden Gnade und der universalistischen Macht Gottes. Die ursprüngliche Veröffentlichung von 1684 umfasste 160 Seiten und nahm als Anhang den berühmten Text von Pieter Balling auf: *The Light Upon the Candlestick* (sechs Seiten), erstmals 1662 erschienen. Jelles zitierte mehr als 600 Bibelstellen, um aufzuzeigen, dass die Schrift selbst mit der natürlichen Vernunft und dem „seligmachenden Glauben" übereinstimmt. Das war die Basis seiner biblischen Hermeneutik. Jelles sagte auch, dass er keinerlei Absicht hege, Streit oder Polemik um dieser Themen willen anzustrengen, und dass er diese Schrift eigentlich recht zögerlich ausgehen lasse und damit kein „allgemeines Glaubensbekenntnis schaffen oder festlegen wolle, welches die fundamentalen und notwendigen Artikel des Glaubens seien, sondern nur meine eigene Meinung mitteilen wollte".[24]

Wie Spinoza, Lodewijk Meijer und andere Zeitgenossen, die an der Entstehung der modernen historisch-kritischen Methode beteiligt waren,

24 BAG Brief an N. N., S. 3v.

bestätigt Jelles, dass jeder (sprich: „natürliche Mensch“) die Bedeutung des historischen Sinns der Schrift begreifen kann, wenn er über die angemessenen Forschungswerkzeuge verfügt, allerdings befasst er sich hier nicht mit diesem Aspekt der Schriftinterpretation.[25] Er beschäftigt sich nur damit, wie geistliche Wahrheiten aus dem Text der Heiligen Schrift erhoben werden, die unser Verständnis solcher Wahrheiten leiten. Er meint, dass die Bedeutung der Schrift darin besteht, das Wort Gottes zu sein, aber die Worte der Schrift selbst setzen den Leser nicht in die Lage, geistliche Wahrheiten zu verstehen, wenn Gott das nicht selbst verursacht.[26] In diesem Sinne wäre es nicht akkurat, Jelles einen Rationalisten zu nennen, sogar wenn er meint, dass ein wahres Verstehen des Schriftsinns auch mit Wissenschaft und Vernunft einvernehmlich einhergehen muss, d. h. es kann nicht im Widerspruch zu dem stehen, was durch Vernunft erkannt wird (z. B. übernatürliche Wunder). Ein Beispiel, das Jelles gibt: Die Auferstehung ist, in Klammern angemerkt, „geistlich und ewig“ gemeint[27], d. h. es ist nicht die physikalische, zeitliche, leibliche Himmelfahrt Jesu, die der Vernunft widerspreche.[28] Jelles setzt Heil mit Erkenntnis gleich: „seligmachender Glaube in Christus Jesus ist deshalb, das ist meine Meinung, Weisheit oder rein intellektuelle Erkenntnis, die erfasst, was wir Menschlichen wissen müssen, um gerettet zu werden.“[29] Während es verführerisch ist, ihn einen Rationalisten zu nennen, dank der Tatsache, dass er die Vernunft streng als Verteidiger der Wahrheit einsetzt, die man durch die Interpretation der Schrift zu gewinnen sucht, bezieht sich seine Methode auf beides, auf göttliche Verursachung, um geistliche Erkenntnis zu erlangen, und auf die „wahre und unfehlbare, normative Rolle („regelmaat“) der Schrift“[30]. Das ist zum Erklären der göttlichen Wahrheit als einer regulativen Norm unabdingbar. Jelles setzt das Konzept des göttlichen Logos in der Schrift mit Vernunft und Verstehen gleich („reden“, „verstant“) und besteht darauf, dass Wahrheit (Vernunft) selbst der einzige Richter ist und jede andere Autorität sich auf nichts anderes als auf Vernunft berufen kann. Ja, es ist der „Glaube des Exegeten dieser [biblischen]

25 BAG, S. 96.

26 BAG S. 92 f. „De H. Schriftuur bestaat niet in de woorden, mar in den zin.“

27 BAG, S. 66–68.

28 Im Allgemeinen war die Ablehnung von Wundern, die nicht wissenschaftlich erklärt werden konnten, bei Spinoza an der Tagesordnung, auch bei Thomas Hobbes im *Leviathan*, der 1667 in niederländischer Übersetzung erschien.

29 BAG, S. 112.

30 BAG, S. 99 (de ware en onbedriegelijke regelmaat der Heilige Schrift).

Schriften, der für einen wahren Kanon („regelmaat“) zuständig ist, um zu einem Urteil zu finden.“[31] In diesem ziemlich begrenzten Sinn mag Jelles als Biblizist gelten, zumal er seine Hermeneutik auf den Inhalt der Schrift gegründet hat, auch wenn er selbst eingesteht, dem Spiritualismus näher zu stehen, wie wir untern sehen werden.

Ein überraschender Zug seiner Hermeneutik in den *Belydenisse* (BAG) ist, dass er die wissenschaftliche Sprache des Determinismus in Anwendung bringt. Hier beschreibt Jelles die Rolle des Geistes im Vollzug der Interpretation als eine effektive Ursache, „naaste werkende oorzaak“, die wir als „unmittelbar wirksame Ursache“ übersetzen. Gottes Gnade oder Macht wirkt den „seligmachenden Glauben“. Für Jelles ist dieser Glaube die „unmittelbar wirkende Ursache“ des Heils.[32] Der Buchstabe der Schrift kann nicht wirkende Ursache der Wahrheitserkenntnis sein, wie „das geschriebene Wort nicht die Kraft in sich selbst hat, jemanden vor Gott gerecht zu machen […], wir eignen dem Heiligen Geist als unmittelbar wirkender Ursache unsere Wiedergeburt zu, das Einflößen der göttlichen Liebe in das Herz und unsere Rechtfertigung, Heiligung, Befreiung, Auferstehung etc., die auch dazu dient zu beweisen, dass all dies vom Sohn Gottes verursacht und ausgetragen ist, der ewigen Vernunft („de eeuwige Reden“).“[33] Die geistliche Ursache beschreibt, wie wir mit Gott durch Vernunft und seligmachenden Glauben versöhnt werden: „[…] es ist, dass der Sohn Gottes in uns ist, damit wir in ihm sind. Der Herr Christus lehrt, wie der Sohn Gottes, ewige Weisheit, Vernunft, der seit Anfang an mit Gott war, in uns sein muss und wir in ihm, um unser Heil zu verursachen und zu bewirken.“[34] Der „Sohn Gottes […] wirkt unsere Wiedergeburt“[35], nicht unsere Billigung irrationaler Lehren, die einen fraglichen Ursprung in der Schrift haben. Die Wirkung dieser wirkenden Ursache ist „seligmachender Glaube“, der nicht das Erzeugnis der Vernunft des Gläubigen, sondern ein göttliches Geschenk ist,[36] sowohl dauerhaft als auch unwiderstehlich, er bleibt unverletzlich und wird nicht in Widerspruch zum Vernunftgebrauch

31 BAG, S. 142.

32 BAG, S. 150.

33 BAG, S. 71. Die Wendung „de eeuwige Reden“ erscheint wiederholt als der Begriff, den Jelles für Christus verwendet, „die Vernunft (Logos), die von Beginn an bei Gott war“. BAG, S. 70.

34 BAG, S. 58.

35 BAG, S. 60. „Der Sohn Gottes wirkt als Gottes Liebe unsere Wiedergeburt, in der unser Heil besteht; und dass dies in der Tiefe unserer Seele geschehen ist, zumal diese Wirkungen nicht existieren können (wie viele wissen) ohne ihre unmittelbare Ursache.“

36 BAG, S. 139; vgl. BAG, S. 43.

des Gläubigen treten. Jelles interpretiert 2. Kor. 5 als „den Dienst der Versöhnung und hat uns das Wort oder die Vernunft eingeflößt (die wirkende Ursache beider).“[37] Mit anderen Worten, diese geistlichen Ursachen und Wirkungen sind von einem göttlichen Wesen bestimmt und nicht vom geschriebenen Wort der Schrift, wie der Schriftgebrauch einiger Protestanten nahelegen mag. Mit ihrer Verwechslung des geschriebenen Wortes mit dem Wort Gottes (Vernunft) bringen sie eine religiöse Spaltung durch falsche biblische Interpretationen hervor. Die Wirkung „seligmachenden Glaubens“ zu erlangen, wird „Erkenntnis der Wahrheit“ genannt oder „rein verstandesmäßige Erkenntnis“, und dies erlaubt, den Sinn der Schrift korrekt zu deuten.[38]

In den letzten Kapiteln der *Belydenisse* kontrastiert Jelles die Positionen, die römische Katholiken, Protestanten, Spiritualisten und Juden einnehmen, wenn es gilt, Zugänge zur Schrift und kirchliche Autorität aufeinander zu beziehen. Und obwohl er Wege findet, jedem konfessionellen Zugang zur Schrift etwas abzugewinnen, widerlegt er doch den Anspruch, dass nur ein solcher Zugang zur Deutung des göttlichen Wortes legitim sei. Die römischen Katholiken unterwerfen ihr Urteil ganz und gar ihrer Kirche[39] und verlassen sich „ganz auf die Autorität […] in blindem Gehorsam oder in einer Art von Zustimmung, welche in keiner Erkenntnis der Wahrheit besteht.“[40] Auch wenn das abweisend klingt, gibt Jelles sich doch große Mühe, die katholische Lehre von der Unfehlbarkeit (des Lehramtes) auf sympathische Weise darzustellen.[41] Ganz anders die Protestanten, sie behaupten, dass die Heilige Schrift sich selbst interpretiert, und dass der Sinn der Heiligen Schrift durch die Schrift selbst gefunden und aus ihr erhoben werden könne, d. h. mit Hilfe der Wörter, Redeweisen, Themen usw., die dem äußeren Buchstaben und den Sprachen allgemein eigen sind.“[42] Jelles tadelt den Missbrauch und die Fehldeutung der Schrift, die zu fortdauernder religiöser Spaltung und sozial-politischem Konflikt führen, besonders den prob-

37 BAB, S. 80.

38 BAG, S. 112.

39 (…) „ihre Kirche ist der Ausleger der Heiligen Schrift und der Richter in Kontroversen um den Glauben und dass jeder angehalten ist, sein eigenes Urteil über die Heilige Schrift und was zu glauben sei und was nicht dem Urteil seiner Kirche zu unterstellen, d. h. dass nur ihre Kirche und niemand sonst auf unfehlbare Weise glauben kann, was nicht und was der Sinn der Schrift sei.“ BAG, S. 99 f.

40 BAG, S. 110.

41 BAG, S. 99–106.

42 BAG, S. 97 f.

lematischen Umgang der Protestanten mit der Schrift, eine Kritik, die ihm und Spinoza gemeinsam ist.[43] Und dann schlägt er eine Alternative vor, die seiner Meinung nach dem Zweck der Einheit dienen wird.

Er findet diese Positionen absurd (ongerijmt). Auch wenn sie „behaupten, dass die oberste Autorität, die Heilige Schrift zu erklären, dem Heiligen Geist gebührt, der in der Heiligen Schrift spricht, und dass, um von dem wahren Sinn der Heiligen Schrift überzeugt zu werden, man durch den Heiligen Geist erleuchtet werden muss“[44], bleiben sie dennoch so gespalten untereinander. Deshalb können nicht alle der ganzen Erleuchtung durch den Heiligen Geist teilhaftig sein. Andererseits wollen fanatische Spiritualisten (Enthusiasten) ihre eigenen Urteile über die Schrift keiner Diskussion unterstellen, auch nicht im Hinblick auf die Selbstauslegung der Schrift. Sie verweigern den Gebrauch der Vernunft oder die Autorität der Konzile. Anstatt seine Zurückweisung ihrer Position zu erläutern, verweist Jelles die Leser auf ungenannte römisch-katholische Autoren, deren Verdammung fanatischer Spiritualisten er als angemessen ansieht.[45] Obwohl Jelles die katholische Position verwirft, führt er in der folgenden Erörterung seines Konzepts des „seligmachenden Glaubens“ ähnliche Ansichten des römisch-katholischen Kardinals Joannes Bona[46] und des reformierten Pastors Jodocus van Lodenstein an.[47] Auch pflichtet er dem Glaubenskonzept Johannes Calvins vom Neuen Bund bei,[48] um zu zeigen, dass es Christen möglich ist, ähnliche Ansichten über die Priorität des seligmachenden Glaubens gegenüber anderen Weisen der Autorität (kirchliche, schriftliche etc.) zu vertreten. Luthers Glaubenskonzept lehnt er dagegen ganz ab.[49]

Zu den Juden äußert sich Jelles so: Wenn jede sichtbare Gemeinde Anspruch darauf erhebt, das „wahre Wort Gottes“ und den Sinn der Schrift zu kennen, ist klar, „dass es zuerst die Juden waren, denen sich der Prophet zuwandte und denen Gott durch ihn seinen Geist verhieß,

43 BAG, S. 98. Vgl. Spinoza: TTP, S. 163.

44 BAG, S. 98.

45 BAG, S. 99.

46 BAG, S. 132 f. Jelles zitiert J. Bona (1609–1704): Beginselen en leerstucken van het Christelijk Leven, Rotterdam 1675.

47 BAG, S. 133–139. J. van Lodenstein: Beschouwinge van Zion, ofte Aandagten en Opmerckingen over de tegenwoordingen toestand van't Gereformeerde Christen Volck. Gestelt in eenige t'Samen-spraken/Zions wee-klagen of droevige na-gedachten, Utrecht 1676.

48 BAG, S. 145 f.

49 BAG, S. 144 f.

der auf ihnen ruhte, und dass seine Worte, die er ihnen in den Mund gelegt hat, von ihrem Mund nicht verschwinden würden, auch nicht von dem Mund ihrer Nachfahren von nun an bis in Ewigkeit. Und zweitens sagt Jelles: Die Wächter, von denen gesagt wird, dass sie nimmermehr schweigen werden, Tag und Nacht nicht, waren die Wächter oder Lehrer der jüdischen Kirche (Joodsche Kerk)."[50]

Der Alte Bund des Gesetzes, der in dem geschriebenen Wort Gottes sichtbar ist, endete mit der Ankunft des Glaubens,[51] also mit Christus, so dass wahres Gesetz bzw. Vernunft geistlich in das Gemüt all derer eingeschrieben werden kann, die den „seligmachenden Glauben" des Heiligen Geistes empfangen. Das bringt zur Erfüllung, was in der Schrift (Jer. 31) mit dem Vergehen des Alten Bundes denjenigen verheißen war, die unter dem Gesetz standen. Dieses geistlich geschriebene Gesetz ist nichts anderes als die „Erkenntnis der Wahrheit". Ohne das Gesetz Gottes, das in unser Gemüt eingeschrieben ist, sind wir alleingelassen, verhängt mit dem Schleier des Alten Bundes und unfähig, den vollen Sinn der Schrift zu erkennen.[52] „Seligmachender Glaube" bedeutet, „dass Gott, der auf Tafeln geschriebene Buchstaben nutzte, um den Israeliten seine Gesetze zu offenbaren, (nun) seine Gesetze in die Vernunft einschreibt (verstant)."[53]

Jelles fasst seinen Diskurs über Hermeneutik und den „seligmachenden Glauben" zusammen, indem er Ethik, seligmachenden Glauben und biblische Interpretation miteinander verbindet: „I. dass seligmachender Glaube nicht ohne Gerechtigkeit, Heiligkeit etc. existieren kann; II. dass Gerechtigkeit, die aus Glauben ist und vor Gott gilt, etwas Konkretes sein muss und nicht in einer sterilen Art von Gerechtigkeit oder in der Vergebung der Sünden besteht; III. dass nur Sünder dadurch gerechtfertigt werden; da es die wirkende Ursache der Gerechtigkeit […] mittels seligmachenden Glaubens ist, kann die Schrift erforscht und verstanden werden; das Verstehen der Schrift (wie jedermann zugestehen wird) ist tatsächlich Weisheit, die zum Heil führt, zumal klar ist, dass die Heilige Schrift uns nur lehren und uns nützlich sein kann, insofern als wir ihren Sinn versehen."[54] Bis zu dem Grade, wie er den rationalistisch-

50 BAG, S. 107.

51 BAG, S. 122.

52 Biblizisten haben einen „Schleier vor ihrem Herzen" und sind deshalb von dem Buchstaben eingenommen worden, (2. Kor. 3, 14 f., Vorwort, Sektion 48).

53 BAG, S. 125, S. 146 f.

54 BAG, S. 140 ff.

spinozistischen Zugang übernimmt und supranaturale Erklärungen der Wunder abweist, unterschied sich Jelles von solchen Spiritualisten, die der Religion zugestanden, das zu behaupten, was jenseits des Zugriffs natürlicher Vernunft liegt. Aber das Konzept des „seligmachenden Glaubens", das Jelles entwickelt hat, behauptet die Möglichkeit, dass die wahre Bedeutung der Schrift mit Hilfe der „unmittelbar wirkenden Ursache" des göttlichen Geistes korrekt interpretiert werden könne.

In seinem Nachwort (Ep. 48 A) schreibt er Spinoza, indem er darauf hinweist, dass Vernunft und Einvernehmen mit der Schrift beide Mittel sind, über die Wahrheit seiner *Belydenisse* zu urteilen: „Wenn du hier etwas findest, das dir falsch zu sein scheint oder im Widerspruch zur Heiligen Schrift, dann bitte ich dich, es mir zu sagen und auch den Grund anzugeben, warum das so ist, so kann ich es denn überprüfen."[55] Ganz sicher scheint er sich nicht zu sein, denn er versichert, noch auf Spinozas Bestätigung zu warten.[56] In Fragmenten eines Briefes, den Spinoza an Jelles schrieb (Ep. 48 B), gibt es zwei irgendwie voneinander abweichende Berichte von seiner Reaktion, doch keiner davon ist für die biblische Hermeneutik von Jelles bezeichnend. Das erste Fragment berichtet, dass Spinoza ihm „keine Änderungen vorschlagen könne".[57] Das zweite Fragment kritisiert, dass „du behauptest, der Mensch neige von Natur aus zum Bösen, werde aber durch die Gnade Gottes und den Geist Christi gegenüber Gut und Böse indifferent. Das ist jedoch ein Widerspruch, denn derjenige, der den Geist Christi besitzt, wird notwendigerweise nur zum Guten getrieben."[58] So unklar es ist, was Jelles im Originalmanuskript mit „indifferent gegenüber Gut und Böse" gemeint haben könnte, scheint es aber doch, als habe er diesen Hinweis im endgültigen Manuskript weggelassen.[59] Die Diskussion, die in L 50

55 BAG, S. 159 ff.

56 In den Nachreden erklärt der Herausgeber: „En alhoewel eenige hem een vreemt gevoelen, zijne meininge qualijk verstaande, hebben opgedicht, zo is 't nochtans, dat hy dit meer ontfarminge dan gramschap waerdig achtende, geduurig heeft voortgegaan om in Gods Liefde en kennisse meer en meer in te dringen; waar in hy ook zo verre heeft toegenomen, datmen weinige menschen vind, die tot zo hoogen trap van geestelijk Verstant opklimmen. Die laster is oorzaak geweest, dat hy deze Belijdenisse aan zekeren Vriend buiten de Stad woonende heeft gezonden, op dat hy daar uit zou oordeelen of zijn gevoelen met de waarheit van de zaake zelve over een kwam, die hem ook deze Belijdenisse, met deze woorden zijne toestemminge daar over verklarende, heeft wederom gezonden. Ik heb met vermaak U E. Schriften overgelezen, en zodanig bevonden, dat ik 'er niets in kan veranderen. (S. ii-iii).

57 Ep. 48 B, S. 890.

58 Ebd.

59 Ebd.

angesprochen wird (geschrieben 1674), weist auch auf den fortdauernden Prozess hin, in dem Jelles sein eigenes Gotteskonzept verbessert, das er in der Sprache der Kausalität erläutert, auch wenn er sich von der Art Spinozas distanziert, die Heilige Schrift zu lesen. Der Philosoph bestand nämlich darauf, dass aus der Schrift nicht mehr als nur ethische Orientierung gewonnen werden könne. Jelles geht trotz leiser Zustimmung Spinozas in der Antwort auf die *Belydenisse* weit darüber hinaus, was Spinoza sonst unterstützt zu haben scheint, indem er sagt, dass Wahrheit aus der Schrift gewonnen werden kann.[60] Im Nachwort wird berichtet, dass Jelles für die Überprüfung und Revision seines konzeptionellen Rahmenwerks offen war, so dass nur als versuchsweise Bemühungen anzusehen ist, was aus den veröffentlichen Schriften entnommen wurde.

Zusammenfassung: ein ökumenisches und universalistisches Ziel

Kürzlich hat Bernard Pautrat Jelles so interpretiert, als habe dieser gesagt, dass Spinozas *Ethik* mit der Morallehre der christlichen Religion nicht nur kompatibel, sondern tatsächlich auch konform sei – doch das dürfte zu weit gehen, und zwar in dem Sinn, dass Jelles geglaubt habe, Spinoza sei tatsächlich Christ gewesen.[61] Jelles meinte, dass Spinozas Philosophie zeigt, was die Schrift lehrt (Moral), und dass dessen philosophische Lehre mit der christlichen Religion übereinstimmt; „er erwägt auch die Wahrheit der christlichen Religion" so, dass sie selbst für Juden, Heiden und auch Atheisten akzeptabel sein könnte.[62] Das ist eine auffallend kühne Behauptung, aber eine, die noch nicht notwendigerweise zeigen muss, dass Jelles meinte, Spinoza als Christ ansehen zu können. Vielmehr glaubte Jelles, dass universale Vernunft (das Wort Gottes) das Fundament des Christentums sei, und dass Spinoza auf philosophische Weise zeige, was universale Vernunft sei, von der auch Jelles glaubt, dass sie mit der Schrift und der christlichen Religion übereinstimme, wenn der „seligmachende Glaube" sie zu verstehen ermögliche.

Mehr noch: Obwohl Jelles sich für einen Cartesianer, Mennoniten und wahrscheinlich auch Kollegianten hält, überrascht, dass er die Aus-

60 Cf. Spruit, Introduzione, S. L, Anm. 166: „È chiaro che qui Jelles si distacca da Spinoza, che sosteneva che la Scrittura offre soltanto lezioni etiche." „Es ist klar, dass Jelles sich hier von Spinoza distanziert, der behauptete, dass die Schrift nur ethische Lehrstücke bietet."

61 „La doctrine de cette Éthique qu'on allait enfin découvrir était non pas seulement compatible mais tout à fait conforme à la doctrine morale de la religion chrétienne." Bernat: a a. O., S. 9. (wie Anm. 22).

62 Akkermann und Hubbeling: Vooreden, § 52 (wie Anm. 5).

schließlichkeit exklusiver Ideen scheut. Was die christlichen *Belydenisse* und das *Vorwort* miteinander verbindet, ist die Kritik, die Jelles an den Spaltungen unter den Christen übt, wie sie sich aus den auseinanderstrebenden Berufungen auf die Autorität der Schrift oder die Autorität der kirchlichen Institutionen ergibt. Stattdessen beruft er sich auf die natürliche Vernunft und vertritt eine bestimmte Art von Spiritualismus, die weder protestantisch noch katholisch ist. Sein Ziel ist ökumenisch und universalistisch. Er glaubt, dass ein spinozistisch-spiritualistischer Zugang zur Schrift vor weiteren Spaltungen in der Lehre bewahren und vielleicht Christen ermöglichen wird, eine Einheit im Verstehen durch ein vertieftes Vertrauen auf die Schrift zu entdecken.[63] Und auch wenn die Schrift als Buchstabe den Leser nicht davon überzeugen kann, ein wahres Verständnis von irgendetwas außerhalb des einfachen moralischen oder historischen Zugangs zum Studium zu haben, um die Bedeutung der Schrift zu erfassen, zeigt Jelles, dass das geschriebene Wort erklären kann, wie das Wort Gottes zu begreifen sei. Es ist nur der „seligmachende Glaube", der Erkenntnis der Wahrheit durch das Verstehen der Schrift bewirkt, auf dieselbe Weise wie der Apostel Paulus das Wort Gottes verstand, und ebenso auf dieselbe Weise, wie in Jeremia 31 verheißen wird, dass im Neuen Bund das Wort in unsere Herzen eingeschrieben wird oder, wie Jelles sagt, in unser Gemüt.[64] Diese Erläuterung der biblischen Hermeneutik diente nicht nur dazu, Streit unter den Christen zu mindern, die für sich in Anspruch nahmen, dass ihre Deutung des geschriebenen Wortes die einzig wahre sei. Diese Erläuterung verteidigen auch Spinoza und andere, die davon überzeugt waren, dass die göttliche Existenz durch die natürliche Vernunft auf eine Weise erkannt werden kann, der das geschriebenen Wort Gottes nicht widerspricht.

Das *Vorwort* und die *Belydenisse* stellen einen Versuch im 17. Jahrhundert dar, die Rolle der Schrift im Lichte des cartesianischen Rationalismus, der alle Zweige der Wissenschaft – in diesem Fall der Theologie

63 BAB, S. 142 f. Jelles schreibt, „Hoe noodzaaklijk en nut de kennis van deze regelmaat is, om de Christenen, die szo zeer verdeelt, en van malkander gescheurt zijn, weder te vereenigen, en te maken dat zy in een zelfden zin, en in een zelfde gevoelen te zamen gevoegt worden, wijst zich zelf genoeg aan." Cf. Spinoza: TTP, S. 163: „Wer, frage ich, sieht das nicht als den Hauptgrund dafür an, warum so viele Glaubensauffassungen von verschiedenen Sekten als Glaubensbekenntnisse gelehrt werden, die sie mit zahlreichen Bibelstellen in Übereinstimmung bringen, so dass der Satz „Geen ketter sonder (ohne) letter" seit langem zum Sprichwort geworden ist?"

64 „Ik zal Mijn wet in hun binnenste geven, en zal die in hun hart schrijven (Jer. 31, 33, Übersetzung von 1637).

– umfasste, neu zu definieren. Während Jelles ein selbsternannter Cartesianer war und sich dessen bewusst zeigte, dass sich Spinozas Philosophie von derjenigen des Descartes bis zu einem gewissen Grad unterschied, hat unsere Untersuchung weder einen Spinozismus im Allgemeinen noch dessen weit verbreiteten Beitrag zur biblischen Hermeneutik in der niederländischen Aufklärung weiterer Klärung zugeführt.[65] Sie zeigt nur den irenischen Beitrag auf, den Jelles zur biblischen Hermeneutik in den konfessionellen Kontroversen der frühen Aufklärung, zur Rolle der Schrift, Vernunft und kirchlichen Autorität, einschließlich der andauernden Frage des mennonitischen „Spiritualismus" leistete.

Dr. Jonathan Seiling ist Verleger (www.gelassenheitpub.com) und Übersetzer in Niagara, Kanada. 2006 organisierte er ein Symposion an der University of Toronto zu „Spinoza as Religious Philosopher: Between Jewishness and Radical Protestantism". Die Vorträge wurden in der Conrad Grebel Review 25, 3, 2007 veröffentlicht, darunter auch Beiträge zu Spinozas engen Beziehungen zu niederländischen Mennoniten, In seiner Dissertation hat Seiling den Spinozismus in der modernen russischen Religionsphilosophie untersucht (From Antinomy to Sophiology, Toronto 2008). Seit einiger Zeit arbeitet er an einer Übersetzung der Schriften von Jarich Jelles ins Englische.

Aus dem Englischen übersetzt von Hans-Jürgen Goertz

65 Siehe Dirk van Miert, Henk J. M. Nellen, Piet Steenbakkers und Jetze Touber (Hg.): Scriptural Authority and Biblical Criticism in the Dutch Golden Age: God's Word Questioned, Oxford 2017.

Hanspeter Jecker

Die Entwicklung täuferischer Gemeinden in der Schweiz im 17. Jahrhundert

Die Überschrift bedarf einer kleinen Erläuterung. Erstens geht es nachfolgend um „täuferische Gemeinden" auf dem Gebiet der heutigen Schweiz. Zweitens geht es um Gemeinschaften, deren Zugehörigkeit zum „Täufertum" darin liegt, dass sie sich – neben manch anderem – kritisch zur Säuglingstaufe äußerten und diese ablehnten. Und drittens wird eine Zeitspanne abgedeckt, die sich ungefähr von 1580 bis 1720 erstreckt.

Geographische Verbreitung und Ausgangslage

Die schweizerische Eidgenossenschaft umfasste im 17. Jahrhundert maßgeblich die XIII Alten Orte (Zürich, Bern, Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Glarus, Zug, Freiburg, Solothurn, Basel, Schaffhausen und Appenzell) mit ihren jeweiligen Untertanengebieten sowie die Zugewandten Orte (unter anderem die Fürstabtei und Stadt St. Gallen, das Wallis, den Freistaat der Drei Bünde, die Stadt Genf, die Grafschaft Neuenburg und das Fürstbistum Basel) und die Gemeinen Herrschaften (etwa die Grafschaft Sargans, die Landgrafschaft Thurgau, die Herrschaft Rheintal sowie diverse Herrschaften im Tessin).[1]

Da sich täuferische Gemeinschaften meist dort bildeten und hielten, wo sich reformatorische Prozesse gezeigt und – wenigstens zeitweise – durchgesetzt hatten, fokussiert unser Blickwinkel vorerst auf reformierte Gegenden. Erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts zeigte sich allmählich eine Auswanderung in tolerantere katholische Gegenden.

Um 1600 befanden sich täuferische Zellen und Gemeinschaften maßgeblich auf Territorien, die zu Zürich und zu Bern gehörten. Weniger zahlreich waren Gruppen in den Kantonen Schaffhausen und Basel, ferner in den mit Bern verburgrechteten südlichen Teilen des Fürstbistums Basel sowie in den Drei Bünden. Vereinzelt hielten sich einzelne Täufergruppen auch in katholischen Gegenden, so in Solothurn, Luzern

1 Vgl. dazu Ulrich Im Hof: Ancien Régime, in: Handbuch der Schweizer Geschichte, Bd. 2, Zürich 1977, S. 673–784.

und Zug.[2] Es wird nachfolgend darum gehen, namentlich den Verlauf in Zürich und Bern zu schildern und davon ausgehend einige Beobachtungen zur Gesamtentwicklung festzuhalten.

Das Zürcher Täufertum hat sich in Zürich gehalten, nicht so sehr im Zentrum, sondern vielmehr an den Rändern, im Knonauer Amt, im Grüninger Amt, im Zürcher Unterland.[3] Dort lebten Täufer in Dörfern, auf Weilern und Einzelhöfen. Die dürftige Quellenlage des späteren 16. Jahrhunderts verunmöglicht allerdings sehr präzise Schilderungen. Gleichwohl war das Täufertum präsent. Heinrich Bullinger, der Nachfolger Zwinglis, publizierte zwei gewichtige Bücher gegen die „selbsgesandten widertöuffer": Eines 1531, am Anfang seines öffentlichen Wirkens, und eines gegen Schluss anno 1560.[4] Aber auch der Einsatz des Zürcher Oberpfarrers vermochte dem Zürcher Täufertum das Genick nicht zu brechen. Immer wieder fanden sich Menschen, denen die täuferischen Positionen mehr zusagten als diejenigen ihres Pfarrers.

Auch auf bernischem Territorium befanden sich zahlreiche Zellen, vor allem im Raum Thun, im Emmental und Oberaargau sowie in der Vogtei Lenzburg und bei Zofingen.[5] Auch hier gab es Männer und Frauen, die trotz aller obrigkeitlichen Nachstellungen täuferische Positionen vertraten. Weniger zahlreich, aber gleichwohl präsent waren Täufergruppen im Baselbiet und im Schaffhausischen. Auch andernorts gab es phasenweise täuferische Zellen. Untereinander hatten die Gruppen durchaus Kontakt, vor allem durch ihre in größeren Rayons verkehrenden Prediger. Aber sehr vieles dazu wissen wir nicht.

Es scheinen sich in den 1580er Jahren auch zunehmend regelmäßig hutterische Sendboten in die Schweiz aufgemacht zu haben, um hier aus-

2 Gute Einstiege zu den einzelnen Täufergruppen bieten: Für Schaffhausen: Roland E. Hofer: Täufer im 17. Jahrhundert. Herrschaftsdurchdringung und untertäniger Widerstand in der Frühen Neuzeit, in: Schaffhauser Beiträge zur Geschichte 71 / 1994, S. 97–118. Für Basel: Hanspeter Jecker: Ketzer – Rebellen – Heilige. Das Basler Täufertum von 1580 bis 1700, Basel 1998. Für Luzern: Theda Marx: Täufer und Obrigkeit in Luzern (1552–1610), Bönigen 2011. Für Zug: Mark Furner: The «Nicodemites» in Arth, Canton Schwyz, 1530–1698, MA thesis, Warwick 1994.

3 Zum Zürcher Täufertum vgl. v.a. Urs B. Leu und Christian Scheidegger (Hg.): Die Zürcher Täufer 1525–1700, Zürich 2007.

4 Zu Bullinger vgl. die beiden Bände von Emidio Campi und Peter Opitz (Hg.): Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence, Zürich 2007.

5 Zum Berner Täufertum generell vgl. immer noch Ernst Müller: Die Geschichte der Bernischen Täufer, Frauenfeld 1895. Vgl. darüber hinaus nun aber auch zu unterschiedlichen Themen die zahlreichen Spezialstudien in Mennonitica Helvetica.

wanderungswillige Täuferinnen und Täufer für den Auszug nach Mähren zu rekrutieren.[6] Deswegen trafen sich im Sommer 1585 in Aarau Gesandte aus Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen, um über die Täuferfrage zu beraten. Kurz darauf veröffentlichten Bern und Zürich neue und strengere Mandate.

Prompt reagierten sowohl das Zürcher als auch das Berner Täufertum. Noch 1585 reichten die Berner einen Brief an ihre Obrigkeit ein, drei Jahre später die Zürcher ihr „einfaltig bekanntnus" an Bürgermeister und Rat der Stadt Zürich.[7] Die Aufmerksamkeit der Behörden auf die wachsende Bewegung führte dazu, dass sich die Täuferinnen und Täufer nun zunehmend artikulierten. Dazu dienten ihnen Vorlagen, die sie überarbeiten, indem sie Passagen kopieren, weglassen, verändern, und Neues hinzufügen. Ein gutes Beispiel dafür ist Codex 628 in der Berner Burgerbibliothek: Er enthält, ausgehend vom Frankenthaler Gespräch von 1572[8], ein immerhin 366 Seiten füllendes „Kurzes, einfaches Bekanntnus" sowie einen Text, warum die Täufer den öffentlichen Gottesdienst nicht besuchen.[9] Beide basieren auf älteren Vorlagen. Maßgeblich dabei sind immer noch die Themen Taufe, Bann, Abendmahl, Eid und Schwert. Aber der Kontext, in dem dies diskutiert wurde, hatte sich verändert. Darum zieht sich die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche und der Ruf nach Toleranz wie ein roter Faden quer durch die Darstellung.

Am deutlichsten ist eine fast gleichzeitig in Basel eingereichte anonyme Bittschrift zugunsten einer inhaftierten städtischen Täuferin, Catharina Serwouters.[10] Sie polemisiert nicht gegen reformierten Glauben, sondern bittet angesichts zunehmender Schwierigkeiten bloß um ein Existenzrecht für eine kleine und klein bleibende Gruppe von Täuferinnen und Täufern.

---

6 Christian Scheidegger: Täufergemeinden, hutterische Missionare und schwenckfeldische Nonkonformisten bis 1600, in: Urs B. Leu und Christian Scheidegger (Hg.): Die Zürcher Täufer 1525–1700, Zürich 2007, S: 117–164. Hanspeter Jecker: «Prüfet alles - das Gute behaltet!» Wie Menno einen reformierten Pfarrer von Murten nach Mähren reisen lässt, in: Mennonitica Helvetica 20 1997, S. 33–56.

7 Christian Scheidegger: Anhang: Das Einfache Bekenntnis von 1588, in: Urs B. Leu und Christian Scheidegger (Hg.): Die Zürcher Täufer 1525–1700, Zürich 2007, S. 335–402.

8 Vgl. dazu nun auch John D. Roth: Das theologische Vermächtnis des Frankenthaler Religionsgesprächs von 1571, in: Mennonitische Geschichtsblätter 78, 2021, S. 127–154.

9 Abdruck samt Einleitung bei C. Arnold Snyder: Later Writings of the Swiss Anabaptists 1529–1592, Kitchener 2017, S. 170–445.

10 Jecker, Ketzer (wie Anm. 2), S. 120–139.

Diese teils längeren täuferischen Texte halten es für denkbar, dass neben der großen reformierten Kirche eine kleinere täuferische durchaus existieren könne. Sie gehen davon aus, dass eine solche Koexistenz für beide Seiten gut und berechtigt sei.

In diesen konzilianten täuferischen Texten macht sich ein Ton bemerkbar, der an Pilgram Marpeck und seinen Kreis erinnert und an deren Mahnungen an das schweizerische Täufertum vor zu großen Engführungen.[11]

Im Übrigen aber ist die Aktenlage um 1600 herum auf dem gesamten Territorium von Zürich und Bern so, dass sie zwar die Existenz zahlreicher Täuferinnen und Täufer nachweist, dass von den meisten von ihnen aber leider nur wenige Details bekannt sind.

Das Zürcher Täufertum

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts war es in Zürich weitgehend so, dass sich Täufergemeinden halten konnten, wenn sie sich einigermaßen ruhig verhielten. Eine Ausnahme sind die beiden umfangreichen Repressionen von 1589 und von 1608, in denen die Zürcher Geistlichen Anstrengungen unternahmen, das Täufertum auszulöschen. Angesichts der andauernden Beharrlichkeit der verhafteten Täuferinnen und Täufer verzichtete die Obrigkeit aber darauf, die angedrohten Strafen auszuführen:

> *„Habend sy doch unangesächen deß alleßen nit abstaan wellen, sonders begert sy also inn der einfalt, dem buochstaben nach unnd wie sy die geschrifft verstandind belyben zelaßen. So wellind sy üch mynen gnedigen herren inn allem dem so nit wider ir gewüßne gehorsamen. Im fal aber die ordnung deß banns wie der von Gott ingesetzt inn der kilchen gebrucht werde, wellind sy dhein sönderung nit machen, sonders dieselbige besuchen.“*[12]

Kein Täufer wurde in der Folge des Landes verwiesen oder an Leib und Leben gestraft. Man beließ es erstaunlicherweise bei einer bloßen Verlängerung der Haft.

---

11 Jecker, Ketzer (wie Anm. 2), S. 604 f.

12 StAZH (Staatsarchiv Zürich), E I 7.3., Nr. 46. Vgl. für das Folgende auch Barbara Bötschi-Mauz: Täufer, Tod und Toleranz. Der Umgang der Zürcher Obrigkeit mit dem Täuferlehrer Hans Landis, in: Urs B. Leu und Christian Scheidegger (Hg.): Die Zürcher Täufer 1525–1700, S. 165–202.

Neunzehn Jahre später, nach zahlreichen Mandaten ohne viel Erfolg, versuchte es die Obrigkeit 1608 erneut: Inhaftierung, Befragung, Ermahnung und intensive Belehrung aus der Schrift führten aber erneut nicht zum gewünschten Resultat. Kaum ein Täufer, kaum eine Täuferin gab ihre Überzeugungen auf. Und wie schon 1589 gelang auch jetzt am Schluss den meisten Verhafteten die Flucht. Allerdings ist aus den Akten der Verhandlung nun ein gesteigerter Ärger über die Täufer wahrnehmbar.

Nachdem in der Folge auf der gesamten Landschaft das Täufertum weiter zugenommen hatte, berief die Zürcher Obrigkeit 1613 eine Disputation nach Wädenswil ein. Hier kam es erneut zu einer Debatte rund um Glaubenszwang. Für die Täufer war klar, dass

> *„der gloub ein fryge gaab und schencky Gottes syge, auch inn der heiligen gschrifft nienen zefinden, das weder der Herr Christus noch die heiligen apostel jemanden zum glouben gezwungen, auch der oberkeit nienen gebotten werde, ire underthonen zum glouben zezwingen. So vermeinen sy, wenn sy inn usserlichen und burgerlichen sachen gehorsam sygindt […], so sölle man sy by irer meinung, was gloubenssachen anthrifft, belyben laßen.“*[13]

Für die Obrigkeit hingegen bestand „Religionsfreiheit“ darin, das Land verlassen zu dürfen, wenn man nicht obrigkeitskonform lebte. Da die Täufer darin weiterhin kein Einsehen zeigten, fiel das Urteil scharf aus: Sechs Jahre Galeerendienst für die sechs maßgeblichen Täuferführer, unter ihnen der bereits ältere Hans Landis. Allerdings wurde auch jetzt diese Strafe von keinem angetreten: Ihnen gelang in Solothurn die Flucht.

Ein ganzes Jahr lang konnte nun Hans Landis noch als Täufer wirken, dann ereilte ihn sein Schicksal. Er wurde endlich verhaftet und mit dem Schwert hingerichtet. Die Exekution von Landis in Zürich 1614 erregte europaweites Aufsehen. Aber die Behörden blieben vorderhand fest. Als kurz darauf ein anonymes Pamphlet erschien, das sich in Religionssachen für Milde aussprach, ließen die Obrigkeiten nicht locker, bis der Autor dingfest war und die Broschüren konfisziert werden konnten.

Die folgenden Jahre waren in Zürich für Täuferinnen und Täufer zwar relativ ruhig, aber es war eine brüchige Ruhe. Weiterhin war der Kampf gegen das einheimische Täufertum eines der beliebtesten Themen auf

13 StAZH, E I 7.4., Nr. 49.

den Zürcher Synoden: Nicht weniger als 13 Disputationen befassten sich zwischen 1613 und 1630 damit.[14]

In den 1630er Jahren wurde der Ton zunehmend ruppiger. Das Fass zum Überlaufen brachte im Herbst 1635 der Übertritt von Amtsfähnrich Heinrich Frick von Knonau zu den Täufern und die damit verbundene Weigerung, künftig Militärdienst zu leisten. Jetzt befahl die Zürcher Obrigkeit die wichtigsten Täuferführer auf die Vogteischlösser von Grüningen, Knonau und Wädenswil, wo ihnen je sieben Artikel unterbreitet wurden, zu denen sie Stellung beziehen sollten. Im Verlauf des Jahres 1636 wurde an vier Terminen darüber beraten, ohne eine maßgebliche Annäherung der Positionen. Ab 1637 begann eine groß angelegte Verhaftungswelle, verbunden mit Inventarisierungen der Täufergüter.[15]

Was nun folgte, war eine etwa fünfundzwanzig Jahre andauernde Repression, in deren Verlauf es gelang, dem einheimischen Täufertum weitgehend das Rückgrat zu brechen. Ein kleiner Teil trat unter dem Druck der obrigkeitlichen Maßnahmen zur reformierten Kirche über, die große Mehrheit leistete beharrlichen Widerstand. Immer neue Versuche wurden gemacht, um die Gegenseite zu überzeugen. Aber die Positionen blieben weitgehend dieselben.

Letztlich sahen die Täuferinnen und Täufer keinen anderen Ausweg als die Auswanderung. Spätestens mit dem Abschluss des Dreißigjährigen Krieges war deutlich, welch große Zerstörungen die jahrelangen Auseinandersetzungen gezeitigt hatten. Überall war der Bedarf an Zuzüglern groß. So fanden zahlreiche Zürcher Täuferinnen und Täufer im Elsass und in der Pfalz sowie im Kraichgau offene Türen vor. Noch jahrelang gaben allerdings Rückkehrer zu reden, die aus familiären oder wirtschaftlichen Gründen erneut im Zürichbiet auftauchten. Im Großen und Ganzen war aber die Geschichte des Zürcher Täufertums auf eidgenössischem Boden um 1670 beendet.

Die Geschicke des schweizerischen Täufertums wurden auch in den Niederlanden aufmerksam verfolgt. Bereits die Hinrichtung von Hans Landis von 1614 war dort ein Thema. Auch danach ergaben sich zahlreiche Kontakte und Interventionen. Und spätestens ab 1640 gab es mehrere größere und kleinere Aktionen, womit die Niederländischen

14 Urs B. Leu: Letzte Verfolgungswelle und niederländische Interventionen, in: Urs B. Leu und Christian Scheidegger (Hg.): Die Zürcher Täufer 1525–1700, Zürich 2007, S. 204–213.

15 Urs B. Leu, Letzte Verfolgungswelle, S. 213–232.

Doopsgezinde das Schicksal ihrer schweizerischen Gesinnungsverwandten erleichtern helfen wollten und namentlich die Auswanderung propagierten. Insbesondere bekamen die Niederländer den schriftlichen Rechtfertigungsbericht der Zürcher Behörden zu Gesicht, das Täufermanifest „Wahrhaffter Bericht“[16] von 1639.

Auf doppelte Weise nahmen sie in den folgenden Jahren dazu Stellung: Zuerst in einem kleinen Büchlein „Noodigh Ondersoeck“[17], dann wirkten sie wohl mit beim „Anti-Manifest“, einer „Christenlichen und kurtzen Verantwortung der Brüederen, Dieneren und Eltisten in dem Zürichgebiet“[18], das die Zürcher Täufer 1645 einreichten. Jeremias Mangolds „Ein Warhafftiger Bericht, von den Brüederen im Schweizerland, in dem Zuercher Gebiet, Wegen der Truebsalen, welche ueber sie ergangen seyn, um des Evangeliums willen; Von dem 1635sten bis in das 1645ste Jahr“[19] fand den Weg zu Thieleman van Braght, der sie zusammen mit einem Bericht von Martin Meili in seinen *Märtyrer-Spiegel* von 1660 eingliederte.

Nach 1657 übernahm der Amsterdamer Mennonit und Kaufmann Hans Vlamingh die Koordination der Hilfe. Nun ging es maßgeblich um die Rückgabe der konfiszierten Täufergüter. Dieser Kampf zog sich viele Jahre lang hin, und noch um 1700 wandten sich Zürcher Täufer in dieser Sache an den Rat.

Das Berner Täufertum bis 1650

Auf bernischem Territorium war das Täufertum um 1600 namentlich im gesamten Emmental und Oberaargau bis nach Zofingen und Lenzburg, im Aaretal vor allem zwischen Bern und Thun, sodann im Schwarzenburgerland und vereinzelt auch im Oberland aktiv. Die letzte offizielle Hinrichtung fand hier zwar bereits 1572 statt, aber das täuscht darüber hinweg, dass die bernische Repression auch unabhängig von Todesurteilen zahlreiche Menschen zur Strecke gebracht hat.[20]

16 Text abgedruckt bei Philipp Wälchli, Urs B. Leu und Christian Scheidegger (Hg.): Täufer und Reformierte im Disput, Zug 2010, S. 85–128.

17 Text abgedruckt bei Wälchli et al., S. 147–176.

18 Text abgedruckt bei Wälchli et al., S. 177–212.

19 Text abgedruckt bei James Lowery: Documents of Brotherly Love. Dutch Mennonite Aid to Swiss Anabaptists, Bd. 1, 1635–1709, Millersburg, OH, 2007, S. 24–83.

20 Vgl. dazu Hans Rudolf Lavater: «Was wend wir aber heben an…» Bernische Täuferhinrichtungen 1529–1571. Eine Nachlese, in: Mennonitica Helvetica 37, 2014, S. 11–63.

Im Unterschied zu Zürich ist die Aktenlage in Bern so, dass hier vor allem auch in zahlreichen Kirchenbüchern, Taufregistern und Chorgerichtsmanualen einzelner Dörfer und Gemeinden unzählige Einträge über Täuferinnen und Täufer zu finden sind. Dies zeigt zwar die weite Verbreitung der Bewegung, lässt aber aufgrund meist fehlender Details keine weitergehenden Aussagen über den Glauben dieser Personen zu. So bleiben wir auch hier weitgehend angewiesen auf Aussagen ihrer Gegner.

Mit den Gründen für die Zunahme des Täufertums auch im Bernbiet befasst sich der Zofinger Pfarrer Adam Forrer in einem repräsentativen, längeren und aufschlussreichen Schreiben vom 16. Mai 1626.[21]

Forrer hat zwar keine Mühe zuzugeben, dass diese Zunahme immer wieder Anlass zu Klagen und Ärger gibt. Er glaubt aber eindeutig nachweisen zu können, dass die meisten Täuferinnen und Täufer seiner Umgebung bereits schon als solche von auswärts zugezogen seien. Der Fehler könne demnach gar nicht bei einem negativen Vorbild der Pfarrer liegen, sondern bei den Gemeinden und Dorfschaften, welche – mit oder ohne Wissen der Oberamtleute – solche täuferischen Leute „für yngesässne und burger angenommen" hätten. Solche Aufnahmen erfolgten – so Forrer – sogar oft entgegen dem Ratschlag und Willen der Geistlichen, „alß die zuo sölchen sachen nüt zuo reden haben söllen".

Den Hauptgrund dafür, dass die Taufgesinnten derart rasch aufgenommen, geduldet und sogar protegiert wurden, sieht Forrer primär in der Tatsache, dass diese „Ire heimwësen gnuog theür erkouffen, also dz sÿ Inen nit bald werden abgezogen."

Als zweite massive Erschwernis für einen erfolgreichen Kampf gegen das Täufertum nennt der Zofinger Pfarrer die komplexen und verwickelten Herrschaftsverhältnisse in manchen Regionen. Forrer stellt fest, dass sich die Täufer bewusst und systematisch dort ansiedeln, wo die weltliche und geistliche Gerichtsbarkeit von mehreren und voneinander unabhängigen Instanzen ausgeübt werde.

Sehr bezeichnend ist der dritte Grund für Weiterbestand oder gar Wachstum der Täufer im bernischen Aargau, den Forrer angibt: Zuerst nennt er die Zahlung von „miet und gaben" an verantwortliche Behörden und Einzelpersonen: Dieser Vorwurf der Bestechung und der Schmiergelder wird allerdings durch keinerlei Belege illustriert oder bewiesen. Dann fährt er fort, dass die Täufer sich „auch durch Ire Handthierung und

21 Vgl. für das Folgende StABE, B III 119, S. 153 ff.

begangenschafft bÿ mënigklich Inschleÿcken, und durch Ir vermeinte demuot angnemm machen. Also sind vil under Inen kunstliche wäber, die sich bÿ der Hrn. Ampttlüthen undt Predicanten wÿberen angnemm machen, und dieselben zun fürsprechern erlangen; andere begäben sich uff allerhand artzneÿen; andere sind distillierer etc." Ins gleiche Kapitel gehöre laut Forrer eine gewisse Begabung und List der Täufer, geistliche und weltliche Behörden notfalls gegeneinander auszuspielen und sich deren allfällige Rivalitäten zu Nutzen zu machen: „So komptt auch ferners hierzuo Ir verborgner list, so sÿ bruchen; alß daß sÿ vor den Politicij die Predicanten diser und jener sachen beschuldigen, und dargägen ein Obrigkeit ruomen; hingegen dan vor Jenen die Hrn. Amptlüth anklagen, als wan man nit Ir bekehrung, sonder Ir guot etc. suochtte, welches dan mit Exemplen zuo erwÿsen etc."

Interessant sind ferner Forrers weitere Beobachtungen und Einschätzungen zum Täufertum seiner Zeit. So will er seit etwa Mitte der 1620er Jahre nicht mehr ein Wachstum, sondern im Gegenteil eher eine Abnahme der Zahl von Taufgesinnten festgestellt haben. Einen Grund dafür sieht er erstaunlicherweise nicht in einer konsequenten Verfolgung durch die Obrigkeit, sondern im Gegenteil gerade deren nun seit Jahren eher duldsame Haltung. Verfolgung der Taufgesinnten hält Forrer sogar für eher kontraproduktiv: „Im übrigen und glÿchwol ist Ir gmeind nun bÿ ii Jaren daaher nit gwachsen, sonder vil mehr hatt sÿ abgenommen und das daher under anderem auch (wie die von Inen wider abgetrettne berichtten) dz man sÿ nit verfolget, wie sÿ es nennen, den wenn man an sÿ setzt, wie sölches möchtte nammen han, so werden sÿ uß luter Ehrgytz glÿchsamm alß starrendtt und verhertten sich mit gwaltt, haltten sich für Martÿrer Christi, wie sÿ dan Ire eigne Martÿrbuchli vlÿssig der gmeind vorläsen."

Gleicherweise schätzt Forrer auch das Mittel der Güterkonfiskation als wenig hilfreich ein. Wiederum sehr aufschlussreich ist nun aber die Begründung, welche der Zofinger Pfarrer dazu gibt: „So mag man mitt der confiscation so gar vil auch nit ußrichtten, sittenmal Inen uff der stett die Collectae werden zuogsandtt, alß dan auch In theüwrer Zyt beschicht, alß uß dem Oberlandt, Emmenthal, Zürich und Schaffhusergebiet, uß dem Elsaß, und Niderlandtt, ja von Amsterdamischen kauffherren selbs, wie dan ein gwüßer kirchendiener sölches Im grund erfahren."

Dieser Hinweis wirft ein eindrucksvolles Licht auf die internationale Solidarität nicht nur des schweizerischen, sondern darüber hinaus

auch des europäischen Täufertums. Forrer gibt in seinem Schreiben aber auch Gründe dafür an, dass etliche seiner eigenen Pfarrkollegen in der Durchführung der gegen die Täufer gerichteten Mandate bisher nicht sehr konsequent gewesen sind. Einesteils sei dies oft geschehen aus Rücksichtnahme auf ihre eigenen Gemeindeglieder, von denen viele mit Täuferinnen und Täufern entweder selbst verwandt oder aber ihnen aus anderen Gründen gewogen seien. Insbesondere seien die Täufer von vielen geschätzt wegen ihres „handels und wandels". Man halte sie für besonders fromme Leute, welche niemandem etwas zu Leide tun und keinen betrügen. Ein Pfarrer, der es wage, gegen Täufer vorzugehen, würde den Zorn vieler Kirchgenossen auf sich ziehen und so den Zugang zu vielen in Verkündigung und Seelsorge verspielen. Und dieser Preis sei etlichen Amtsbrüdern zu hoch.

Die Zurückhaltung mancher Pfarrer im Kampf gegen das Täufertum sei aber andernteils auch begründet im Mitleid mit den betroffenen Menschen. Bei allen Täuferinnen und Täufern hege man schließlich auch die Hoffnung, dass sie „dermalen eins durch Gottes hilff vermittelst frünttlicher underwÿsung, und sanfftmütige conversation sich gar zuo uns werden näheren".

Diese Sanftmut und Milde habe im übrigen bei vielen Täufern durchaus schon Erfolge gezeitigt, „wie dan durch dises mittel sÿ dahin gebracht, das sÿ Ire kinder zuo uns zum H. Tauff, und in die kinderlehren schicken, auch dieselben bÿ uns laßen ynsegnen, ja selbs In unsrer lychspredigten es sÿe uff dem kirchhof und In die kirchen kommen".

Offensichtlich war es nun aber doch so, dass täuferische Gemeinden kontinuierlich Menschen anzogen, so dass diese sich ihnen anschlossen. Zahlreiche Verhöraussagen geben als Grund für solche Übertritte ähnliche Motive an wie der Langnauer Täuferlehrer Ulrich Baumgartner von Langnau anno 1629: „Die Ursach sÿe, dass er zu der wider thöüfferischen Sect geschlagen, wÿl man zwar in unsserer Khilchen starck mit Lehren anhalte, sich von Sünden und Lasteren abzethun und zu bekehren, sölliches aber nitt anderst gehalten, behertziget, noch in obacht genommen werde, [als] dass man stättig - unangesechen sölliches abmanens - in sollichem üppigen Wässen, Sünden und Lasteren fortfahre. Darumb er Anlass gnommen, sich zu dem Volck der widerthöüfferischen Sect zu begeben, alda zu vernemmen, was und wie dieselbigen lehrinndt, ouch was sÿ gloubindt. Villicht ime ihre Weÿss und glouben gefallen wurde, dass er sich volkhommen zu inen schlachen möchte. Und alss er nun ein Zÿtt lang under inen, in ihren Versammlungen gewonet, daselbsten

gelehrt worden, hätte er bÿ sich gefunden, dass ihre Lehr, und Gloubens Bekhandtnus mit Gottes Wortt übereinstime, und sich desswegen volkhommen zu inen geschlagen, und also ihren Glouben angenommen."[22]

Zu diesen Übertritten von Einheimischen hinzu kam nun nicht nur, aber vor allem im bernischen Aargau seit den 1630er Jahren die Einwanderung von täuferischen Flüchtlingen aus Zürich, wo die Obrigkeit eine letzte und diesmal weitgehend erfolgreiche Anstrengung unternahm, das Täufertum auf eigenem Territorium zu eliminieren. Das daraus resultierende Erstarken des bernischen Täufertums führte 1640 zu einem Erlass der Obrigkeit, worin alle Amtleute angewiesen werden, Taufgesinnte diskret aufzuspüren, in konzertierter Aktion zu inhaftieren und nach der bestehenden Ordnung abzuurteilen. Diese Anordnung wurde 1644 wiederholt. Hierauf baten aargauische Täufer um Duldung, worauf der Vollzug der Täuferordnung vorübergehend ausgesetzt wurde und die einheimischen Täufer zu einem Gespräch nach Bern vorgeladen, die zürcherischen aber ausgewiesen wurden.

Täuferische Hartnäckigkeit und obrigkeitliche Unduldsamkeit bewirkten dann allerdings bereits Ende Dezember 1644 den Erlass eines neuen umfangreichen Täufermandats. Danach sollen die Pfarrer nun sogar vierteljährlich einen Bericht über täuferische Präsenz verfassen. Aufgespürte Täufer müssen nun sofort vor Ort inhaftiert werden. Bei Unbelehrbarkeit ist die direkte „ewige" Ausweisung zu vollziehen. Rückkehrende Taufgesinnte sollen ausgepeitscht („ausgeschmeitzt"), „gezeichnet" und erneut verbannt, Täufer-Lehrer inhaftiert und nach Bern gebracht werden. Ferner soll der Mandatstext in allen Ämtern in Bücher eingeschrieben und jährlich von der Kanzel verlesen werden. Schließlich soll bei Kirchenvisitationen künftig auch nach Leben und Wandel des Amtmanns gefragt und bei den Kapitelversammlungen der Geistlichen sollen Amtleute miteinbezogen werden. Allerdings gelang es der Obrigkeit auch jetzt nicht, das Täufertum nachhaltig aus ihrem Hoheitsgebiet zu verdrängen. Aber von wenigen Ausnahmen abgesehen wird doch deutlich: Kaum jemand kann sich vorstellen, neben der großen Kirche einer kleinen Täufer-Gemeinde Raum zu geben.

Das Berner Täufertum bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts machten sich im Bernbiet vor allem bei der ländlichen Bevölkerung zunehmende Unrast und Widerstände gegen den Ausbau der Landeshoheit durch die städtische Obrigkeit und

22 StABE, B IX 465, S. 14 ff.

steigende Belastungen durch Kriegsdienste, Steuern und Gesetze breit. Ausdruck für diese Unruhe war einerseits der Thuner Handel von 1641 und dann natürlich insbesondere der Bauernkrieg von 1653. Parallel dazu und vor allem auch *nach* der Niederschlagung des Bauernkrieges erfolgte erneut eine weitgehend unerwartete und massive Zunahme der Zahl von Täufern und von mit diesen sympathisierenden sogenannten „Halbtäufern". Bezeichnenderweise erfolgte diese Zunahme vorwiegend in denselben Kerngebieten des ländlichen Widerstands: im Emmental, im Oberaargau und im Raum Thun.[23]

Die möglichen Gründe für die phasenweise große Sympathie von Teilen der Bevölkerung für die Täufer sind vielfältig: Die Unzufriedenheit mit den eigenen kirchlichen Zuständen und die damit verbundene Sehnsucht nach geistlich-kirchlicher Erneuerung ließ im Vorfeld des frühen Pietismus manche Menschen das Täufertum mit wohlwollenderen Augen sehen. Andere sahen in ihrer Solidarisierung und Fürsprache für die Täufer vorwiegend ein Mittel, einer ungeliebten aristokratisch-städtischen Obrigkeit und deren auch auf dem Land immer spürbarer werdendem Machthunger entgegenzutreten.[24]

Seitens der politischen und kirchlichen Obrigkeit erfolgte nun im Hinblick auf das Täufertum eine Doppelreaktion. Einerseits geschah eine Verstärkung des Kampfes gegen „Missstände im eigenen Lager" mit einer Flut von Sittenmandaten und Sozialdisziplinierungs-Maßnahmen im weltlichen und kirchlichen Bereich.[25] Anderseits wurde nun aber auch die Repression verstärkt, indem man dem Täufertum mit Versammlungs- und Beherbergungsverboten, Inhaftierungen, hohen Bußen, Ausweisungen, Deportationen, ewigen Verbannungen, noch systematischeren Güterkonfiskationen und nicht zuletzt auch mit Galeerenstrafen den Garaus machen wollte.

Das Ende des 30jährigen Krieges eröffnete dem bedrängten schweizerischen Täufertum nun allerdings von ganz anderer Seite neue Perspektiven. Obrigkeiten in verwüsteten und entvölkerten Regionen Mitteleuropas – namentlich im Elsass, in der Pfalz und im Kraichgau

23 Vgl. zur Geschichte Berns im 17. Jahrhundert André Holenstein: Berns mächtige Zeit. Das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt, Bern 2006; zur bernischen Täufergeschichte in diesem Zeitraum auch Mark Furner: The Repression and Survival of Anabaptism in the Emmental, 1659–1743, Diss. University of Cambridge, 1998.

24 Vgl. dazu Furner: Repression, S. 244 ff.

25 Vgl. generell zu den Maßnahmen der Obrigkeit Furner: Repression, S. 115 ff., zu denen der Kirche, S. 180 ff.

– hielten Ausschau nach geeigneten Einwanderern und boten nun den andernorts weiterhin diskriminierten Täuferinnen und Täufern attraktive Ansiedlungsbedingungen. Ein Beispiel dafür ist das 1664 erlassene Duldungsgesetz in der Pfalz.

Neben zahlreichen zürcherischen Flüchtlingen zog nun auch eine erste Gruppe bernischer Taufgesinnter ab 1650 ins Elsass und in die Pfalz, weil man in der Heimat keine dauerhafte Existenzbasis mehr sah. Zum Teil erfolgte diese Übersiedlung dank massiver diplomatischer, logistischer und finanzieller Unterstützung aus täuferisch-mennonitischen Gemeinden in den Niederlanden.

In toleranterer Umgebung passten sich diese Gemeinden, die aus täuferischen Flüchtlingen aus Zürich, Bern, Schaffhausen und Basel gebildet wurden, allmählich immer mehr ihrer Umgebung an. Diese Entwicklung trägt – je nach Optik – Züge sowohl einer biblisch-theologischen, einer kirchlichen und einer gesellschaftlichen Öffnung als auch einer religiösen Transformation. Spätere täuferische Zuwanderer aus der Schweiz erschraken in der Folge manchmal über diese Entwicklung bei ihren schon länger im Ausland angesiedelten Glaubensgeschwistern und sahen darin beängstigende Zeichen des geistlichen Zerfalls.

Rückmeldungen aus diversen Ämtern über aktuelle Zahlen der Täufer, die 1654 und 1658 explizit angeordnet wurden, sorgten in der Folge für Unruhe. Die bernische Obrigkeit richtete infolge der andauernden Zunahme des einheimischen Täufertums im Jahr 1659 eine spezielle Kommission zu dessen systematischer und koordinierter Bekämpfung und Eliminierung ein. Dieses Gremium wurde zuerst als die „Committierten zum Täufer-Geschäft" bezeichnet, später als „Teüffer-Commission" bzw. als „Täufer-Kammer".[26]

Im gleichen Jahr wurde erneut ein umfangreiches Täufermandat verabschiedet. Wiederum ist die bekannte Doppelstrategie sichtbar: Der eigentliche Kampf gegen das Täufertum wurde mit flankierenden Maßnahmen unterstützt, mit denen gegen anerkannte Missstände im eigenen Lager vorgegangen wurde. Neben den altbekannten Maßnahmen wurden folgende zusätzliche eingesetzt, um das Täufertum zu liquidieren: Halbjährliche Hausbesuche durch Prädikanten und Chorrichter mit unverzüglicher Meldung an den zuständigen Amtmann im Fall des

26 Leider sind die Protokollbände der Täuferkammer zwischen 1659 und 1721 verschollen. Damit ist eine Unmenge an hochinteressantem als auch brisantem Material wohl für immer verloren.

Verdachts sollen dem Aufspüren von Fehlbaren dienen. Täuferische Lehrer sollen sofort inhaftiert und nach Bern ausgeliefert werden, ihre Güter unverzüglich inventarisiert und beschlagnahmt werden. Alle anderen Taufgesinnten sollen vor Ort zum Widerruf bewogen, Hartnäckige ausgewiesen werden. Rückkehrer sind „auszuschmeitzen", zu zeichnen und erneut zu verbannen. Ferner wurde ein strenges Verbot der Beherbergung von Täufern erlassen, welches auch für allernächste Verwandte galt.

Eine seit Ende der 1650er Jahre wachsende Zahl von Bittschriften aus den Niederlanden seitens von Mennoniten, aber auch von reformierten Kirchenvertretern und sogar der Regierung in Den Haag zugunsten der verfolgten Täufer beunruhigten und verärgerten die Berner Behörden. In der Folge wurde den Täufern eine kurze Frist von sechs Wochen gewährt, um den eigenen Besitz zu veräußern und unter Mitnahme des Erlösten das Land zu verlassen. Schon kurz darauf nahm man diese Zugeständnisse aber wieder zurück und ließ keinen Zweifel daran, dass das Ziel bleibt, alle Taufgesinnten auszuweisen, „biss das gantze Land, so weit möglich, von disem Unkraut bereinigt sein wird."[27]

Die anhaltenden niederländischen Interventionen sowie eine vorübergehende Stärkung der „Tauben" gegenüber den „Falken" in der bernischen Obrigkeit führten 1668 noch einmal zu einer vorübergehenden Mäßigung der Repression. Es erging eine Einladung an alle inhaftierten und noch freien Täufer zu einem „freündtlichen Unterredt und Gespräch" nach Bern mit freiem Geleit. Diese „gütliche Handlung" geschehe aus der „noch unentfallnen Hoffnung, es werde etwan der ein oder ander sich zur Bekehrung bequemen". Zwar soll danach die Inhaftierung der Nicht-Einsichtigen nach Ablauf einer Monatsfrist erfolgen – aber mit Zurückhaltung und „gebührender anstendiger Discretion". Auch in weiteren Punkten erfolgten zusätzliche Milderungen des Mandats von 1659: Zum einen werden Eltern, Geschwister, Ehepartner und eigene Kinder nun vom Beherbergungsverbot ausgenommen. Zum andern soll mit den Unkosten für Inhaftierungen, Ausweisungen etc. künftig die Obrigkeit belastet werden, nicht das Täufergut, damit man erkenne, dass es Bern nicht um die eigene Bereicherung gehe. [28]

27 Schreiben von Schultheiß und Rat an die Täuferkammer vom 14. Juni 1660 (zit. bei Hermann Rennefahrt (Hg.): Die Rechtsquellen des Kantons Bern. 1. Teil: Stadtrechte. Bd. 6: Kirche und Staat (Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen, Abteilung II). Aarau 1960 f., S. 450).

28 StABE, A I 487, 417 ff. Vgl. ferner A II, S. 468, 11 f.

Nach dem weitgehenden Nicht-Erscheinen der Täufer zu diesem Gespräch in Bern, von dessen Ausgang diese sich wohl zu Recht nicht viel erhoffen konnten, erfolgte prompt die erneute Verschärfung der Maßnahmen. Die Regierung erließ nun eine geheime Weisung zur Anwerbung von Spitzeln und Täuferjägern und erließ ein Kopfgeld pro dingfest gemachtem Täufer. Als Grund für diesen Schritt gab man bezeichnenderweise an, dass ein Problem „under anderen obstaclen in vollstrekung dess täüffer mandats seye […] dass niemand gefunden werde von den landleüten, der die widertäüffer entdeken, weniger handhafften welle […]".[29] Und ganz Ähnliches schrieb Pfr. Malacrida von Schlosswil: „Es ist ohnaussprechlich, was grosse ohngelegenheit solche sect auf dem Land verursacht so dass man bald kheinen weiteren underthanen fint, der zu aussreüttung dises unkrauts hand bieten wollte."[30]

Anfang der 1670er Jahre übernahmen in der Täuferfrage die Hardliner erneut das Szepter.[31] Es kam zum Erlass einer Reihe weiterer Verordnungen, mit denen die leidige Angelegenheit ein für allemal geregelt werden sollte. Sämtliche Täufer auf Berner Territorium werden nun zur Rechenschaftsablage auf den 18. August 1670 verpflichtet hinsichtlich ihrer Stellung zu Kirchgang, Kriegsdienst und Eid. Ungehorsame werden binnen zweier Wochen ausgewiesen, erhalten aber die Erlaubnis zum Abzug des eigenen Gutes. Widersetzliche werden inhaftiert, öffentlich „ausgeschmeitzt" und an die Grenze gesetzt. Bei einer Rückkehr werden sie zusätzlich noch „mit dem Brönneyssen" gezeichnet. Konfisziertes Täufergut wird an Meistbietende verkauft, der Erlös verzinst und vom Kirchmeier der lokalen Kirchgemeinde verwaltet. Nach dem Tod des Täufers oder der Täuferin geht das beschlagnahmte Gut an die Kirchgemeinde zugunsten der Schule und der Armen im Dorf. Zusätzlich werden nun auch hohe Bußen für Gastgeber täuferischer Versammlungen angeordnet.

Trotz all dieser Maßnahmen schien der Zulauf zu den Gottesdiensten der Täufer ungebrochen, wie etwa die Klage von Pfarrer Malacrida von Schlosswil von Juli 1670 deutlich macht: „Die grösste Gefahr und Klag, so bey disem Handel nit zu verschweigen, ist, dass gar vil die widerteüfferischen *und* unsere Versammlungen besuchen, ja der mehrere theil diese Sect gut sprechend, in ihrem Hertzen derselbigen anhangend und

29 StABE, A II 474 62 f.

30 StABE, CGM Schlosswil in KB Schlosswil 2 347 f. (19. Juni 1671).

31 Müller: Bernische Täufer (wie Anm. 5), S. 137 ff.

hold sind, heissend alles gut ausgenommen das nächtliche Herumblauffen. Von gar vielen der unseren hört man nichts anderes als, ach wollte Gott, ich hette auch die Gnad, Wiederteüffer zu seyn; sy sind fromme Leüt, schwerend nit, sind gutthätig etc. Das macht, dass die Unserigen unruhig und angsthaft in dem Gewüssen zweifflend in dem Glauben, durch die teüfferische Scheinheiligkeit in Verzweifflung des Heils geraten und herumstreiffen und dabei von Teüffern hören, man könne in unseren Versammlungen nit selig werden." [32]

Gefährlich sei auch die abnehmende Achtung vor dem Predigtamt, weil die Täufer selber ja ungelehrte Leute seien und dabei doch nach Meinung vieler Zeitgenossen „so herrliche hertzbrechende Predigen" verrichten wie die Prädikanten – ja noch besser. Es sei laut Pfarrer Malacrida auch zu befürchten, dass dadurch wieder ein ähnlicher Ungeist ausbrechen werde wie damals zur Zeit des Bauernkrieges. Zudem mutmaßte der Schlosswiler Pfarrer, es helfe auch nichts, nur die Lehrer zu fangen, weil aus jedem Taufgesinnten, der nur lesen könne, bald schon wieder ein Lehrer werden könne.

Dabei waren Stimmen wie diejenige aus Schlosswil beileibe kein Einzelfall. Die Obrigkeit war darum gewillt, in einem speziellen Kraftakt die Täuferfrage zu erledigen. Dazu erfolgte im Jahr 1671 eine Reihe von zusätzlichen Einzel-Maßnahmen.[33] Einerseits wurde nun systematisch zum Mittel der militärischen Musterung gegriffen, weil es ein sicheres Aufspüren von Täufern ermöglichte. Ferner wurde angeordnet, auf finanzielle Transaktionen von Täufern zu achten, die versuchen, ihr Gut in Sicherheit zu bringen, bevor sie mit dem Erlös untertauchen und damit einer Güterkonfiskation zuvorkommen. Ferner sollte künftig die Verfolgung von Täufern auch über Amtsgrenzen unbehindert möglich sein.

Gemäß einem weiteren neuen Mandat musste ferner jedes bernische Dorf mit einheimischen Täufern solange auf eigene Kosten angesehene[34] Bewohner als Geiseln nach Bern stellen, bis jene ergriffen sind. Mit dieser Maßnahme versuchte die städtische Obrigkeit, die bisher nur wenig gebrochene dörfliche und verwandtschaftliche Solidarität mit den Täufern auf der Landschaft zu zerstören. Mit der Einführung der Geiselhaft gelang ihr denn längerfristig auch ein durchaus erfolg-

32 StABE, CGM Schlosswil in KB Schlosswil 2 S. 343 ff. (3. Juli 1670).

33 Rennefahrt: Stadtrechte (wie Anm. 27), S. 456 ff.

34 Im Jahr 1683 erfolgt der Zusatz «den teüfferen am geneigtesten», Rennefahrt, Stadtrechte, S. 461.

reicher Schlag gegen das einheimische Täufertum. Als sich besonders im Emmentaler Hinterland Widerstand gegen diese Eingriffe in den Dorfalltag regte und das Ganze zu eskalieren begann, als obrigkeitliche Abgesandte in Eggiwil verprügelt wurden, griff Bern hart durch.

Um zu unterstreichen, dass Bern es mit den beschlossenen Maßnahmen durchaus ernst meinte, und um ihnen den nötigen Nachdruck zu verleihen, wurde Anfang März 1671 der Abtransport von sieben Täufern auf venezianische Galeeren beschlossen. Dieser vorerst primär als exemplarische Abschreckung verstandene Schritt sollte nun aber künftig bei gesunden Männern die Regel sein, weil alle Ausweisungen bisher nichts gefruchtet hatten.

In der Folge war es wohl vor allem Initiativen aus den Niederlanden und dem Elsass zu verdanken, dass es vorerst zu keinen weiteren Galeerenstrafen oder gar Hinrichtungen kam.[35] Zur feuchtkalten Herbst- und Winterszeit machten sich gegen 700 meist mittellose bernische Täuferinnen und Täufer unterschiedlichen Alters auf den Weg ins unbekannte Exil.[36] Niederländische Mennoniten unterstützten die täuferischen Gemeinden im Elsass, vor allem auch im Kraichgau und in der Pfalz bei der Verpflegung und Beherbergung der in erbärmlichem Zustand ankommenden Flüchtlinge. Mit großem finanziellen und logistischen Aufwand stellten sie Mittel bereit, um den Neuankömmlingen das Startkapital für den Aufbau einer neuen Existenz zur Verfügung zu stellen.[37]

Erneute Kriegsnot in diesen Exilländern durch den „Holländerkrieg" (1672 ff.), oder den „Pfälzischen Erbfolgekrieg" (1688 ff.) ließen die von einer Not nun gleich in die nächste Katastrophe taumelnden Ber-

35 Vgl. hierzu Robert Baecher: «Sieur» Adolphe Schmidt, in: Souvenance Anabaptiste 14, 1995, S. 29–54.

36 Eine große Zahl von im Staatsarchiv Bern gelagerten Akten zu „Täufer-Geltstagen" aus den letzten Monaten des Jahres 1671 bezeugt, dass die Obrigkeit bei der Güterkonfiskation sehr systematisch und umfassend vorgegangen ist, StABE, B III 194a.

37 Eine große Zahl von Akten aus dem Umfeld dieser Hilfstätigkeit niederländischer Mennoniten lagert insbesondere im Stadsarchief Amsterdam. Deren teils detaillierte Auflistungen ermöglichen wichtige Einsichten über das weitere Schicksal einzelner bernischer Taufgesinnter, die meist bei Nacht und Nebel ihre bernische Heimat verlassen mussten. Vgl. dazu Müller: Bernische Täufer (wie Anm. 5), S. 164 ff. und Jeremy Dupertuis Bangs (Hg.): Letters on Toleration. Dutch Aid to Persecuted Swiss and Palatine Mennonites, 1615–1699. Rockport, Maine (USA), 2004. Am Beispiel des Kraichgaus werden zusammenfassend die größeren Zusammenhänge deutlich gemacht: Diether Götz Lichdi, Bernd Röcker, Astrid von Schlachta (Hg.): Schweizer Brüder in fremder Heimat. Mennoniten im Kraichgau, Bolanden-Weierhof und Sinsheim 2018.

ner Täufer in ihrer Verzweiflung und Ausweglosigkeit allerdings bald schon in Erwägung ziehen, trotz aller Verbote doch wieder in ihrer alten Heimat eine Zuflucht zu suchen. Bern bekam davon rasch Wind und mahnte seine Beamten zu besonderer Aufmerksamkeit.[38]

In den folgenden Jahren beruhigte sich die Situation insofern, als die Behörden zwar anhaltend und oft gegen sichtbar werdende täuferische Präsenz einschritten, dass es Täuferinnen und Täufern aber einigermaßen gelang, sich soweit still zu halten, dass die Obrigkeit nicht zu einer Verschärfung der Maßnahmen griff. Bezeichnend war die Bitte bernischer Täuferlehrer in den 1680er Jahren an die mennonitischen Glaubensgeschwister und Wohltäter in den Niederlanden, „dass ihr die Oberkeit in Bärn nit unrüowig macht wäder in Wort noch in Brieff."[39]

Allmählich mehrten sich aber gegen Ende der 1680er Jahre die Informationen, wonach im Schutze dieser relativen Stille das Täufertum keineswegs untätig geblieben sei, sondern langsam aber stetig zugenommen habe und sich nun vor allem auf der Landschaft auch wieder vermehrt in der Öffentlichkeit zu Wort melde.[40] All das führte seit 1690 zu einer erneuten Verschärfung der Maßnahmen, indem beispielsweise Kindern aus täuferisch eingesegneten Ehen die Erbfähigkeit aberkannt[41] und der Vertrieb und Besitz täuferischer Literatur unter Strafe gestellt wurde.[42]

Im Jahr 1693 verfassten Berner Geistliche ein recht selbstkritisches Gutachten, wobei die Anhänger einer milderen Linie in der Täuferpolitik, wie etwa Dekan Johann Rudolf Strauss oder Pfarrer Georg Thormann aus Lützelflüh, federführend gewesen sein und sich gegenüber Hardlinern wie dem Münsterpfarrer Samuel Bachmann oder dem Eggiwiler Pfarrer Johann Rudolf Salchli durchgesetzt haben dürften.[43]

---

38 Z.B. StABE, A II 499, S. 320.

39 Stadsarchief Amsterdam 565, Nr. 1251 (21. Oktober 1687). Zu den täuferischen Strategien des Überlebens vgl. Furner: Repression (wie Anm. 23), S. 31 ff.

40 Klagen über eine Zunahme des Täufertums erfolgen z. B. 1686 aus Burgdorf (StABE, B III 38, S. 622 ff., B VII 68, S. 435), 1688 aus Signau, Wattenwil, Höchstetten und Worb (StABE, B III 121, S. 478), ferner aus Guggisberg: Münsingen, Thurnen und Seftigen (StABE, A II 525, S. 158 ff.), oder auch 1690 aus Thun (StABE, B III 121, S. 599).

41 StABE, A I 488, 941 f., A II 532, S. 291 f. Vgl dazu auch Rennefahrt: Stadtrechte (wie Anm. 27), 464. 1701 wird dieser Erlass zurückgenommen, indem auch Kinder aus täuferischen Ehen als ehelich erklärt werden. Dabei betont man aber, dass man damit keineswegs das Täufertum gutheiße (StABE, A II 592, 13.75).

42 StABE, A I 488, S. 975 ff., 1010.

43 Vgl. dazu ausführlicher Hanspeter Jecker und Lothar Löffler: «Wie dem schädlichen Übel der Taüfferey zu remedieren sey» - Zwei Briefe des Pfarrers Johann Rudolf Salchli von Eggiwil im

Das in der Folge im Juli 1693 publizierte neue Täufermandat wiederholte dann aber doch weitgehend die Positionen von 1659 und stellte damit einen Kompromiss zwischen „Falken" und „Tauben" dar.[44] Neu daran war, dass die lokale Bevölkerung systematischer in die Bekämpfung des Täufertums eingebunden werden sollte, bei einer Weigerung nun aber auch selber Maßnahmen zu gewärtigen hat: So soll im Falle der Geiselhaft die Kostendeckung künftig nicht mehr durch das Täufergut, sondern durch eine von der betreffenden Dorfbevölkerung zu erlegende Spezialsteuer erfolgen. Ferner waren Auszuweisende zuvor in Gegenwart des Pfarrers durch das lokale Chorgericht zu belehren und zu verwarnen. Überdies strebte man die systematische Aufdeckung und Verhinderung aller täuferischen Versuche an, das eigene Gut vor drohender Konfiskation in Sicherheit zu bringen, wie dies bisher dank der Mithilfe eines umfangreichen Netzes von Verwandten und Bekannten oft geschehen war. Und schließlich diente die Festlegung von Belohnungen pro denunziertem Täuferlehrer ebenfalls dem Ziel der Einbindung der Bevölkerung in die Täuferbekämpfung.

An dieser Stelle soll nicht näher auf die Umstände und Hintergründe der ebenfalls 1693 sich ereignenden innertäuferischen Kirchenspaltung und der Entstehung der Gemeinschaft der Amischen eingegangen werden.[45] Hingegen muss davon insofern die Rede sein, als im Umfeld der Tätigkeit von Jakob Amman im Bernbiet der Umgangston rauher und das Verhältnis zwischen Reformierten und Täufern konfrontativer wurde.

Der aus Erlenbach im Simmental stammende, in Oberhofen am Thunersee um 1680 zum Täufertum konvertierte und später ins Elsass geflohene Jakob Amman durchzog 1693 die Schweizer Täufergemeinden auf einer Pastoraltour, um für eine Rückkehr zu einer konsequenteren Glaubenspraxis und Gemeindedisziplin zu werben. Beide sah er gefährdet durch Lauheit, durch Leidensscheu und durch die Tendenz, heikle theologische und ethische Fragen dem individuellen Gewissen des Einzelnen zu überlassen anstatt dem gemeindlichen „Binden und Lösen".

Emmental (1693 f.), in: Mennonitica Helvetica 28/29, 2005/2006, S. 89–145.

44 Rennefahrt: Stadtrechte (wie Anm. 27), S. 441 ff.

45 Vgl. dazu Hanspeter Jecker: Die Entstehung der Amischen – Chronologie und Hintergründe des Zerbruchs eines kirchlichen Transformationsprozesses, in: Mennonitica Helvetica 42, 2019, S. 64–80 sowie Ders.: Heinrich Funck – Der Mann, den sie gebrandmarkt haben oder: Was hat das Zürcher Täufertum mit der Entstehung der Amischen zu tun? in: Urs B. Leu und Christian Scheidegger (Hg.): Die Zürcher Täufer 1525–1700, Zürich 2007, S. 277–313.

Auf dieser Pastoraltour wurden große Meinungsverschiedenheiten mit dem vom Ältesten Hans Reist aus Affoltern angeführten Emmentaler und Oberaargauer Täufertum deutlich. Während eines Treffens bei Bowil im Sommer 1693 kam es zum Bruch und zur Zweiteilung des schweizerischen und rasch auch bei dem mit diesem verbundenen elsässischen und süddeutschen Täufertum.

Schon seit dem Beginn der 1690er Jahre wurde deutlich, dass von Jakob Amman und dem ihm weitgehend folgenden Oberländer Täufertum ein weit konfrontativerer und aggressiverer Kurs gesteuert wurde, als man es vom anpassungswilligeren und zurückgezogener lebenden bisherigen Täufertum gewohnt war, das am liebsten in der Stille seines Glaubens leben und in Ruhe gelassen werden wollte.

Als ebenfalls 1693 der pietistisch gesinnte Pfarrer Georg Thormann von Lützelflüh seine gemäßigt anti-täuferische Schrift *Probierstein des Täufertums* publizierte, um reformierte Sympathisanten vor einem Übertritt zum Täufertum zu warnen und für ein Engagement in der eigenen Kirche zu gewinnen, warf ihm der Eggiwiler Pfarrer Salchli vor, er schildere darin das Täufertum zu wohlwollend. Salchli hatte in Begegnungen mit Anhängern Ammans ein weit militanter auftretendes Täufertum kennengelernt, dem mit milden Belehrungen nicht beizukommen sei.

In der Folge bereitete eine weiterhin ungebrochene Zunahme des Täufertums, zusammen mit diesem forscheren und selbstbewussteren Auftreten vor allem amischer Täufer, den Boden für einen erneuten Kurswechsel in der bernischen Täuferpolitik vor. Spätestens 1695 jedenfalls hatten sich die Hardliner wieder durchgesetzt und bestimmten nun während der folgenden Jahre die Szenerie. Ein neues scharfes Mandat von Februar 1695 schreckte die Täufergemeinden auf.[46] Es sieht obligatorische Huldigungen aller über 16 Jahre alten Männer an festgesetzten Tagen Mitte März vor, sodann die Ausweisung aller Verweigernden und nach dreimaligem Aufgebot Ausbleibenden binnen eines Monats bei Verlust des Heimatrechtes, wobei allerdings noch nicht konfisziertes Gut abgezogen werden darf. Rückkehrer sollen weiterhin „ausgeschmeizt", gezeichnet und erneut ausgewiesen werden. Beim zweiten Mal jedoch werden sie in strenge Haft „in Eisen" gelegt, um sodann auf Galeeren oder „über's Meer" gesandt oder „gar am Leben gestraft" zu werden.[47] Um zu verhindern, dass aus ihrem Heimatdorf geflüchtete Täufer sich an anderen Orten des Bernbiets einnisteten, verbot man allen Eigen-

46 Rennefahrt: Stadtrechte (wie Anm. 27), S. 467 ff.

47 Diese Strafe gilt bei Täuferlehrern von Anfang an.

tümern von Bauerngütern, Sennhöfen oder Alphütten die Annahme von Lehensleuten, welche keinen von ihrem Amtmann unterzeichneten Schein des Wohlverhaltens vorweisen konnten. Täuferische Frauen sollten ferner durch Umfrage in Kirchgemeinden eruiert werden: Hartnäckige Gesunde wurden ausgewiesen, Alte gelangten auf eigene Kosten in „ewige" Gefangenschaft ins Insel-Gefängnis. Um die strikte Durchführung dieser Maßnahmen zu gewährleisten, war überdies die Entlassung von saumseligen Beamten vorgesehen.

Parallel zur Intensivierung des Kampfes gegen das Täufertum ging die bernische Obrigkeit gegen Ende der 1690er Jahre im Rahmen des Kurswechsels in der Religions- und Kirchenpolitik nun auch gegen radikalere Vertreter des einheimischen Pietismus vor. Nach umfangreichen Recherchen und Verhören kam es 1699 zu einem großen Prozess gegen die Hauptvertreter dieser kirchlichen Reformbewegung, an dessen Ende die Ausweisung einer Reihe von Schlüsselfiguren stand.[48]

Zahlreiche Akteneinträge der kommenden Jahre zeigen allerdings, dass sich weder der Pietismus noch das Täufertum mit Diskriminierungen, Inhaftierungen und einigen Ausweisungen eliminieren ließ. Vielmehr tauchten weiterhin immer wieder sowohl altbekannte als auch neue Personen auf, die wegen Vergehen gegen Täuferordnungen oder Pietistenmandate zur Rechenschaft gezogen wurden.

So vermag es nicht zu überraschen, dass 1707 das Täufermandat von 1695 erneut mit dem Zusatz publiziert wurde, dass es künftig jährlich in allen Orten auf Martini verlesen werden sollte.[49] Im Jahr darauf wurden die Amtsleute zusätzlich verpflichtet, an den Pfarrkapiteln ihres Verwaltungsbezirks teilzunehmen, um herauszufinden, was dort über die Täufer bekannt war.[50] Und 1709 wurde aufgrund von einschlägigen Erfahrungen der Vormonate beschlossen, dass abgelegene Höfe von ausgewiesenen Täufern, wo jetzt Verwandte wohnten, als potentielle täuferische Schlupfwinkel nur an Unverdächtige zu verpachten und darum gegebenenfalls die bisherigen Lehensleute von solchen Gütern wegzuweisen seien.[51]

48 Vgl. dazu die detaillierten Ausführungen bei Rudolf Dellsperger: Die Anfänge des Pietismus in Bern, Göttingen 1984.

49 StABE, A I 491, S. 134 ff., vgl. Rennefahrt, Stadtrechte (wie Anm. 27), S. 472.

50 StABE, A II 618, S. 250, vgl. Rennefahrt: Stadtrechte, S. 473.

51 StABE, A I 491, S. 263ff, A II 623, S. 102 ff. ferner Rennefahrt: Stadtrechte, S. 474.

Zwar wurde noch im Frühjahr 1709 die Ausweisung von mehr als 500 Täuferinnen und Täufern in den vorausgegangenen Jahren begrüßt.[52] Da all die getroffenen Maßnahmen aber doch nicht zur erhofften raschen Lösung der Täuferfrage führten, griff die Berner Obrigkeit zu noch drastischeren Maßnahmen. Im Jahr 1710 wurde die gruppenweise Deportation von über 50 bernischen Taufgesinnten angeordnet, die aare- und rheinabwärts nach Amerika verfrachtet wurden. Der Ausweisungskonvoi gelangte dann allerdings nur bis zur Grenze bei Nijmegen, wo die dortigen Behörden einschritten und sämtliche Taufgesinnten auf freien Fuß setzten.[53] Dieses Ereignis sensibilisierte weite Kreise der Niederlande für das Schicksal der Täufer in der Schweiz und hatte für die bernische Obrigkeit ein sowohl ärgerliches als auch peinliches Nachspiel zur Folge.

Schon im Jahr darauf erließen die Berner Behörden auf massiven Druck und finanziellen Input aus den Niederlanden widerwillig eine zeitlich befristete „Amnestie" für einheimische Täufer. Darin gewährten sie ihnen freien Abzug unter Mitnahme der Güter innerhalb einer bestimmten Frist – allerdings bei Verlust des Heimatrechtes. Freilich erfolgte nun auch eine strenge Strafandrohung für solche, die jetzt nicht wegziehen wollten. In der Folge kam es im Sommer 1711 zu einem Massenexodus von ungefähr 350 desillusionierten Taufgesinnten auf vier Schiffen aareabwärts. Interessanterweise waren es vor allem Täufer der amischen Richtung aus dem Oberland, die sich nun in großer Zahl und definitiv aus ihrer Heimat wegbegaben und sich mehrheitlich in den Niederlanden ansiedelten. Angehörige der nicht-amischen Richtung hingegen gingen auf dieses Angebot meist nicht ein, sondern tauchten in ihren emmentalischen und oberaargauischen Stammgebieten unter und hofften auf bessere Zeiten.[54]

Als im Jahr 1712 der französische König Ludwig XIV. die Ausweisung aller Täufer aus dem Elsass anordnete, wies Bern aus Angst vor Rückkehrern sofort seine Grenzorgane zu verschärften Kontrollen an. Der

52 StABE, A II 623, S. 28 ff.

53 Vgl. dazu Hans Rudolf Lavater: Die vereitelte Deportation emmentalischer Täufer nach Amerika 1710. Nach dem Augenzeugenbericht der «Röthenbacher Chronik», in: Mennonitica Helvetica 14, 1991, S. 51–124. Ferner Hanspeter Jecker: «Von der «Ausschaffung kriminalisierter Einheimischer» zur Endlösung der Täuferfrage. Zum 300. Jahrestag einer missglückten Deportation, in: Mennonitica Helvetica 32/33, 2009/2010, S. 237–258.

54 Das Weggehen wird oft mit Mt 10,14 begründet, das Hierbleiben mit Ps 24,1. Zum Ganzen vgl. Hanspeter Jecker: Der Grosse Berner Täufer-Exodus von 1711, in: Mennonitica Helvetica 34/35, 2011/2012, S. 115–174.

infolge andauernder Repression nicht abbrechende Auswanderungsstrom bernischer Täufer wendete sich von nun an primär ins Bistum Basel (bis weit ins 19. Jahrhundert hinein), ins Neuenburgische sowie in den Raum Montbéliard, später zunehmend nach Nordamerika (Pennsylvania, Ohio, Indiana, Ontario).

Trotz aller freiwilligen und erzwungenen Auswanderungen gab es weiterhin zahlreiche Täufer im Land: Rückkehrer, Untergetauchte, Neuhinzugekommene. So erließ Bern im Jahr 1714 an die Verbleibenden einen weiteren ultimativen Aufruf zur Abreise, denn künftig werde man Zuwiderhandelnde entweder auf die Galeeren abführen oder „der galeeren straff gleichgültige poenen" aussprechen. Noch im gleichen Jahr wurde die Galeerenstrafe denn auch in fünf Fällen angewandt.[55] Ein eindrückliches Dokument gegen die bernische Härte jener Jahre ist die „Lettre Missive" des Nicolas Samuel de Treytorrens.[56]

Ein neues strenges Täufermandat von 1718 erhöhte unter anderem die Kopfgelder auf Lehrer sowie auf „Zeugnisgeber und Almosenpfleger" als deren nachgerückte Ersatzpersonen. Ferner wurde beschlossen, dass bisher „aus Gnaden" im Land bei Verwandten unter Bürgschaft belassene „alte übelmögende Teüffer" (v. a. Frauen) künftig ebenfalls in ewige Gefangenschaft gesetzt oder ausgewiesen werden sollen: Ihre Aufenthaltsorte waren zu neuen Zentren täuferischer Aktivität und Mission geworden.[57]

Nachdem schon bisher Pfarreineugründungen in täuferisch „verseuchten" Gegenden als Kampfmittel eingesetzt worden waren (etwa im Eggiwil 1631, in Schwarzenegg 1693, in Heimiswil 1704), sollen nun auch zunehmend Schulneugründungen im Sinne einer Täufer-Prophylaxe angestrebt werden: Genannt seien etwa Trub, Langnau oder Sumiswald.[58]

In zunehmendem Maß konzentrierte sich die Tätigkeit der Täuferkammer seit den 1720er Jahren auf die Regelung von finanziellen und insbesondere von Erbschafts-Fragen: Eine wachsende Zahl von teils rechtmäßigen, teils aber auch selbsternannten Nachkommen der Täufer versuchte, wenigstens Teile der bisweilen erheblichen Summen, welche konfisziert worden waren, zurückzuerhalten.

---

55 Rennefahrt: Stadtrechte (wie Anm. 27); S. 481 ff.; StABE, A II 646, S. 445 ff. und S. 647, 60 ff.

56 Vgl. dazu Pierre Barthel: Die «Lettre Missive» (1717) des Nicolas S. de Treytorrens, in: Pietismus und Neuzeit 11, 1985, S. 1–39.

57 Rennefahrt: Stadtrechte, S. 486 ff.

58 StABE, A II 665, S. 89 ff.

Pietismus und Aufklärung trugen nun aber dazu bei, dass sich im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts allmählich eine gegen täuferische Zeitgenossen duldsamere Gesinnung auch im Bernbiet durchsetzte. Dies führte im Jahr 1743 zur Auflösung der berühmt-berüchtigten Täuferkammer. Noch bis weit ins 19. Jahrhundert hinein jedoch unterhielten viele bernische Kirchgemeinden ein Spezialkonto mit den Geldern aus konfisziertem Täufergut, bis diese teils recht gut bestückten Kassen anderen Depots einverleibt wurden.[59]

Vision einer kleinen Täufergemeinde noch nicht erfüllt

Am Ende des 17. Jahrhunderts gab es in der Schweizerischen Eidgenossenschaft nur noch auf Berner Territorium eigenständige Täufergemeinden. In den anderen Regionen war das Täufertum weitgehend verschwunden beziehungsweise ausgewiesen worden und eine Neuzuwanderung aus anderen Gebieten hatte noch nicht eingesetzt.

Die Berner Obrigkeit setzte während des gesamten 17. Jahrhunderts – und darüber hinaus – alles daran, das einheimische Täufertum auszulöschen. Es gelang ihr nicht. Jedoch dezimierten zahlreiche größere und kleinere Fluchtbewegungen und Auswanderungsschübe die Zahl von Täuferinnen und Täufern erheblich. Als um 1743 die „Täuferkammer" abgeschafft wurde und Einflüsse von Pietismus und Aufklärung sich zunehmend für eine Duldung des Täufertums einsetzten, da gab es zwar noch Täuferinnen und Täufer auf dem alten Kantonsgebiet. Aber der Lebensnerv hatte sich verschoben: in das Fürstbistum Basel und das Neuenburgische, ins Elsass, in die Pfalz, in den Kraichgau, in die Niederlande und zunehmend nach Nordamerika. Hier befanden sich die Orte, wo nunmehr ursprünglich „bernisches Täufertum" agierte und sich entfaltete – zusammen mit zürcherischen und anderen täuferischen Auswanderergruppen aus der Schweizerischen Eidgenossenschaft.

Die täuferische Vision einer kleinen und klein bleibenden Täufergemeinde *neben* einer großen Reformierten (bzw. Katholischen) Kirche hatte sich nicht erfüllt. Das 17. Jahrhundert war – zumal in der Schweiz – dafür noch nicht reif.

Dr. Hanspeter Jecker leitet die Fachstelle für täuferische Geschichte und Theologie auf dem Bienenberg / Liestal (Schweiz) und ist Präsident des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte.

59 Die Geschichte der Verwendung dieser Täufergelder sowie ihrer Überführung auf andere Konten ist noch weitgehend unerforscht.

Zu anderen Themen

Beate Hummel

Täufer vor dem Reichskammergericht: Endris Wertz gegen die Reichsstadt Heilbronn

„Item sag vnnd setz ich [Endris Wertz] war sein, das Burgmeyster vnnd Raht der Statt Heylpron, mich on alle vrsach, als ein widthauffer, Irer statt, vnd aller meyner hab vnd gutter vnuerschuldet […] verjagt, vnnd die Statt verpotten haben."[1]

Der ehemalige Heilbronner Bürger Endris Wertz war verdächtigt worden, ein Täufer zu sein, weshalb er 1530 aus der Stadt vertrieben wurde. Seine Ausweisung stellt keine Ausnahme dar, denn seit dem Aufkommen der Täufer im 16. Jahrhundert ereilte viele von ihnen dieses Schicksal. Bemerkenswert an Endris Wertz ist jedoch, dass er seine Vertreibung und die anschließende Verweigerung der Begnadigung durch den Heilbronner Rat nicht hinnehmen wollte, weshalb er 1536 gegen die Stadt Heilbronn vor das Reichskammergericht zog. Dieser Gerichtsprozess, der zwischen dem ehemaligen Bürger Endris Wertz und der Reichsstadt Heilbronn auf höchster Gerichtsebene geführt wurde, ist Gegenstand des vorliegenden Beitrags. Die Untersuchung knüpft an die Arbeit von Elfriede Lichdi an, die sich 1979 in ihrer Schrift „Täufer in Heilbronn 1528-1559" mit dem Gerichtsverfahren um Endris Wertz auseinandergesetzt hat. Ihr Schwerpunkt lag dabei auf der Vorgeschichte und der Person des Klägers, den sie als selbstbewusst, streitlustig und unberechenbar, aber auch als sehr zwiespältig darstellt.[2] Der folgende Aufsatz nimmt nicht die Persönlichkeit von Wertz in den Blick, sondern das Hauptaugenmerk dieses Beitrags liegt auf der Skizzierung des Prozessablaufes, um die Arbeit des Reichskammergerichts und den Umgang mit Endris Wertz vor Gericht zu veranschaulichen. Die Auswertung des Aktenmaterials zum Gerichtsprozess gibt tiefgehende Einblicke in

1 Hauptstaatsarchiv Stuttgart (HStAS), C 3, Nr. 4749 I, Nr. 9.

2 Elfriede Lichdi: Täufer in Heilbronn 1528-1559. Bürgereid gegen christliche Lebensführung (Kleine Schriftenreihe des Archivs der Stadt Heilbronn, 12), Heilbronn 1986, S. 48 f.

einen Fall, der von einem als Täufer ausgewiesenen Kläger gegen eine Reichsstadt geführt wurde.

Heilbronn kam wie viele andere Reichsstädte in Südwestdeutschland in den 1520er Jahren mit den täuferischen Anschauungen in Berührung. In der Forschung zur Täuferbewegung in Heilbronn sind zwei Arbeiten zentral. Dazu gehört die oben bereits erwähnte Untersuchung von Lichdi, die die Entwicklung der Täufer, ihre Glaubensanschauungen und die Ratspolitik zwischen 1528 und 1559 analysiert. Sie weist darauf hin, dass in Verhören von Täufern vor allem die Schwurleistung ausschlaggebend war und über eine Ausweisung entschied. Der Rat ging verhältnismäßig milde gegen Täufer vor, wobei er im Strafmaß zwischen Einheimischen und Fremden unterschied.[3] Zu einer ähnlichen Bewertung ist bereits Claus-Peter Clasen in seiner Schrift „Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg und in benachbarten Herrschaften" von 1965 gekommen. Für seine Analyse wählte er einen historisch-soziologischen Zugang. Darin geht er sowohl auf die Situation und die Ausbreitung der Bewegung in Heilbronn ein als auch auf die soziale Zusammensetzung der Täufer in der Reichsstadt. Er betont ebenfalls das gemäßigte Vorgehen des Rates gegen Täufer, obwohl dieser den Andersgläubigen misstrauisch gesonnen war und seine Maßnahmen gegen die Bewegung mit der Zeit radikaler wurden.[4] Beide Arbeiten bilden bis heute die Grundlage für die Darstellung der Täufer in Heilbronn.

Als die ersten Täufer 1527 in die Reichsstadt kamen, war in Heilbronn bereits die reformatorische Umgestaltung im lutherischen Sinne im Gang. Kirchliche Missstände, Kritik an den Klerikern sowie die Zunahme sittlicher Verfehlungen in der Bürgerschaft hatten den Ruf nach Reformen lauter werden lassen. Der 1520 auf die Prädikatur berufene Heilbronner Johann Lachmann konnte die lutherischen Anschauungen überzeugend in der Stadt verbreiten, so dass sich die Mehrheit der Bürger der neuen Lehre anschloss.[5] Allerdings kam es zwischen der katholischen Minderheit in der Stadt und den lutherischen Anhängern zu Streitigkeiten, die auf und neben der Kanzel ausgetragen wur-

3 Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 56 f. (siehe Anm. 2).

4 Claus-Peter Clasen: Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg und in benachbarten Herrschaften. Ausbreitung, Geisteswelt und Soziologie (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B, Forschungen, 32), Stuttgart 1965, S. 19-24.

5 Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 16 (siehe Anm. 2).

den.[6] Dies bildete den Nährboden für die Täufer, die mit ihren neuen Anschauungen bei etlichen Heilbronner Bürgern auf offene Ohren stießen. Unterstützend kam hinzu, dass der Rat vorerst zwiegespalten blieb und es vermied, sich offiziell zum Luthertum zu bekennen, und sich nicht konsequent für die kirchlichen Neuerungen einsetzte.[7] Dies geschah erst mit der Unterzeichnung des evangelischen Glaubensbekenntnisses auf dem Augsburger Reichstag 1530 und der Verfassung einer neuen Kirchenordnung 1543.[8]

Im Verhalten gegenüber Täufern hatte sich der Rat zunächst zurückhaltend gezeigt, weil er anfangs keine Gefahr in ihnen sah. Durch seine Passivität stieg die Zahl der Täufer in der Stadt jedoch stetig an, weshalb er mit der Zeit die Andersgläubigen vermehrt ausweisen ließ.[9] In Verhören gegen Täufer war die Eidleistung zentral für den Rat, andere Fragen nach dem Glauben der Täufer spielten dagegen eine untergeordnete Rolle. Mit dem Schwur wurde die Autorität des Rates bestätigt und der Urteilsspruch des Gerichts anerkannt. Eine Ablehnung des Eids stellte demnach ein Aufbegehren gegen die Ordnung dar und wurde als Beweis gesehen, ein Täufer zu sein.[10] Wer den Schwur verweigerte, wurde aus der Stadt und dem Territorium vertrieben. Aufgrund der damit einhergehenden Beschwerlichkeiten, des Besitzverlustes und der Trennung von Familie und Freunden baten etliche ausgewiesene Täufer den Rat um Begnadigung, in der Hoffnung, zurückkehren zu dürfen.[11] Ein ähnliches Schicksal ereilte auch den Heilbronner Endris Wertz und seine Familie, dessen Bittgesuche vor dem Rat jedoch scheiterten. Aufgrund dessen wurden Endris Wertz und seine Frau 1536 beim Reichskammergericht vorstellig und reichten Klage gegen die Stadt Heilbronn ein.

6 Clasen: Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg, S. 19 (siehe Anm. 4).

7 Vgl. Arend, Sabine (Bearb.): Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 17/1. Baden-Württemberg III: Südwestdeutsche Reichsstädte: Schwäbisch Hall, Heilbronn, Konstanz, Isny und Gegenbach, Tübingen 2007, S. 223.

8 Siehe dazu Arend: Die evangelischen Kirchenordnungen, S. 227 und 232 (siehe Anm. 7).

9 Clasen: Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg, S. 20 (siehe Anm. 4); Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 23 (siehe Anm. 2).

10 Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 24 f. (siehe Anm. 2).

11 Vgl. Clasen: Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg, S. 23 (siehe Anm. 4); Lichdi, Täufer in Heilbronn, S. 23, 39 f. (siehe Anm. 2).

Das Reichskammergericht

„Item so soll keyner vermög der keyserlichen constitution, die hievor der widerteufer halb im reych publicirt und auf etlichen hernach gehaltenen reychßtägen wider verneuwert, des andern underthanen oder verwandten, so des widertaufs halben von irer obrigkeyt gewichen oder außgetretten, enthalten, underschleyfen oder fürschieben; sonder alßbald dieselbig obrigkeyt, darunder sich der entwichen enthelt, sollicher uberfarung innen oder gewahr wirdt, gegen demselben, so entwichen, laut obberürter keyserlicher Satzung strengklich handien und sie darüber wissentlich nit bey sich leiden oder dulden, alles bei peen der acht. Und welcher diese Ordnung und Satzung wissentlich ubertretten und nicht halten würde, gegen demselben soll und mag an dem keyserlichen cammergericht auf die acht gehandelt und volnfaren werden."[12]

Die Reichskammergerichtsordnung von 1555 untersagte gemäß Artikel XX §6 die reichsweite Duldung von Täufern und mahnte zur Einhaltung der kaiserlichen Bestimmungen gegen diese. In den abweichenden Anschauungen der Täufer wurde eine Gefahr für die weltliche und kirchliche Ordnung gesehen, die es zu schützen galt. Obwohl es verschiedene täuferische Ausprägungen gab, wurde nicht zwischen ihnen unterschieden. Die Ablehnung der Sakramente, allen voran die Abkehr von der Kindstaufe, die Verweigerung der Eidleistung, die Infragestellung einer christlichen Obrigkeit oder die zum Teil praktizierte Gütergemeinschaft waren nur einige Aspekte, die die traditionelle Ordnung bedrohten sowie die Autorität der weltlichen und geistlichen Machthaber untergruben. Täufer wurden als Aufrührer und Häretiker angesehen, deren Ausbreitung es einzudämmen galt.

Da Auseinandersetzungen um den Glauben und die Zugehörigkeit zu nicht anerkannten religiösen Gruppierungen den Landfrieden bedrohten und mit Konflikten und Aufständen gleichgesetzt wurden, erhielt das Reichskammergericht die Befugnis zur Rechtsprechung in diesem Bereich.[13] Das Reichskammergericht war im Zuge der Umgestaltung des königlichen Kammergerichts nach dem Wormser Reichstag 1495 entstanden. Die Reichsstände erhielten beim Reichskammergericht, das vom Königshof losgelöst sein sollte, mehr Mitspracherechte und durf-

12 Zitiert nach Adolf Laufs (Hg.): Die Reichskammergerichtsordnung von 1555 (Quellen und Forschungen zur höchsten Gerichtsbarkeit im Alten Reich, 3), Köln/Wien 1976, S. 197.

13 Karl Härter: Gewalt, Landfriedensbruch, Sekten und Revolten. Das Reichskammergericht und die öffentliche Sicherheit (Schriftenreihe der Gesellschaft für Reichskammergerichtsforschung, 45), Wetzlar 2017, S. 23.

ten über die rechtlichen Vertreter bestimmen. Das Reichskammergericht konnte von allen Bewohnern des Reiches angerufen werden, unabhängig von ihrer sozialen Stellung.[14] In erster Instanz verhandelte es vor allem zivilrechtliche Auseinandersetzungen unmittelbarer Reichsangehöriger, also derjenigen, die direkt dem Kaiser unterstellt waren.[15] Dies umfasste vor allem Besitzstreitigkeiten und Verstöße gegen Reichsgesetze. Darüber hinaus wurden Vergehen gegen den Landfrieden behandelt sowie Klagen wegen Rechtsverweigerung und Rechtsverzögerung von gerichtlichen Entscheidungen.[16] Als Reichsmittelbare konnten sich nur diejenigen an das kaiserliche Gericht wenden, die den Rechtsweg über die territorialen Organe ausgeschöpft hatten. Möglich war dies über eine Appellation an das Reichskammergericht in zweiter Instanz, sodass sich das Gericht ebenfalls mit Berufungen gegen Urteile, die nur in Teilterritorien letztinstanzlich waren, beschäftigen musste.[17] Zudem wurden Auseinandersetzungen zwischen Reichsständen und zwischen Obrigkeiten und Untertanen behandelt. Das Reichskammergericht fungierte daher auch als Kontrollorgan zur Rechtswahrung und trug zur Rechtssicherheit bei. Seit 1527 hatte das Reichskammergericht seinen Sitz in Speyer,[18] wechselte aber in den folgenden Jahrzehnten mehrfach seinen Tagungsort.

In der Frühen Neuzeit musste sich das Gericht immer wieder mit Rechtsstreitigkeiten auseinandersetzen, bei denen es um Täufer ging. Deren strafrechtliche Verfolgung erfolgte jedoch nicht durch das Reichskammergericht, da das Strafrecht ein zentrales Hoheitsrecht der Territorialherren war. Das Reichskammergericht war für die Wahrung des Rechts im Reich zuständig. Das Gericht musste nicht einschreiten, wenn Territorialherren gegen Täufer agierten, um die Sicherheit und Ordnung zu gewährleisten, da es sich dabei um ein rechtmäßiges Vorgehen handelte. Anders sah es aus, wenn die reine Anhängerschaft zum Täufertum als Vorwand dafür benutzt wurde, Personen rechtlich zu

14 Anette Baumann: Reichskammergericht und Reichshofrat, in: Wim Decock (Hg.), Konfliktlösung in der Frühen Neuzeit (Handbuch zur Geschichte der Konfliktlösung in Europa, 3), Berlin/Heidelberg 2021, 209–219, S. 209.

15 Als reichsunmittelbar galten unter anderem Kur- und Reichsfürsten, Reichsprälaten und Reichstädte sowie Reichsritter.

16 Siehe Baumann: Reichskammergericht, S. 209 (siehe Anm. 15); Bettina Dick: Die Entwicklung des Kameralprozesses nach den Ordnungen von 1495 bis 1555 (Quellen und Forschungen zur höchsten Gerichtsbarkeit im Alten Reich, 10), Köln/Wien 1981, S. 65–67.

17 Dick: Die Entwicklung des Kameralprozesses, S. 67 f. (siehe Anm. 16).

18 Baumann: Reichskammergericht, S. 210 (siehe Anm. 15).

diskriminieren und gegen sie vorzugehen. In diesen Fällen sprach das Gericht Täufern einen gewissen Rechtsschutz zu.[19] Die Klagen machten häufig Ansprüche Dritter auf das Eigentum von verstorbenen, vertriebenen und enteigneten Täufern geltend oder richteten sich gegen die fortschreitende Benachteiligung von geläuterten Täufern.[20] Zusätzlich hatten Täufer auch die Möglichkeit, beim Reichshofrat vorstellig zu werden, wobei sich die Klagegegenstände im Wesentlichen ähnelten.[21] Obwohl Täufer durch die kaiserlichen Bestimmungen diskriminiert wurden, stand ihnen der Rechtsweg über die beiden obersten Gerichte offen. Davon machte auch der ehemalige Heilbronner Bürger Endris Wertz zusammen mit seiner Frau Gebrauch.

Endris Wertz: Ein Täufer im Konflikt mit der Reichsstadt Heilbronn

Als 1527 Täufer aus Esslingen in die freie Reichsstadt Heilbronn flohen und dort predigten,[22] sahen etliche Heilbronner Bürger wie Endris Wertz in den täuferischen Ideen eine Antwort auf wahrgenommene soziale und religiöse Missstände wie die Streitigkeiten zwischen Katholiken und Protestanten oder den als unsittlich empfundenen Lebenswandel zahlreicher Heilbronner.[23]

Der Rat befragte Wertz im Frühjahr 1530, weil bekannt geworden war, dass er täuferische Treffen und Predigten abhielt.[24] Bei einem Verhör am 17. März wurde vermerkt, dass er die Sakramente des Abendmahls und der (Kinds)Taufe ablehne.[25] In der folgenden Verurteilung hatte Endris Wertz sich jedoch nicht wegen seiner religiösen Anschauungen zu verantworten, sondern weil er den Eid verweigert hatte. Daher musste

19 Härter: Gewalt, S. 30 (siehe Anm. 14).

20 Härter: Gewalt, S. 24 (siehe Anm. 14).

21 Vgl. Astrid von Schlachta: Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation (Schriften zur politischen Kommunikation, 5), Göttingen 2009, S. 155.

22 Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 18f. (siehe Anm. 2); Clasen, Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg, S. 19 f. (siehe Anm. 4).

23 Clasen: Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg, S. 19 (siehe Anm. 4); Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 17, 26 f., 47 (siehe Anm. 2).

24 Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 36 f. (siehe Anm. 2); Urkundenbuch der Stadt Heilbronn (UBH), Bd. 4 (Württembergische Geschichtsquellen, 20), bearbeitet von Moritz von Rauch, Stuttgart 1922, Nr. 3285a, S. 556 f.

25 Generallandesarchiv Karlsruhe (GLAK), S Reformationsgeschichte, Nr. 6, S. 19.

Wertz mit Frau und Kind noch am selben Tag Heilbronn verlassen und durfte das reichsstädtische Territorium nicht mehr betreten.[26]

Kurz nach der Ausweisung wollte Wertz wieder mit seiner Familie in die Stadt aufgenommen werden, da mit der Vertreibung zahlreiche Unannehmlichkeiten verbunden waren. Der Verlust des Bürgerrechts und des Besitzes veranlasste viele ausgewiesene Heilbronner Täufer zu widerrufen. Am 6. Juni 1530 richtete sich Wertz schriftlich an den Rat mit der Bitte um Wiederaufnahme in Heilbronn, da er aus Unverstand den Eid verweigert habe.[27] Um seinem Gesuch beim Rat Gehör zu verschaffen, wandte er sich zudem an Adlige und Geistliche aus der Umgebung von Heilbronn. Unter ihnen befanden sich die Pfarrer Martin Germani aus Fürfeld und Bernhard Wurzelmann aus Schwaigern sowie die Adligen Eberhard von Gemmingen, Eberhard von Frauenberg und Wilhelm von Massenbach.[28] Wertz hoffte, über Fürsprecher die reichsstädtische Obrigkeit zu seiner Begnadigung zu bewegen. Der Rat gab nicht nach, weil Endris Wertz noch immer nicht widerrufen hatte. Jedoch erlaubte er dem Ehepaar, seinen Besitz in Heilbronn über einen Anwalt verkaufen zu lassen.[29] Endris Wertz gab sich damit nicht zufrieden. Er schrieb am 8. April an die Heilbronner Obrigkeit und stellte sich nun unwissend über die Gründe seiner Vertreibung aus der Stadt[30] – vermutlich eine aus juristischen Gründen gewählte Strategie. Auch in der Folgezeit zeigte sich Wertz uneinsichtig und wies die Anschuldigung des Ungehorsams wegen Eidverweigerung zurück. Stattdessen hoffte er, dass der Rat ihn und seine Familie entschädigen werde, weil er durch die Vertreibung großen Schaden erlitten habe.[31] Das Urteil des Rats blieb jedoch bestehen.

1532 kam es zu weiteren Streitigkeiten. Als Endris Wertz noch Bürger zu Heilbronn gewesen war, hatte er sich Geld geliehen, ohne es zurückzuzahlen. Daher gingen seine Gläubiger nun gerichtlich gegen ihn vor. Am 3. Mai 1532 wurde Wertz vor die Schultheißen und die Richter des Heilbronner Stadtgerichts zitiert. Trotz mehrfacher Ladung vor Gericht

26 GLAK, S Reformationsgeschichte, Nr. 6, S. 21 (siehe Anm. 27); Vgl. dazu auch Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 38 f. (siehe Anm. 2) und UBH, Nr. 3285a, S. 557 (siehe Anm. 26).

27 GLAK, S Reformationsgeschichte, Nr. 6, S. 24 (siehe Anm. 27).

28 Siehe Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 40 f. (siehe Anm. 2); UBH, Nr. 3285b, d-f, S. 557f. (siehe Anm. 26).

29 UBH, Nr. 3285 f, S. 558 (siehe Anm. 26).

30 GLAK, S Reformationsgeschichte, Nr. 6, S. 29 (siehe Anm. 27).

31 GLAK, S Reformationsgeschichte, Nr. 6, S. 31 f. (siehe Anm. 27).

und der Möglichkeit, sich durch einen Anwalt vertreten zu lassen, erschien Wertz nicht. In Folge dessen wurde das Haus von Endris Wertz zum Verkauf freigegeben, um die Schulden bei seinen Gläubigern zu begleichen.[32] Die Stadt Heilbronn hatte Wertz bei der Ausweisung nicht enteignet. Ihm war kurz nach seiner Vertreibung auch erlaubt worden, seinen Besitz zu veräußern,[33] wozu es allerdings nicht kam. Obwohl Wertz sich aus dem Prozess zur Schuldbegleichung herausgehalten hatte, wandte er sich am 30. Mai 1532 in einem Brief erneut an die Obrigkeit von Heilbronn, in dem er sein Verhalten rechtfertigte. Darüber hinaus bat er um Schadensersatz wegen der Vertreibung und des Gewaltverlusts über seine Güter.[34] Seine Bemühungen gingen in Heilbronn ins Leere, weshalb er 1536 vor der nächsthöheren Instanz, dem Reichskammergericht, gegen den Rat von Heilbronn klagte.

Die Klage vor dem Reichskammergericht

1536 reichte Endris Wertz mit seiner Frau Klage beim Reichskammergericht ein. Die Rechtsstreitigkeiten sollten sich mehrere Jahre hinziehen und konnten erst mit dem Urteilsspruch des Reichskammergerichts am 27. Juni 1541 beigelegt werden.

Wertz machte im Frühjahr geltend, dass er durch die Vertreibung mit seiner Familie ins Elend gestoßen worden sei.[35] Auf Rückfrage des Gerichts beim Heilbronner Rat bestritt dieser jedoch die Vorwürfe.[36] Ein zeitnaher Rechtstag sollte zur Klärung beitragen, doch fand dieser nicht statt oder verzögerte sich.[37] Beim Reichskammergericht wurde die Stadt Heilbronn durch den Prokurator und Advokaten Simeon Engelhart vertreten, der seit 1529 für die Stadt tätig war.[38] Endris Wertz

32 Vgl. Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 42 (siehe Anm. 2); UBH, Nr. 3285g, S. 558 (siehe Anm. 26).

33 Vgl. UBH, Nr. 3285 f., S. 558 (siehe Anm. 26). Siehe dazu auch GLAK, S Reformationsgeschichte, Nr. 6, S. 28 (siehe Anm. 27).

34 GLAK, S Reformationsgeschichte, Nr. 6, S. 31 f. (siehe Anm. 27); Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 41 (siehe Anm. 2).

35 HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 1 (siehe Anm. 1). Vgl. auch GLAK, S Reformationsgeschichte, Nr. 6, S. 64f. (siehe Anm. 27).

36 GLAK, S Reformationsgeschichte, Nr. 6, S. 64–67 (siehe Anm. 27); Vgl. weiter HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 52 (siehe Anm. 1) und Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 45 (siehe Anm. 2).

37 Zum Beschluss des Rechtstages siehe GLAK, S Reformationsgeschichte, Nr. 6, S. 67 (siehe Anm. 27) und HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 1 (siehe Anm. 1).

38 HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 2 (siehe Anm. 1).

bestimmte Johann Baptist Rumel und später Christoph von Schwabach als gerichtliche Vertreter.[39]

Am 11. September 1536 legte Endris Wertz eine Klageschrift vor, in der er dem Rat vorwarf, mitsamt seiner Familie ohne Verhör als Täufer ausgewiesen worden zu sein und wegen der Vertreibung und des Besitzverlustes schwer gelitten zu haben.[40] So heißt es, dass er „on alle rechtliche verhör vnnd erkanthnus, als eyn vbeltheter offentlich gefurt, derselben verwiesen. vertrieben. Verjagdt, vnnd verstossen. Dardurch Sy zu schworen. Jämerlichem vnnd vnleydlichem verderben kommen. Ins ellend hin vnd wider bezwungen. Bei niemands. Als durch die von heylprun des widertauffs. Doch mit vngrund."[41] Daher solle ihn die Stadt Heilbronn entschädigen. Seine Forderungen beliefen sich auf insgesamt 1.100 Gulden, zusätzlich zu den Gerichtskosten, die ebenfalls übernommen werden sollten.[42]

Der Anwalt der Stadt Heilbronn wollte das Verfahren abwenden, indem er die Zulässigkeit der Klage bestritt.[43] Wertz legte dagegen Einspruch ein,[44] dem stattgegeben wurde, sodass das Verfahren am Reichskammergericht fortgesetzt wurde. In Folge dessen machte Wertz am 9. März 1637 geltend, er verfüge nicht über die finanziellen Mittel, um einen Teil der Gerichtskosten als Voraussetzung für die Fortführung des Prozesses im Voraus zu bezahlen.[45] Das Gerichtsverfahren wurde weiter betrieben und die Streitparteien mussten ihre Beschwerden in Artikelform einbringen. Wertz reichte am 6. April 1537 insgesamt 15 Punkte schrift-

39 HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 3 (siehe Anm. 1). Eine Übersicht und kurze Zusammenfassung zum Prozess findet sich in Alexander Brunotte/Raimund J. Weber (Bearbeiter): Akten des Reichskammergerichts im Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Bd. 7 (Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg, 46,7), Stuttgart 2005, Nr. 4749, S. 202.

40 Vgl. Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 46 (siehe Anm. 2) und HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 4 (siehe Anm. 1). Siehe dazu auch Stadtarchiv Heilbronn (StadtAHb), A001–46, URL: https://archivsuche.heilbronn.de/plink/e-159804 [Zugriff am: 20.03.2022], Bild-Nr. 3–5.

41 StadtAHb, A001-46, Bild-Nr. 4 (siehe Anm. 42).

42 Vgl. Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 46 (siehe Anm. 2); GLAK, S Reformationsgeschichte, Nr. 6, S. 68 (siehe Anm. 27) und HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 4 (siehe Anm. 1); Siehe auch StadtAHb, A001–46, Bild-Nr. 5 (siehe Anm. 42).

43 HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 5 und 6 (siehe Anm. 1).

44 HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 7 (siehe Anm. 1).

45 HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 8 (siehe Anm. 1). Zum „Eid der Armut" siehe Dick, Die Entwicklung des Kameralprozesses, S. 131 (siehe Anm. 16); Wilhelm von Massenbach und Weihrich von Gemmingen stellten ebenfalls Zeugnisse aus, die die Armut von Wertz bestätigten. Vgl. HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 21 (siehe Anm. 1). Urkunde vom 24. Januar 1537, sowie ebd. Nr. 49 f. (siehe Anm. 1).

lich ein und verlangte wegen seiner unrechtmäßigen Ausweisung als Täufer und des Verlusts seines Besitzes Schadensersatz. So gab Endris Wertz an: 1. Er sei ein Heilbronner Bürger gewesen; 2. Er habe sich gut versorgen können und ein Haus, Weingärten und Hausrat besessen; 3. Bürgermeister und Rat hätten ihn ohne Ursache als Täufer und unverschuldet aus der Stadt und von seinem Besitz vertrieben; 4. Er sei nicht rechtlich verhört worden; 5. Er habe nie gestanden, ein Täufer zu sein; 6. Er solle solange als fromm und gerecht gelten, bis seine Schuld erwiesen sei; 7. Es sei rechtens, dass Angeklagte, deren Schuld nicht nachgewiesen werden könne, nicht verurteilt werden; 8. Heilbronn habe ihn ohne ein rechtliches Verhör unschuldig und als Täufer ausgewiesen, damit sei ihm Unrecht getan worden und sein Ansehen beschädigt worden, weshalb dies wiedergutgemacht und seine Unschuld anerkannt werden solle; 9. Ihm sei die Schmach sehr zu Herzen gegangen; 10. Er habe durch das Unrecht großen Schaden erfahren, alle seine Güter verloren und sei um seinen Lebensunterhalt gebracht worden; 11. Die Beklagten hätten sein Haus gegen seinen Willen verkauft; 12. Er würde seine Güter im Wert von 500 Gulden zurückerwerben, wenn er das Geld besäße; 13. Das Einkommen aus seinen Gütern habe jährlich 33 Gulden und fünf Batzen betragen und er habe sie deshalb nicht verliehen; 14. Er wolle die ihm angetane Schmach und Schande sowie den Kummer und die Armut wegen der Vertreibung nicht noch einmal erleiden und würde dafür auch auf 400 Gulden[46] verzichten; 15. Aufgrund der Vorfälle sei es in Heilbronn zu einem allgemein verbreiteten Gerücht gekommen.[47]

Daraufhin reichte Simeon Engelhart eine 45 Artikel umfassende Rechtfertigungsschrift ein, in der er die Artikel von Wertz zurückwies und Aussagen gegen ihn vorlegte.[48] So äußerte der Anwalt der Stadt Heilbronn, dass die Ausweisung von Wertz als Täufer rechtmäßig gewesen sei, da er den Eid nicht habe schwören wollen, die Kindstaufe abgelehnt habe und sein ganzes Betragen darauf hingewiesen habe, dass er ein Anhänger der Täufer sei. Da er sich von den Predigern nicht habe belehren lassen wollen und auf seinem Irrtum beharrt habe, sei er ausgewiesen worden. Darüber hinaus ging Engelhart auch auf die Verpfändung des Besitzes von Wertz ein. Dieser habe bei seinem Verweis aus der Stadt Schulden in Höhe von 153 Gulden gehabt, die seine Gläubiger eingefordert hätten. Wertz sei mehrfach vor Gericht geladen worden,

46 Wertz hatte 400 Gulden Schadensersatz für die erlittene Schmach gefordert. Vgl. GLAK, S Reformationsgeschichte, Nr. 6, S. 68 (siehe Anm. 27).

47 HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 9 (siehe Anm. 1).

48 HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 10 (siehe Anm. 1).

aber den Rechtstagen ferngeblieben und habe sich auch nicht durch einen Anwalt vertreten lassen. Deshalb seien seine Güter zunächst als Unterpfand und nach einem Jahr schließlich ganz verpfändet worden, um die Gläubiger auszuzahlen. Wertz habe seine Lage daher selbst zu verschulden.[49]

Die Folgezeit war von heftigen Streitigkeiten geprägt, bei denen sich die Parteien schriftlich gegenseitig angriffen, in der Hoffnung, die Vorwürfe der Gegenseite unglaubwürdig erscheinen zu lassen und das Gericht zu ihren Gunsten zu beeinflussen. Die Stadt Heilbronn versuchte das Verfahren vorzeitig zu beenden. Engelhart verlangte die Einstellung des Prozesses, weil die Sach- und Beweislage eindeutig sei. Die Klägerseite solle stattdessen die angefallenen Kosten tragen.[50] Auffällig ist, dass Wertz das Gericht bat, den Eid auf die eingebrachten Artikel ablegen zu dürfen, und dasselbe von den Beklagten forderte.[51] Während die Eidverweigerung 1530 ausschlaggebend für seine Ausweisung gewesen war, hatte er nun selbst darum gebeten, die Artikel zu beeidigen. Dies war ein strategischer Schritt, denn durch das Anerbieten, einen Eid zu leisten, hatte die Ausweisung des Endris Wertz aus Heilbronn keine rechtliche Grundlage mehr. Der Eid der am Prozess beteiligten Parteien stellte zudem einen Tatsacheneid dar und galt als Beweismaterial.[52]

Nach zahlreichen Gegenüberstellungen und Einwänden beider Seiten forderte das Reichskammergericht im Herbst 1538 die Beklagten auf, Zeugen zu benennen, um ihre aufgestellten Artikel zu beweisen.[53] Die Stadt Heilbronn berief 29 Zeugen aus unterschiedlichen sozialen Schichten, darunter Bürger, Geistliche und Ratsherren.[54] Die Befragungen sollte der kaiserliche Kommissar Andreas Weiß durchführen, der die Zeugen ins Wirtshaus nach Wimpfen in der Nähe Heilbronns vorlud.[55] Wertz beauftragte den Notar Antonius Cappelrain als seinen

49 HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 39 (siehe Anm. 1). Kopie der Artikel von Simeon Engelhart, o.D.

50 HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 17 (siehe Anm. 1).

51 HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 20 (siehe Anm. 1).

52 Hermann Conrad: Deutsche Rechtsgeschichte, Bd. 2, Karlsruhe 1966, S. 457 f.

53 HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 39 (siehe Anm. 1). Schreiben des Reichskammergerichts an Andreas Weiß, 28. August 1538.

54 Vgl. Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 46 (siehe Anm. 2); Zu den Zeugen siehe HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 39 (siehe Anm. 1). Zeugenaussagen, o.D.

55 HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 39 (siehe Anm. 1). Ladungsbrief des Andreas Weiß, 23. September 1538. Zudem fanden weitere Zeugenverhöre im Wimpfener Spital statt. Vgl. GLAK, S Reformationsgeschichte, Nr. 6, S. 85 (siehe Anm. 27).

Vertreter in den Verhören.[56] Der Kläger wurde über die Auswahl der Zeugen und die Fragen, die von Heilbronn aufgestellt wurden, unterrichtet. Wertz legte gegen die benannten Zeugen ebenso wie gegen die Fragen Protest ein und nannte weitere Aspekte, zu denen die Zeugen Stellung nehmen sollten.[57] Seine Kritik richtete sich vor allem gegen den Heilbronner Reformator Johann Lachmann. Wertz machte den Prediger, der ihm feindlich gesinnt gewesen sei, für seine Ausweisung verantwortlich und stellte dessen Aufrichtigkeit in Frage.[58] Vor der Ausweisung hatte Lachmann das Gespräch mit Wertz gesucht, um ihn vom Täufertum abzubringen. Jedoch war Wertz nicht einsichtig gewesen und hatte Lachmann beleidigt.[59] Als Wertz nach seiner Ausweisung nach Heilbronn zurückkehren wollte und Bittgesuche schickte, gab Lachmann diese zwar an die Heilbronner Obrigkeit weiter, setzte sich jedoch nicht für ihn ein. Dies hatte den Ausschlag dafür gegeben, dass der Rat nicht auf das Ansuchen von Wertz eingegangen war. Obwohl die Obrigkeit sich gegen die Fragen von Wertz stellte, gab das Gericht dem Ersuchen der Klägerseite statt.[60]

Am 21. Oktober 1538 wurden die ersten Zeugen in Wimpfen befragt. Zugegen waren der Anwalt der Stadt Heilbronn sowie Endris Wertz.[61] Bereits im Vorfeld war bestimmt worden, welche Fragen die vorgeladenen Personen zu beantworten hatten.[62] Davon waren auch die Streitparteien in Kenntnis gesetzt worden. Wertz unterstellte der gegnerischen Seite, einen Teil der Zeugenbefragungen in der Reichsstadt durchführen lassen zu wollen und die Zeugen bestochen zu haben.[63] Nach einem Hin und Her beschloss das Gericht im Februar 1539, die fehlenden Zeugen wie geplant in Wimpfen zu befragen. Eine Ausnahme machte es jedoch für diejenigen, die nicht in der Lage wären, nach Wimpfen zu reisen.

56 HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 39 (siehe Anm. 1). Kopie an Bürgermeister zu Heilbronn, von Lienhard Keller überbracht, o.D.

57 Dies betraf die Artikel 1–3, 5, 7, 11–16, 18–21, 25–29, 31 und 37. Vgl. HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 39 (siehe Anm. 1). Kopie der von Wertz eingereichten Fragen und Artikel, o.D.

58 Brunotte/Weber: Akten des Reichskammergerichts, Nr. 4749, S. 203 (siehe Anm. 41) und HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 39 (siehe Anm. 1). Kopie der Einschränkungen durch Wertz, o.D.

59 UBH, Nr. 3285g, S. 559 (siehe Anm. 26).

60 Vgl. HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 39 (siehe Anm. 1). Bericht im Anschluss der Zeugenaufstellung und der ihnen zugewiesenen Fragen, o.D.

61 HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 39 (siehe Anm. 1). Bericht von Lienhard Keller, o.D.

62 HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 39 (siehe Anm. 1). Auflistung der von Heilbronn aufgestellten Zeugen und der ihnen zugewiesenen Frageartikel.

63 HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 25 (siehe Anm. 1).

Diese sollten in der Reichsstadt verhört werden,[64] wobei nicht ersichtlich ist, wie viele das betraf. Die Zeugenaussagen vermitteln ein überwiegend übereinstimmendes Bild, das Wertz als Anhänger der Täufer zeichnet. In Heilbronn war Wertz dafür bekannt, gepredigt, Psalmen gesungen und sich mit anderen Täufern getroffen zu haben. Des Weiteren habe er durch seine Predigttätigkeit zehn Anhänger gewonnen und sei auch nach seiner Ausweisung weiterhin mit Täufern zusammengetroffen.[65]

Neben der Frage nach der Zugehörigkeit von Wertz zu den Täufern gab es heftige Auseinandersetzungen über die Finanz- und Besitzverhältnisse des Klägers. Engelhart behauptete, dass es Wertz finanziell nicht gut gegangen sei und seine Steuerleistungen nur gering gewesen seien, weshalb dessen Forderungen nicht angemessen seien.[66] Das Gericht musste auch klären, ob der Verkauf des Hauses ordnungsgemäß erfolgt war, weshalb alle Unterlagen zum Güterverkauf zusammengetragen wurden.[67] Diesen ist zu entnehmen, dass die Versteigerung des Hauses von Wertz rechtmäßig abgelaufen war. Wertz hatte einen Bescheid über die Klage der Gläubiger und die Vorladung vor Gericht erhalten. Da er trotz mehrmaliger Aufforderung nicht bei Gericht erschienen war oder sich hatte vertreten lassen, bekamen die Gläubiger seine Güter für ein Jahr als Pfand zugesprochen. Als die Frist verstrichen war, Wertz seine Schulden immer noch nicht zurückgezahlt hatte und zu einem erneuten Gerichtstermin wieder nicht erschienen war, wurde sein Haus für die Schuldentilgung zur Versteigerung freigegeben.[68]

64 HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 39 (siehe Anm. 1). Schreiben des Caspar Hamerstetter, 28. Februar 1539.

65 Das Heilbronner Urkundenbuch bietet eine kurze Zusammenfassung der Aussagen von einem Teil der Zeugen. Vgl. UBH, Nr. 3285g, S. 559 f. (siehe Anm. 26). Zum ausführlichen Protokoll der Zeugenverhöre siehe HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 39 (siehe Anm. 1). Zeugenaussagen, o.D.

66 Vgl. StadtAHb, A001–46, Bild-Nr. 8 (siehe Anm. 42); Die Forschung geht davon aus, dass Endris Wertz wohlhabend gewesen sein muss. Dies ist den Steuerbüchern zu entnehmen, in denen sein Inventar verzeichnet wurde. Vgl. Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 34 (siehe Anm. 2); Darüber hinaus hat Wertz an Werktagen seinen bürgerlichen Torhüterdienst verrichtet, was einen gewissen Verdienst und Vermögensstand vorraussetzt. Siehe Brunotte/Weber, Akten des Reichskammergerichts, Nr. 4749, S. 202 f. (siehe Anm. 41).

67 Zu den Gerichtsakten im Streit zwischen Wertz und seinen Gläubigern siehe HStAS, C 3, Nr. 4749 II, 40 (siehe Anm. 1); Eine Übersicht über die Dokumente findet sich bei Brunotte/Weber: Akten des Reichskammergerichts, Nr. 4749, S. 204 (siehe Anm. 41).

68 Vgl. HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 40 (siehe Anm. 1).

Im Mai 1539 wurde Endris Wertz aufgefordert, ebenfalls Zeugen zu benennen, die zu seinen vorgelegten Artikeln befragt werden sollten.[69] Zusätzlich reichte der Heilbronner Anwalt weitere Punkte und Fragen ein, die sich hauptsächlich mit der finanziellen Situation des Klägers befassten.[70] An den Verhören selbst nahmen jedoch weder Endris Wertz noch sein Anwalt teil.[71] Als Befragungsort diente das Wimpfener Rathaus, wo am 28. Juni 1539 die Verhöre der Zeugen Bertold Zwirn und Conrad Wertz stattfanden. Der Zeuge Lorenz Wertz war dagegen säumig geblieben und wurde daraufhin erneut zur Befragung geladen.[72] Allerdings gelang es Endris Wertz mit den benannten Personen nicht, seine Stellung vor Gericht zu verbessern.

Die Stadt Heilbronn führte weitere Artikel an, die ebenfalls bewiesen werden mussten. In Folge dessen wurden am 24. November 1539 im Wimpfener Spital sieben weitere Zeugen befragt. Dabei ging es vor allem um den Aufenthalt von Wertz bei Martin Appellierer in Massenbach, in dessen Haus er nach seiner Ausweisung Täuferversammlungen abgehalten haben soll. Von Interesse war auch, ob und wie viele Personen Wertz von einer Auswanderung nach Mähren hatte überzeugen können.[73] Obgleich Wertz zuvor alles verneint hatte,[74] vermittelten die Zeugenaussagen ein anderes Bild,[75] wodurch die Position der Stadt Heilbronn vor Gericht gestärkt wurde.

69 HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 46 (siehe Anm. 1). Schreiben des Kammergerichts an Heilbronn, o.D., sowie Schreiben des Hans Albrecht, 10. Juni 1539.

70 HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 46 (siehe Anm. 1). Übergabe der aufgestellten Artikel zur Zeugenbefragung von Christoph von Schwabach an den Wimpfener Rat, o.D.

71 HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 46 (siehe Anm. 1). Schreiben von Heilbronn, o. D.

72 HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 46 (siehe Anm. 1). Bericht vom 28. Juni 1539. Vgl. HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 46 (siehe Anm. 1). Schreiben des Hans Albrecht, 30. Juni 1539. Weder Conrad Wertz noch Lorenz Werz standen in einem verwandtschaftlichen Verhältnis zu Endris und Elisabeth Wertz.

73 Vgl. dazu HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 47 (siehe Anm. 1). Additionales defensionales, o.D.

74 HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 45 (siehe Anm. 1).

75 Martin Appellierer wollte mit seiner Familie nach Mähren auswandern, weshalb er sie vorausreisen ließ und den gemeinsamen Besitz verkaufte. Vgl. HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 47 (siehe Anm. 1). Zeugenaussagen, o. D; Siehe auch GLAK, S Reformationsgeschichte, Nr. 6, S. 85-89 und 119 (siehe Anm. 27). 1534 hat Endris Wertz drei Männer für ihre bevorstehende Reise nach Mähren gesegnet. Vgl. GLAK, S Reformationsgeschichte, Nr. 6, S. 88 (siehe Anm. 27) und Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 43 (siehe Anm. 2); Darüber hinaus soll Wertz vorgehabt haben, Martin Appellierer nach Mähren zu begleiten. GLAK, S Reformationsgeschichte, Nr. 6, S. 88 (siehe Anm. 27).

Obwohl es im Prozess schlecht um Endris Wertz stand, zeigte er sich bis zum Schluss unnachgiebig und versuchte, seine Situation zu verbessern, indem er im September 1540 erneut einen Teil der Zeugen der Stadt Heilbronn schlecht machte und die Anschuldigungen gegen sich zurückwies.[76] Er beharrte auf seiner Unschuld und suchte den Grund für seine Vertreibung weiterhin bei dem Reformator Johann Lachmann, der bereits verstorben war: „Darumb ich aber von Lachmann fur ein widerthauffer bin ausgeschrihen worden, ist die ursachen, das ich einem briester des allten glaubens […] habe ertzney bey einem warsager zu Blechingen gehollt und nit wellen gestatten, das mein baß ein lautterischen pfaffen neme, des dem brediger zorn gethon [...].“[77]

Als sich der Ausgang des Verfahrens zu Gunsten der Stadt Heilbronn abzeichnete, ließ Elisabeth Wertz über ihren Anwalt am 15. September 1540 eine Beschwerde bei Gericht einreichen, rechtswidrig als Täuferin der Stadt verwiesen worden zu sein.[78] Die Beklagten zeigten sich darüber empört. Gegen Elisabeth Wertz brachte Simeon Engelhart Zeugenaussagen vor, die ihre täuferische Gesinnung nicht ausschlossen. Zudem habe sie nicht getrennt von ihrem Mann leben wollen, weshalb Elisabeth ebenfalls die Stadt habe verlassen müssen. Der Beschluss des Heilbronner Rates sei daher gerechtfertigt gewesen und ein gesonderter Richterspruch nicht notwendig, da die Klage vor dem Reichskammergericht von beiden Eheleuten eingereicht worden sei.[79] Im Dezember legte Endris Wertz sein abschließendes Plädoyer vor, gefolgt von der Verteidigungsschrift der Beklagtenseite im März 1541.[80]

Das Reichskammergericht fällte am 27. Juni 1541 das Urteil. Es war von der Rechtmäßigkeit der Hausversteigerung und der Ausweisung von Endris Wertz überzeugt. Endris Wertz musste die eigentlichen Gerichtsgebühren übernehmen.[81] Die Ausweisung von Elisabeth Wertz sah das Gericht jedoch als falsch an, weshalb sie bei Ablegung des Eids und Zahlung einer Gebühr von 100 Gulden wieder in Heilbronn auf-

76 HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 48 (siehe Anm. 1).

77 UBH, Nr. 3285h, S. 562 (siehe Anm. 26).

78 HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 60 (siehe Anm. 1).

79 Zum Bericht von Simeon Engelhart siehe HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 61 (siehe Anm. 1). Vgl. dazu auch die Aussagen der Zeugen 2, 6 und 12 zu Artikel 5 in HStAS, C 3, Nr. 4749 I, Nr. 39 (siehe Anm. 1). Zeugenaussagen, o.D.

80 HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 62 f. (siehe Anm. 1).

81 GLAK, S Reformationsgeschichte, Nr. 6, S. 94 (siehe Anm. 27) und StadtAHb, A001–6, Bild-Nr. 15 (siehe Anm. 42). Vgl. auch Lichdi, Täufer in Heilbronn, S. 47 (siehe Anm. 2).

genommen werden sollte.[82] Damit war die Auseinandersetzung allerdings noch nicht beendet, da es nun darum ging, wer für die gesamten Gerichtskosten aufkommen sollte. Die Stadt Heilbronn bestand darauf, dass Endris Wertz die angefallenen Kosten für den Prozess zu tragen habe. Diese beliefen sich für die Stadt auf 73 Gulden und 20 Kreuzer.[83] Der Anwalt von Wertz verwies auf dessen Zahlungsunfähigkeit.[84] Darüber hinaus forderte Elisabeth Wertz von der Stadt Heilbronn eine Entschädigung für ihre unrechtmäßige Ausweisung.[85] Obwohl die Obrigkeit nur die Gerichtskosten von Elisabeth Wertz übernehmen, aber keine Abfindung zahlen wollte,[86] verurteilte das Gericht die Stadt zu einer Entschädigungssumme von 100 Gulden, zusätzlich zu den Gerichtkosten.[87] Während die Stadt Heilbronn am 16. September 1542 die ihr auferlegte Summe von insgesamt 181 Gulden, 5 Kreuzern und 2 Pfennigen an Elisabeth Wertz auszahlte,[88] blieb Endris Wertz trotz Aufforderung des Gerichts die Aufbringung der Kosten schuldig.[89] Es liegen keine Belege vor, dass er je dafür aufkam. Sein Prozess wurde zu den Akten gelegt.

Fazit

Der Fall Endris Wertz zeigt, dass sich auch Randgruppen auf das Rechtssystem verlassen und ein faires Verfahren unter Einhaltung der rechtlichen Bestimmungen erhalten konnten. Das oberste Gerichtsorgan war vorschriftsmäßig der Reichskammergerichtsordnung[90] gefolgt, ohne Wertz zu benachteiligen.[91] Der Kläger hatte stets seine Unschuld beteuert und vehement geleugnet, ein Täufer gewesen zu sein. Die Zeugenaussagen hatten jedoch kaum andere Schlüsse zugelassen, sodass das Gerichtsurteil, dem gründliche Untersuchungen vorausgegangen

82 Vgl. Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 47 (siehe Anm. 2).

83 HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 66 und 71 (siehe Anm. 1).

84 HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 68 (siehe Anm. 1). Schreiben vom 26. September 1541.

85 HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 67 (siehe Anm. 1).

86 HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 69 (siehe Anm. 1).

87 HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 72 (siehe Anm. 1) und GLAK, S Reformationsgeschichte, Nr. 6, S. 94 (siehe Anm. 27); Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 47 (siehe Anm. 2).

88 HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 74 (siehe Anm. 1). Die Summe wurde Elisabeth Wertz am 25. Oktober 1542 ausbezahlt. Vgl. HStAS, C 3, Nr. 4749 II, o. Nr. (siehe Anm. 1). Schreiben vom 25. Oktober 1542.

89 Zur Aufforderung des Gerichts siehe HStAS, C 3, Nr. 4749 II, Nr. 75 (siehe Anm. 1).

90 Der Ablauf vor dem Reichskammergericht ist dargestellt in Dick: Die Entwicklung des Kameralprozesses, S. 130–185 (siehe Anm. 17).

91 Siehe dazu ebenfalls das Resümee bei Lichdi: Täufer in Heilbronn, S. 57 (siehe Anm. 2).

waren, die Abweisung der Klage beschied. Obwohl es Wertz während des gesamten Prozesses nie gelang, seine Position zu verbessern, hatte er stets die Möglichkeit gehabt, aktiv in das Verfahren einzugreifen und Einwände vorzubringen. Weitere Konsequenzen gegen Wertz zog das Verfahren nicht nach sich. Der Prozess stellt damit ein Beispiel für die sorgfältige Arbeit des kaiserlichen Reichskammergerichts dar, zu einer Zeit, in der Intoleranz und Verfolgung von Andersgläubigen auf der Tagesordnung standen.

Beate Hummel hat an der Universität Tübingen Neuere und Neueste Geschichte studiert und wurde dort mit einer Dissertation zu „Täufer in schwäbischen Reichsstädten: Die Auseinandersetzung mit religiösen Devianten im 16. Jahrhundert" promoviert (Dr. phil.).

Patrick Schlarb

„Mannheimer Wasser", edle Branntweine und die Rezeptur eines Mennoniten – ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte der Mennoniten

Der wohlhabende Engländer und Hausherr schaffte es immerhin, das gerade zu Mund geführte Mannheimer Wasser nicht in hohem Bogen wieder auszuspucken, und auch seine englischen Gäste verzogen keine Miene. Dennoch dürfte es, im Nachhinein betrachtet, ein amüsantes Schockerlebnis für die Partygäste gewesen sein. Der Gastgeber hatte, kurz zuvor von einer Reise durch Deutschland zurückgekehrt, in Mannheim einen Likör kennengelernt, der ihm ganz besonders schmeckte und der unter dem Namen „Mannheimer Wasser" verkauft wurde. Am Tag vor seiner Abreise aus Mannheim „befahl er seinem Bedienten, sechs steinerne Krüge Mannheimer Wasser mitzunehmen. Er wollte seinen Freunden in der Heimath mit dem vortrefflichen Getränke eine Ueberraschung bereiten".[1] Sein Diener wunderte sich zwar im Stillen über die sonderbare Liebhaberei seines Herrn, ging jedoch, wie geheißen, zu einem Stadtbrunnen und füllte sechs Krüge mit Wasser. Die englischen Gentlemen dürften es mit Humor genommen haben, nachdem mit Hilfe des umgehend herbeizitierten Dieners das Missverständnis aufgeklärt worden war.[2] Diese kleine Anekdote gibt bereits einige Hinweise darauf, was es mit dem „Mannheimer Wasser" auf sich hatte: Es handelte sich um ein alkoholisches Getränk, es war vornehmlich in finanzkräftigen Haushalten anzutreffen und in Flaschen aus Steinzeug (zeitgenössisch meist als „Krüge" bezeichnet) erhältlich.

Überblick über die Entstehung von Branntwein

Dass Mannheimer Wasser sowohl als Likör wie auch als Branntwein bezeichnet wurde, ist nicht verwunderlich, denn bis 1989 gab es im heutigen europäischen Wirtschaftsraum keine einheitlichen Begriffsbestimmungen für zum menschlichen Verzehr bestimmte Alkohole, die im Allgemeinen als Branntwein angesprochen wurden und seit-

1 Doctor Eisenbart: Illustrirtes Witzblatt, Bd. 1, Nr. 15, 1871, S. 120.

2 Ebd.

dem erst unter den Oberbegriff Spirituosen fallen.[3] Eine weitere Präzisierung aus dem Jahr 2019[4] zeigt unter anderem, welche Interessengruppen die Betreiber und Hauptakteure der Spirituosenindustrie wie auch der zugehörigen Begriffe sind: „Spirituosen bieten eine wichtige Absatzmöglichkeit für den Landwirtschaftssektor der Union, und die Herstellung von Spirituosen ist eng mit diesem Sektor verknüpft."[5] Die „einfache oder mehrfache Destillation [von z. B. Pflanzen oder Früchten], auch Brennen genannt",[6] erfolgte etwa ab dem zweiten Jahrhundert nach Christus, diese Produkte entsprachen aufgrund der unausgereiften Apparatur und Kenntnisse jedoch noch nicht dem, was später unter dem Gattungsbegriff Branntwein verstanden wurde.[7] Erst im 12. und 13. Jahrhundert kam es durch Publikationen über gebrannten Wein zu dessen allgemeiner Bekanntheit und Verbreitung. Vom 13. Jahrhundert an gab es kaum eine Pflanze, die, destilliert, nicht zur Heilung bestimmter Krankheiten zur Anwendung kam. In Apotheken waren entsprechende Arzneien unter Namen wie Aqua vitae, Aua ardens oder Vinum ardens erhältlich – angepriesen als Elixiere gegen alle Krankheiten und selbst den Tod. Ab dem 15. Jahrhundert fanden sich diese Medizinalia in allen großen Handelsstädten. Als Arznei erdacht, diente das Trinken von Branntwein bald nicht nur therapeutischen Zwecken. Da Wein als Grundsubstanz teuer war, ließen Versuche, ihn durch billigere Ausgangsprodukte zu ersetzen, nicht lange auf sich warten. Bei den ersten Ersatzstoffen handelte es sich um Korn und Bierhefe. Dies sowie die Beimischung derart gewonnener Alkohole zum Ergänzen von Branntwein rief die Obrigkeit mit Erlassen und Vorschriften auf den Plan – ein Beweis für die große Verbreitung von Branntwein bereits im Mittelalter.[8] Hervorzuheben ist, dass die nun mehr und mehr aus Korn oder Früchten destillierten (gebrannten) Wässer dennoch weiterhin als

3 Verordnung (EWG) Nr. 1576/89 des Rates vom 29. Mai 1989 zur Festlegung der allgemeinen Regeln für die Begriffsbestimmung, Bezeichnung und Aufmachung von Spirituosen, in: Amtsblatt der Europäischen Union, 12. 6. 89, Nr. L 160/1–L160/17.

4 Verordnung (EU) 2019/787 des Europäischen Parlaments und des Rates vom 17.4.2019 über die Begriffsbestimmung, Bezeichnung, Aufmachung und Kennzeichnung von Spirituosen […], in: Amtsblatt der Europäischen Union, 17.5.2019, L 130/1–L130/54, s. https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/?uri=celex%3A32019R0787 [Zugriff am: 29.10.2021]..

5 Ebd.: L 130/1.

6 https://de.wikipedia.org/wiki/Spirituose [Zugriff am: 21.12.2020].

7 Erich Johannes Rau: Aerztliche Gutachten und Polizeivorschriften über den Branntwein im Mittelalter, Leipzig 1914, zugl.: Leipzig, Univ., Diss., S. 1.

8 Ebd.: S. 1, 7, 8.

Branntwein Eingang in den Markt fanden.[9] Zudem entstanden zwei Kategorien von Branntwein. Zum einen die sogenannten „feinen" und „sehr feinen" Branntweine, hergestellt mit aufwändigen Brennverfahren und ausgefeilten Rezepten, zum anderen einfache Schnäpse und Fusel. Die ersteren wurden Bestandteil gehobener Lebensart Gutbetuchter bis hin zum Adel, letztere fanden breite Aufnahme in ärmeren Bevölkerungsschichten. Mannheimer Wasser und andere feine Branntweine gehörten zur Elite der Spirituosen.

Das Mannheimer Wasser

Der Begriff „Mannheimer Wasser" kam in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts auf, war wohl etwa um 1750 bereits etabliert,[10] erlebte um 1790 bis etwa 1830 seine Hochphase und geriet ab den 1870er Jahren zunehmend in Vergessenheit. Als Besonderheit ist das zeitliche Auseinanderfallen von Produkterfindung und Begriffsentstehung zu berücksichtigen. Die Bezeichnung ging von der heute in Baden-Württemberg liegenden ehemaligen kurpfälzischen Residenzstadt Mannheim aus und entstand allmählich auf Seiten der Konsumenten sowie des Handels; nicht die Produzenten gaben ihrem Branntwein diese Bezeichnung. Das zugrundeliegende Produkt, die Spirituosenart, waren Anis-, Kümmel- oder Wacholderbranntwein. Diese Spirituosen gab es bereits im 16. Jahrhundert und wohl schon zuvor, ohne auch nur im entferntesten „Mannheimer Wasser" genannt zu werden.[11] Zu den frühesten Erwähnungen dieses Begriffs gehört diejenige des ehemals in Germersheim praktizierenden Arztes Gottfried Samuel Bäumler, der 1738 bei Magenbeschwerden besonders den „Mannheimer Anis=Brande=Wein, oder das sogenannte Mannheimer=Wasser" empfahl, „indeme solches auf eine ganz besondere Art verfertiget, und weit nicht so hitzig, als der gemeine Rhein=Brandewein" sei.[12] Zu beachten war auch die angegebene Dosis. Ein nach Linderung Suchender durfte „ohne Bedenken einen Löffel voll

9 Gelehrte Beyträge zu den Braunschweigischen Anzeigen, 24. 1. 1799, Sp.. 9, 10.

10 Ordentliche wochentliche Franckfurter Frag= und Anzeigungs=Nachrichten, 18. 12. 1750, ohne Seite.

11 Georg Andream Böckler: Nützliche Haus- und Feldschule, Nürnberg 1678, S. 876-915; O.V.: Der zu vielen Wissenschaften dienstlich=anweisende Curiöse Künstler, Nürnberg 1703, S. 620.

12 Gottfried Samuel Bäumler: Präservirender Arzt, oder gründliche Anweisung wie sich der Mensch, mit Verleihung göttlicher Gnade, durch eine ordentliche Diät, bei guter Gesundheit erhalten, und folglich zu einem hohen und geruhigen Alter gelangen könne, vermehrt von Georg Heinrich Behr, Straßburg 1738, S. 124.

Branden=Wein hinunter schlucken".[13] Entscheidend war nicht nur die Kenntnis, (Anis-)Branntwein zu destillieren. Das Geheimnis bestand aus zwei Komponenten: zum einen dem Wissen um die Rezeptur und zum anderen dem Wissen um das genaue Herstellungsverfahren.

Erfinder des „Mannheimer Wassers" könnte der Mennonit Jakob Schnebele gewesen sein.[14] Dessen Rezeptbuch von 1723 enthält die genauen Vorschriften für die Zubereitung von Anis-, Kümmel- und Wachholder-Branntwein (von „Mannheimer Wasser" ist nicht die Rede), jedoch auch den ergänzenden Hinweis, er habe die diesbezüglichen Angaben aus einem Buch seines Großvaters Hans Jacob Schnebele übernommen, weswegen der Mannheimer Peter Mayer (1803) diesen für den Erfinder des Mannheimer Wassers hält.[15] Die Wurzeln des „Erfolgs-Rezepts" reichen demnach mindestens bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts zurück, eine Zeit, zu der die Kunst des „Destillierens so gar gemein worden, das auch die geringsten Leute zum theil sich unterstehen, von allerhand Kräutern, Wurtzeln, und dergleichen, Wasser zu brennen".[16] Der Branntweinbrenner Jakob Schnebele, der zugleich Bierbrauer war, starb in den späten 1730er Jahren.[17] Mit Gewissheit lebte 1696 auf dem Ibersheimer Hof bei Worms ein Mennonit namens „Haans Jacob Schnebelli".[18] Ob es sich bei ihm oder dessen Vater um den Erfinder handelt und er identisch ist mit Hans Jacob Schnebele, genannt Jakob Schnebeli, geb. 25.11.1670 in Affoltern am Albis, Kanton Zürich, gest. etwa 1714, verheiratet mit Elisabeth Gertrude Kolb,[19] ist noch ungeklärt. Weiterhin ist darauf hinzuweisen, dass ein Hans Jakob Schnebely, mennonitischer Prediger in Mannheim, um 1714 Kontakt zu Mennoniten in Amster-

13 Ebd.; siehe auch ders.: Mitleidiger Arzt, Straßburg 1743, S. 223.

14 Johann Peter Mayer: Gründliche Anweisung zur Verfertigung der sogenannten doppelten Brandweinen oder des sogenannten Mannheimer Wassers, als weißen und rothen anis – Kimel – Wachholter etc. und der feinen Liqueren etc., [Mannheim] 1782, Blatt 3 Vorderseite. Handschriftliches Dokument, in: Stadtarchiv Mannheim (Marchivum), KE01150 Aufzeichnungen des Mannheimer Küfers und Bierbrauermeisters Johann Peter Mayer, 1803 (Kl. Erwerbung); Frank Konersmann: Entfaltung einer agrarischenWachstumsregion und ihre ländlichen Akteure am nördlichen Oberrhein (1650-1850), in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 154, 2006, 171-216, hier S. 208.

15 Mayer: Anweisung, Blatt 3 Rückseite, Blatt 4 Vorderseite (siehe Anm. 14).

16 Böckler: Feldschule, S. 876 (siehe Anm. 11). Weiterführend siehe ebd., S. 876-915.

17 Konersmann: Entfaltung einer agrarischen Wachstumsregion, S. 208 (siehe Anm. 14).

18 https://www.geni.com/photo/view/6000000003902712576?album_type=photos_of_me&photo_id=6000000009103031233 [Zugriff am: 7.1.2021].

19 https://www.geni.com/people/Rev-Hans-Jakob-Schnebelli/6000000003902712576; http://www.phillipsplace.net/genealogy/ps01/ps01_016.html [Zugriff am: 4.1.2021].

dam hatte.[20] Womöglich hatten also mennonitische Branntweinbrenner in der Pfalz Verbindungen zum ausgedehnten, sogar überseeischen Handel der Niederländer mit Branntwein.[21]

Die Kunst der Destillation beherrschten Mennoniten bereits im 16. Jahrhundert und sie ist möglicherweise für deren wirtschaftlichen Erfolg noch bedeutender als bislang angenommen. Zu nennen sind zunächst Mennoniten niederländischer bzw. norddeutscher Abstammung, die vor allem in der Gegend von Danzig Branntweine herstellten.[22] Im Besitz von Likörrezepturen, bei denen Anis eine Rolle spielte, richtete der aus Lier (heute Belgien) geflohene Mennonit Ambrosius Vermöllen in Danzig 1598 eine Likörfabrik ein, unter deren Produkten sich auch das berühmte Danziger Goldwasser befand und die bis 1945 ununterbrochen in Betrieb war. In diesem Jahr brannten die Besitzer die Fabrik nieder, um sie nicht in die Hände der Roten Armee fallen zu lassen. 1704 erhielt der Giebel des Hauses, in dem sich die Brennerei zu dieser Zeit befand, als Hauszeichen einen Lachs angebracht, nach dem die Likörfabrik den Namen „Der Lachs“ erhielt. 1708 vererbte Salomon Vermöllen, ein Enkel von Ambrosius, die Likörfabrik seinem Schwager Isaak Wed-Ling, von dem sie nach seinem Tod 1711 in die Hände seiner Witwe und seines Schwiegersohns Dirck Hekker überging. Gleichermaßen war in Danzig der Machandel Wacholder Wodka bekannt, der in der 1776 von dem niederländischen Mennoniten Peter Stobbe gegründeten Likörfabrik hergestellt wurde.[23] 1806 gründete in Norden der aus Groningen stammende Mennonit Jan ten Doornkaat Koolman die noch heute bekannte Marke „Doornkaat“. Unterstützung erhielt er von sei-

20 LKA KA, Mannheim, Mennonitisches Familienbuch (alphabetisch) 1740-1860 (ca. 1975 erstellt) [Kopie], S. 45. Die Recherchen im Landeskirchenarchiv Karlsruhe betrieb Herr Wolfgang Müller, Karlsruhe, im Auftrag des Verfassers.

21 Dave Broom: How to drink Gin, Vom Mixen und Trinken, 7. Auflage, München 2020, S. 14; Carl Christian Adolph Neuenhahn: Die Branntweinbrennerei nach theoretischen und praktischen Grundsätzen nebst der dazu erforderlichen Mastung, 4. Auflage, 1. Band, Erfurt 1811, S. 25.

22 https://www.mennlex.de/doku.php?id=loc:niederlande und https://www.mennlex.de/doku.php?id=loc:danzig&s[]=danzig [Zugriffe am: 6.1.2021]; Frank Konersmann: Das Gästebuch der mennonitischen Bauernfamilie David Möllinger senior 1781-1817, Alzey 2009, S. 11.

23 Horst Klusmeier: Zalmlikeurflessen, in: De oude Flesch 22/1, 1985. Ich danke Horst Klusmeier , Düsseldorf, für die Überlassung des deutschen Originalmanuskripts, das mit Unterstützung des ehemaligen Direktors der Goldwasserfabrik Danzig, Werner Unruh , Lindau am Bodensee, zustande kam.

nem Glaubensbruder, dem Nordener Kaufmann Cremer. Damals gab es in Norden 24 Kornbrennereien.[24]

Die ersten Hersteller des „Mannheimer Wassers" waren hingegen aus der Schweiz in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts vertriebene Mennoniten, von denen ein Teil in Mannheim eine neue Heimat fand. Die älteste bekannte zusammenhängende geschichtliche Überlieferung des „Mannheimer Wassers" stammt von dem eingesessenen Mannheimer Küfer- und Bierbrauermeister sowie „Mannheimer Wasser"-Fabrikanten Johann Peter Mayer 1803 (oder 1804), der sie unter dem Titel „Gründliche Anweisung zur Verfertigung der sogenannten doppelten Brandweinen oder des sogenannten Mannheimer Wassers, als weißen und rothen anis – Kimel – Wachholter etc. und der feinen Liqueren etc., [Mannheim] 1782", zu Papier brachte.[25] Das handschriftliche Dokument ist Mayers Kindern und Kindeskindern aus zwei Ehen gewidmet und tradiert die dem Verfasser bekannte Geschichte sowie die genaue Rezeptur und Herstellung des begehrten Branntweins. Bis jetzt bleibt ein Rätsel, weshalb die Schrift mit „1782" datiert ist, denn die Abhandlung stammt aus der zweiten Hälfte des Jahres 1803 oder aus dem Jahr 1804, da Mayer darin beispielhaft eine Versuchsreihe vom 15. August 1802 bis 1. Juni 1803 anführt.[26] Von den vorstehend genannten Sorten war der doppelt gebrannte Anisbranntwein der Renner und meistenteils derjenige, der unter dem Begriff „Mannheimer Wasser" verstanden wurde und auch als „Eau de vie de Mannheim" bekannt war. Hauptverbreitungsgebiet waren der Mittelrhein, die Pfalz, Rheinhessen, Lothringen, Elsass, die Schweiz, Baden, Württemberg und Bayern.[27] Ein Preisvergleich zwischen der damals teuren Arznei Heilwasser und Branntweinen zeigt den Luxuscharakter feiner Spirituosen. So waren beispielsweise in Ansbach verschiedenste edle Branntweine im Jahr 1800 zwischen über 1 Gulden bis über 4 Gulden, dagegen Selterswasser

24 http://antikepapiere.de/doornkaat.html [Zugriff am: 9.1.2021].

25 Mayer: Anweisung, fol. 3r (siehe Anm. 14).

26 Ebd.: fol. 43v. Auch weitere Angaben belegen die Entstehung zu Beginn des 19. Jahrhunderts. So spricht Mayer z. B. von der Fortführung des Markenzeichens seines Vaters bis 1801, vgl. ebd., fol. 3v.

27 Frank Konersmann: Agrarproduktion – Gewerbe – Handel. Studien zum Sozialtypus des Bauernkaufmanns im linksrheinischen Südwesten Deutschlands (1740-1880), in: F. Konersmann und K.- J. Lorenzen-Schmidt (Hg.): Bauern als Händler. Ökonomische Diversifizierung und soziale Differenzierung bäuerlicher Agrarproduzenten (15.-19. Jahrhundert), Stuttgart 2011, 77-94, hier S. 78.

pro Flasche für 24 Kreuzer erhältlich.[28] In München betrug der Preis für Mannheimer Wasser 1804 je Krug 2 Gulden, für den Krug Selterswasser 48 Kreuzer.[29]

Hervorzuheben ist, welche Bedeutung die Spirituosenerzeugung durch Mennoniten als landwirtschaftliche Sekundärindustrie für die Entwicklung in der pfälzischen Landwirtschaft hatte. In und um Mannheim waren Mennoniten einerseits führend in der Herstellung von Mannheimer Wasser wie auch Essig. 1757 befassten sich acht mennonitische Familien hauptberuflich mit Branntweinbrennerei.[30] 1775 gehörten fünf der zehn Branntweinbrennereien in Mannheim Mennoniten.[31] Möglicherweise waren es sogar acht, unter denen sich Heinrich Geber, Martin Möllinger und Johannes Schumacher befanden.[32] Andererseits nahmen Mennoniten eine herausragende Rolle in der landwirtschaftlichen Entwicklung der Pfalz ein, die in neuerer Zeit vor allem Frank Konersmann erforscht hat.[33] Ab den späten 1750er Jahren kam es zu einer Belebung des Branntweingewerbes am Oberrhein, Rheinhessen und der Pfalz. Zur Mitte der 1770er Jahre ist von etwa 1.000 Brennereien die Rede, meist in Verbindung mit einem Agrarbetrieb. Anfang der 1820er Jahre existierten allein in Rheinhessen und dem bayerischen Rheinkreis 2.200 Brennereien. Teils betrieben auch Dorfgemeinschaften eine Brennerei. Noch in die 1860er Jahre hinein wurden in der südwestdeutschen Region über 2.000 Brennereien gezählt, von denen die meisten als Nebengewerbe betrieben wurden. Von den 1.180 Brennereien im bayerischen Rheinkreis waren 353 Haupt- und 827 Nebenbetriebe.[34] 1829 gab es im Großherzogtum Baden 229 Branntweinbrenner von Beruf mit 29 Gesellen. Den Behörden war jedoch bekannt, dass sich wesentlich mehr Personen mit der Bereitung dieses Getränks beschäftigten. Der

28 Beylage zur Ansbacher Intelligenz=Zeitung Nr. 49, 3.12.1800, ohne Seite.

29 Münchner Anzeiger, 12.9.1804, ohne Seite.

30 Frank Konersmann: Rechtslage, soziale Verhältnisse und Geschäftsbeziehungen von Mennoniten in Städten und auf dem Land, Sonderdruck aus: Mannheimer Geschichtsblätter, Neue Folge 10, 2003, 83-115, hier S. 93. Ich danke Frank Konersmann für die Zurverfügungstellung des Artikels.

31 Alfried Wieczorek, Hansjörg Probst und Wieland Koenig (Hg.): Lebenslust und Frömmigkeit. Kurfürst Carl Theodor (1724-1799) zwischen Barock und Aufklärung. Handbuch, Regensburg 1999, S. 207.

32 Konersmann: Rechtslage, S. 93 (siehe Anm. 30).

33 Literatur in Auswahl: Konersmann: Entfaltung einer agrarischen Wachstumsregion, S. 22, 27, 30, 83 und 110 (siehe Anm. 14).

34 Konersmann: Agrarproduktion, S. 83, 84 (s. Anm. 27).

meiste Branntwein wurde in der Pfalz, im oberen Schwarzwald und am Bodensee hergestellt. Die meisten professionellen Hersteller wohnten in der Gegend von Mosbach und Pfullendorf.[35]

Versandarten

Für den Transport von Wein, Branntwein und Essig waren in der Regel Holzfässer die gängige Verpackung.[36] Noch unbekannt ist, ab wann für den Transport von Mannheimer Wasser vom Hersteller zum Handel neben Fässern auch Steinzeugflaschen/Krüge verwendet wurden. Im Journal des Branntweinbrenners David Möllinger senior, von ihm wird noch die Rede sein, ist 1763 von einem „Krug Aniß" die Rede.[37] 1766/67 bot Johann Caspar Schmidt in der Graubengass in Frankfurt a. M. einen Krug Mannheimer Wasser zu 16 Batzen an.[38] Darüber hinaus stellt sich die Frage, ab wann Branntweine überhaupt in Flaschen aus Steinzeug vermarktet wurden. Vielleicht war dies bereits um die Wende zur Neuzeit der Fall. Ab den 1760er Jahren ist dies nunmehr gesichert. Der Versand der Branntweine ab Hersteller erfolgte wie bei den Heilwässern entweder unverpackt in Stroh oder in Kisten durch Fuhrleute und Schiffer.[39]

Nicolaus und Peter Mayer

Bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gelangte das Rezept des Mannheimer Wassers erstmals in die Hände eines Nicht-Mennoniten, nämlich eines Reformierten: Der Sohn des Mannheimer Bierbrauer- und Küfermeisters Heinrich Mayer (geb. etwa 1690 Schwetzingen, gest. 15. Juli 1764, 1. oo 25.10.1713 mit Anna Ottilia, 2. oo 16.4.1732 mit Maria Elisabetha Doll)[40], Eigentümer des Hauses „Zur alten Pfalz" (zuvor 1732

35 A. I. V. Heunisch: Das Großherzogthum Baden, historisch= geographisch= statistisch= topographisch beschrieben, Heidelberg 1857, S. 381.

36 Vgl. beispielsweise Jacob Savary: Der vollkommene Kauff= und Handelsmann, Bd. 2, 1676, S. 103-105, 108, 109, 111.

37 Journal des David Möllinger sen., angelegt 1746 (enthält auch Aufzeichnungen aus 1744 und 1745), S. 7, in: Stadtarchiv Worms, Abt. 200, Nr. 272.

38 Ordentliche wöchentliche Franckfurter Frag= und Anzeigungs=Nachrichten, 27.12.1766, ohne Seite; Extraordinairer Anhang zu denen Franckfurter Frag= und Anzeigungs=Nachrichten, 18.4.1767, ohne Seite.

39 Mayer: Anweisung, Blatt 51 Vorderseite (siehe Anm. 14).

40 LKA KA, Mannheim Dt.-ref. Gemeinde, Beerdigungen Sept. 1739-1794, S. 231 und Trauungen 1515-1801, S. 175 und S. 250.

Eigentümer des Hauses „Zur Goldenen Leither“[41]), der ebenfalls zwei Mal verheiratete[42] Küfer- und Bierbrauer Nikolaus Mayer (geb. 7. April 1717[43] gest. 25. Dezember 1771[44]) schloss seine erste Ehe am 9. September 1739 mit Anna Susanna, der Witwe des Mennoniten Jacob Schnebely, Branntweinbrenner und Bierbrauer,[45] Sohn eines Mennoniten gleichen Namens. Nach der Hochzeit zog Nicolaus Mayer in das Schnebelesche Haus, erlernte dort die Zubereitung des Mannheimer Wassers und führte das Geschäft fort, das von den Schnebeleschen „Vorfahren stark betrieben worden“ war.[46] Aus dem Schnebeleschen Haus und noch einigen kleinen dazugekauften Häusern erbaute Nicolaus Mayer 1753 den „Großen Mayerhof“,[47] der im Jahr 1899 dem Abriss zum Opfer fiel.[48] Sein Vorgängerbau war demnach im Wesentlichen das Schnebelesche Haus, dessen mit „1690“ datierter Torbogenschlussstein[49] 1753 an das Hinterhaus des Großen Mayerhofs versetzt wurde.[50]

Ob bereits die Schnebeles Flaschen aus Steinzeug zum Einsatz brachten, war bislang nicht zu klären. Belegt ist dies für Nicolaus Mayer, der an ihnen eine seinem Petschaft entsprechende Marke anbrachte. Deren Einführung dürfte nach Mayers Einzug ins Schnebelesche Haus (1739), spätestens aber wohl ab der Erbauung des Großen Mayerhofs (1753) erfolgt sein (siehe Abb. 1). Sie war mit Sicherheit in den 1760er Jahren

41 LKA KA, Mannheim Dt.-ref. Gemeinde, Trauungen 1515-1801, S. 250.

42 Seine zweite Frau, Maria Elisabeth, geb. Dell, verstarb am 22.9.1773, siehe LKA KA, Mannheim Dt.-ref. Gemeinde, Beerdigungen Sept. 1739-1794, S. 351.

43 LKA KA, Mannheim Dt.-ref. Gemeinde, Taufen 1621-1718, S. 729.

44 LKA KA, Mannheim Dt.-ref. Gemeinde, Beerdigungen Sept. 1739-1794, S. 318.

45 LKA KA, Mannheim Dt.-ref. Gemeinde, Trauungen 1515-1801, S. 280. Seine zweite Ehe schloss der Witwer Johann Nicolaus Mayer mit Johanna Eleonora, Tochter des Georg Peter Müller, Kiefer und Bierbrauermeister Zum goldenen Hirsch, siehe ebd., S. 302. Sie starb am 22. November 1807 mit 83 Jahren, 3 Monaten und 3 Tagen, siehe LKA KA, Mannheim Dt.-ref. Gemeinde, Gemeinde Beerdigungen 1795-1818, S. 103.

46 Mayer: Anweisung, Blatt 3 Vorderseite (siehe Anm. 14).

47 Ebd.: Blatt 3 Vorder- und Rückseite.

48 Friedrich Walter: Chronik der Hauptstadt Mannheim für das Jahr 1901, 2. Jahrgang, Mannheim 1903, S. 75. Nach einer Kesselexplosion 1865 im großen Mayerhof, bei der ein Heizer starb, kam es 1866 zur Gründung des Technischen Überwachungsvereins (TÜV), vgl. https://wosonst.eu/wussten-sie-dass-der-tuev/ [Zugriff am: 25.12.2020]; Massimo Bognanni und Sven Prange: Made in Germany. Große Momente der deutschen Wirtschaftsgeschichte, Frankfurt a. M. 2016, S. 53.

49 Mayer: Anweisung, fol. 3v (s. Anm. 14).

50 Mannheimer Geschichtsblätter, 1 (1900), Nr. 3, Sp. 72.

in Gebrauch.[51] 1773 annoncierte Nicolaus Mayers Witwe „verschiedene Sorten Mannheimer Wasser als: doppelten Anis, Kimmel und Wachholder […] per Maas sammt dem Kruge 1 Gulden 12 Kreuzer".[52] Sein Sohn Peter Mayer[53] (geb. etwa 1754, gest. 9. November 1809) [54] führte das Zeichen auf seinen Steinzeugflaschen ab 1777 bis Ende 1801 fort.[55] In dieser Zeit lieferte er auch an den Mannheimer Hof. Die kurfürstliche Mundschenkerei bestätigte ihm beispielsweise die Lieferung von vier Krügen à 1 Gulden am 29. April 1789.[56] Allerdings beschäftigte er sich nach seiner vierjährigen Wanderzeit schwerpunktmäßig mit seinem Hauptgeschäft, der Bierbrauerei.[57]

Am 21. Dezember 1801 verselbstständigte Peter Mayer die Brennerei, richtete begleitet von einer Werbekampagne, eine Mannheimer Wasser-Fabrik ein und firmierte unter eigenem Namen. Gleichzeitig führte er eine neue, ähnliche Marke ein, nun mit den Buchstaben „P M", für „Peter Mayer" (siehe Abb. 1), und brachte zudem ein kleines Etikett an den Flaschen an.[58] Mayer bezog seine Steinzeugflaschen, jedenfalls um 1800, aus Hillscheid im Westerwald, die nach Ankunft bei ihm sechs bis acht Tage lang immer wieder mit Wasser gefüllt, geleert, gefüllt wurden, um sie auf Dichtigkeit zu prüfen. Es kamen auch leere Flaschen zurück, die einem aufwändigen Säuberungsprozess unterzogen wurden. 1803 gibt Mayer die Herstellungskosten für ein Zapfmaaß (= 6 ¾ Maaß) mit 36 Kreuzer und dessen Verkaufspreis mit 1 Gulden und 12 Kreuzer an. Die Differenz war jedoch noch nicht der „profit tout claire", da noch weitere Kosten wie Stroh, Nägel, Porto, Probesendungen, Abschreibungen etc. davon in Abzug zu bringen waren. Pro Fass berechnete er zusätzlich einen Taler, der bei dessen unversehrtem Rücklauf wieder angerechnet

51 Mayer: Anweisung, fol. 3v (s. Anm. 14).

52 Extraordinairer Anhang No. 25 zur Ordentliche wochentliche Franckfurter Frag= und Anzeigungs=Nachrichten, 26. u. 30.3.1773, ohne Seite.

53 Peter Mayer heiratete in erster Ehe am 10. Juni 1777 Eva Barbara Kuntz (Runtz?) aus Neustadt an der Hardt und in zweiter Ehe Maria Elisabetha Arend, siehe LKA KA, Mannheim Dt.-ref. Gemeinde, Trauungen 1515-1801, S. 476 und 681. Maria Elisabeth starb am 29. Februar 1804, siehe Gemeinde Beerdigungen 1795-1818, S. 75.

54 LKA KA, Mannheim Dt.-ref. Gemeinde, Gemeinde Beerdigungen 1795-1818, S. 129.

55 Mayer: Anweisung, fol. 3v (siehe Anm. 14).

56 Stadtarchiv Mannheim (Marchivum), KE 00907, Kl. Erw. Kopie aus: Bay. HStA, H R II, Fasz. 550.

57 Mayer: Anweisung, fol. 4r, 5r (siehe Anm. 14).

58 Ebd.: fol. 6v und in der Anlage die Mannheimer Zeitung vom 22. Dezember 1801 mit fünf Etiketten (in einem Stück).

wurde.[59] Ob Peter Mayers Nachfahren dieses Geschäft fortführten, ist unbekannt. Dem Anschein nach – es fehlen diesbezügliche Hinweise – ist das jedoch eher unwahrscheinlich. Sein Sohn Heinrich Jacob war am 25. Dezember 1805 ledig im Alter von 24 Jahren, 6 Monaten und 15 Tagen verstorben.[60]

Abb. 1, links und Mitte: Steinzeugflasche für „Mannheimer Wasser" mit der Marke von Nicolaus Mayer und Peter Mayer bis 1801. Einführung wohl zwischen 1753 bis 1770. Sein Sohn Peter Mayer führte die Marke von 1777 bis einschließlich 1801 fort. Bildnachweis: Sammlung Musée Alsacien de Haguenau, Foto: Andreas Heege. Rechts: Steinzeugflasche für „Mannheimer Wasser" mit der Marke des Peter Mayer (Dezember 1801 bis wohl 1809).
Sammlung und Foto Bernd Brinkmann, Mülheim an der Ruhr.

Christian Schumacher

Peter Mayer berichtet von dem in Mannheim ansässigen Mennoniten Christian Schumacher, der zu Beginn der 1770er Jahre große Fortschritte bei der Verbesserung von Rezeptur und Herstellung des Mannheimer Wassers gemacht habe. Auch setzte er den bis dahin allgemein üblichen Preis des Mannheimer Wassers herab, der pro Krug, der ein Maaß oder weniger hielt, einschließlich des Krugs für einen Gulden verkauft worden war. Gleichzeitig führte er das Anhängen von Preiszetteln ein.[61] Damit erwähnte Mayer den damals bekanntesten „Mannheimer Wasser"-Hersteller. Auch Schumacher brachte eine eigene Marke an seinen Steinzeugflaschen an, die nach seiner Geschäftsaufgabe dem Vergessen anheimfiel – ein Schicksal, das ausnahmslos alle „Brannt-

59 Ebd.: Blatt 50 Vorderseite bis 52 Rückseite.

60 LKA KA, Mannheim Dt.-ref. Gemeinde, Gemeinde Beerdigungen 1795-1818, S. 94.

61 Mayer: Anweisung, fol. 4r-v (siehe Anm. 14).

wein-Marken“ ereilte, die lediglich aus Buchstaben(kombinationen) oder Zeichen bestanden. Ein erster Aufruf, eventuell überlieferte Flaschen mit dem darauf befindlichen Zeichen Schumachers bekannt zu geben, erfolgte vergeblich 1909 vom Mannheimer Altertumsverein.[62] Auch in der Folgezeit gelang es nicht zu ergründen, welches Zeichen er führte.[63] Dieses Geheimnis kann nun gelüftet werden. 1794 ist von Christian Schumacher zu erfahren, dass bereits sein Vater und auch sein Großvater das echte Mannheimer Wasser herstellten.[64] Zu beiden fehlen zwar nähere Angaben, aber zumindest ist damit die Brenntätigkeit der Familie Schumacher bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts belegt: Christian Schumacher senior (geb. 23. Februar 1711 Rodenbach/Alzey[65], gest. 30. September (oder Oktober) 1774 [66]) war Branntweinbrenner sowie Mennoniten-Prediger in Mannheim, 1755 Vorstand, und heiratete um 1735/36 die Tochter des Vincenz Möllinger, Anna Barbara Möllinger (geb. 12. März 1697 Monsheim, gest. 22. März 1754)[67], Schwester des David Möllinger senior. Ihr einziger überlebender Sohn hieß Johannes (geb. 24. Juni 1736, gest. 25. April 1793),[68] war ebenfalls Branntweinbrenner und heiratete am 29. Mai 1755[69] Maria Möllinger (geb. 27. September 1737[70], gest. 14. September 1773[71]), eine Tochter von David Möllinger senior. Ihre beiden überlebenden Söhne waren Christian (geb. 23. Juli 1756)[72] und David (geb. 1759, gest. 15.

62 Mannheimer Geschichtsblätter, 10 (1909), Sp. 119.

63 Eva Blanc und Bernd Brinkmann: Steinzeugflaschen mit CISM-Marken. Drei Produktionsstätten – aber kein Auftraggeber, Mülheim an der Ruhr 2014.

64 Mannheimer Zeitung, 19.9.1794, zitiert in: Mannheimer Geschichtsblätter 10, 1909, Sp. 119.

65 LKA KA, Mannheim, Mennonitisches Familienbuch (alphabetisch), 1740-1860 (ca. 1975 erstellt) [Kopie], S. 46.

66 LKA KA, Mannheim Mennoniten, Mischbuch 1766-1860, S. 2 u. 3.

67 LKA KA, Mannheim, Mennonitisches Familienbuch (alphabetisch), 1740-1860 (ca. 1975 erstellt) [Kopie], S. 46.

68 LKA KA, Mannheim Mennoniten, Mischbuch 1766-1860, S. 19; ebd., Mennonitisches Familienbuch (alphabetisch), 1740-1860 (ca. 1975 erstellt) [Kopie], S. 46.

69 Für die zur Verfügungstellung der genealogischen Daten der Familie Möllinger danke ich Manfred Möllinger, Weingut, Mühlheimer Neuhof, Osthofen sowie Ingrid Möllinger, Osthofen-Mühlheim.

70 Siehe Anm. 69.

71 LKA KA, Mannheim Dt.-ref. Gemeinde, Beerdigungen Sept. 1739-1794, S. 351.

72 LKA KA, Mannheim, Mennonitisches Familienbuch (alphabetisch), 1740-1860 (ca. 1975 erstellt) [Kopie], S. 46.

September 1797, Branntweinbrenner)[73]. Ob es sich bei diesem Christian Schumacher um den von Peter Mayer erwähnten handelt, ist unklar. Gemäß einem Kirchenbucheintrag verstarb er als Branntweinbrenner und „Mannheimer Wasser"-Fabrikant am 25. September 1793.[74] Geheiratet hatte er im Juni 1779 Maria Weiß[75] (gest. 15. November 1793)[76]. Kinder waren u. a. Johannes, geb. 8. Februar 1780[77] (oo 3.6.1798 mit Barbara Möllinger, Tochter von Martin Möllinger[78]) und David, geb. 28. Juli 1781[79]. Die geschäftlichen Aktivitäten des/eines Christian Schumachers lassen sich jedoch bis 1825 belegen. Einen mit diesen Daten durch Kirchenbucheintragungen in Übereinstimmung zu bringenden Christian Schumacher zu finden, war bislang nicht möglich. Interessant war in diesem Zusammenhang die Feststellung, dass Johannes Schumacher (geb. 8. Februar 1780, gest. 29. August 1815) nicht nur Ratsherr, Gastwirt und Branntweinbrenner, sondern auch Mineralwasserfabrikant war.[80] Damit gehört er zu den Pionieren und frühesten Unternehmern, die in diesem zu dieser Zeit neu aufkommenden Segment der Arzneimittelherstellung tätig waren. Der Begriff Mineralwasser stand damals für Arznei[81] und wurde ab 1867 von Erfrischungsgetränkeherstellern okkupiert, worauf erst 2012 erstmals dezidiert aufmerksam gemacht wurde.[82]

Im Jahr 1794 veröffentlichte Christian Schumacher junior eine Bekanntmachung, die sich gegen den in Mainz ansässigen Johann Jakob Haub richtete, der für sein Mannheimer Wasser warb, dies jedoch nicht von

73 LKA KA, Mannheim, Mennonitisches Familienbuch (alphabetisch), 1740-1860 (ca. 1975 erstellt) [Kopie], S. 46, 47.

74 LKA KA, Mannheim Mennoniten, Mischbuch 1766-1860, S. 19.

75 LKA KA, Mannheim Mennoniten, Mischbuch 1766-1860, S. 8.

76 LKA KA, Mannheim Mennoniten, Mischbuch 1766-1860, S. 19.

77 LKA KA, Mannheim Mennoniten, Mischbuch 1766-1860, S. 8.

78 LKA KA, Mannheim Mennoniten, Mischbuch 1766-1860, S. 24.

79 LKA KA, Mannheim Mennoniten, Mischbuch 1766-1860, S. 19; ebd., Mennonitisches Familienbuch (alphabetisch), 1740-1860 (ca. 1975 erstellt) [Kopie], S. 46.

80 LKA KA, Mannheim Mennoniten, Mischbuch 1766-1860, S. 19; ebd., Mennonitisches Familienbuch (alphabetisch), 1740-1860 (ca. 1975 erstellt) [Kopie], S. 46, 47.

81 Patrick Schlarb: Heilwasserflasche und Mineralwasserflasche aus Steinzeug – nicht nur ein keramisches Begriffsproblem, in: Michael Schmauder/Marion Roehmer (Hg.): Keramik als Handelsgut. Produktion – Distribution – Konsumption, Bonner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichtlichen Archäologie 23, o. O. (Bonn), 2019, S. 245-255.

82 Patrick Schlarb: Medizinflaschen aus Steinzeug für den böhmischen Heilwasserhandel im 18. und 19. Jahrhundert, in: Keramos. Zeitschrift der Gesellschaft der Keramikfreunde e. V. 215, Januar 2012, 33-54, hier S. 33, 34.

einer dafür privilegierten Fabrik bezog. Sein Lieferant war Freiherr de Villiez aus Käfertal bei Mannheim, dessen Privileg sich lediglich auf eine Puder- und Stärkefabrik in seinem Garten vor dem Heidelberger Tor sowie eine Ölmühlenanlage erstreckte, worauf Schumacher mit Nachdruck hinwies:[83] „Wie nun hierdurch sowohl, als durch das schon allgemein bekannte Zeichen meiner Krüge und meines auf dem Stopfer befindlichen Signets, alle bishero durch die Haubische Avertissements etwa entstandene Irrungen gehoben seyn dürften."[84] Eine Zeichnung oder wenigstens Beschreibung seines Zeichens gab Schumacher indes nicht. Die werbemächtige Wirkung der Darstellung eines Zeichens kannte er zu diesem Zeitpunkt noch nicht oder hatte sie unterschätzt. Bei seinem nächsten Schritt in die Öffentlichkeit sah das anders aus. Es war möglicherweise eine außerordentlich geschickte und strategische Werbeaktion, bei der Christian Schumacher als Werbender zwar unerkannt blieb, sein Produkt und seine Marke jedoch überzeugend wie auch außergewöhnlich positiv ins Licht gesetzt wurden. Ausgangspunkt war die am 7. Februar 1798 im Reichsanzeiger von anonymer Seite gestellte Frage: „Was ist Mannheimer Wasser? Kunstprodukt, oder natürliches Wasser besonderer Art?"[85] Am 28. Februar erfolgte wiederum durch einen Unbekannten die Beantwortung: „Es ist ein Kunstprodukt, das unter diesem Namen im Handel vorkommt. Ein zusammengesetzter Anis-Liqueur, dessen Geist über Stern=Anis, gemeinen Anis [...], (Anm. des Verf.: der) in besondern Flaschen versendet wird."[86] Wiederum von anonymer Seite, veröffentlichte ein von dem Mannheimer Wasser begeisterter und überzeugter Herr aus der Pfalz am 6. März die unter Abb. 2 wiedergegebene Anzeige:[87]

83 In der Kurpfalz war für die Branntwein- und Essigherstellung ein Privileg der Stadt, des Landes- oder Grundherrn erforderlich, weshalb diese Gewerbe in den Gewerbelisten gesondert ausgewiesen wurden. Vgl. Frank Konersmann: Existenzbedingungen und Strategien protokapitalistischer Agrarproduzenten, Bauernkaufleute in der Pfalz und in Rheinhessen (1770-1860), in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 13/4, 2002, 62-86, hier S. 79.

84 Mannheimer Zeitung, 19.9.1794, zitiert in: Mannheimer Geschichtsblätter 10, 1909, Sp. 119.

85 Kaiserlich privilegirter Reichsanzeiger, 7.2.1798, Sp. 353.

86 Kaiserlich privilegirter Reichsanzeiger, 28.2.1798, Sp. 571.

87 Kaiserlich privilegirter Reichsanzeiger, 6.3.1798, Sp. 626.

Kauf- und Handels-Sachen.

Nachtrag zu der Antwort in Nr. 50. S. 571 des R. A.

Das Mannheimer Wasser oder Geist, de l'eau de vie de Mannheim, wird vorzüglich gut von Christian Schuhmacher, einem Mennonisten in Mannheim, verfertiget. Dieser Mann hat zur Versendung seiner Waare sich besondere Krüge machen lassen, die folgende Firma haben.

M..r in der Pfalz. R.

Abb. 2, links: Werbeanzeige mit der Marke des Christian Schumacher, Mannheim. Bildnachweis: Kaiserlich privilegirter Reichsanzeiger, 6. März 1798, Sp. 626, s. https://digipress.digitale-sammlungen.de/view/bsb10530483_00319_u001/3 [Zugriff am: 20.11.2021]. Rechts: „Ganze" und „halbe" Steinzeugflasche für Mannheimer Wasser mit der Marke: „CSIM" (Christian Schumacher in Mannheim), um 1800.

Sammlung und Foto Patrick Schlarb, Frankfurt a.M.

Christian Schumacher ließ es sich nicht nehmen, daraufhin am 11. April dem ihm „ganz unbekannten Freunde den verbindlichen Dank für die gute Empfehlung meines Hauses, und der vollkommen richtigen Anführung desselben Firma und Krugzeichens" auszusprechen.[88] Von allen Herstellern von Mannheimer Wasser ging die Empfehlung des Anonymus „M .. r" gezielt und einzig auf Christian Schumacher und sein Krugzeichen ein.[89] Auch muss die recht große Annonce, die noch dazu eine Abbildung enthielt, sehr teuer gewesen sein. Hinter „M .. r" ließen sich selbstverständlich vielerlei Namen vermuten. Tatsache ist jedenfalls, dass Schumacher verwandtschaftlich eng mit der Familie von David **M**öllinge**r** senior verbunden war. Christian Schumacher warb zwar so gut wie nicht in Zeitungen für sein Mannheimer Wasser – das tat fast kein Branntweinhersteller –, aber auf anderem Weg muss er sehr aktiv gewesen sein. Teilweise wurde er sogar als Erfinder des Mannheimer Wassers genannt.[90] Selbst sein Markenzeichen „in dem gewöhn-

88 Kaiserlich privilegirter Reichsanzeiger, 11.4.1798, Sp. 964.

89 Kaiserlich privilegirter Reichsanzeiger, 11.4.1798, Sp. 964.

90 Allgemeine Literatur-Zeitung, Juni 1816, Sp. 318; J. C. Rieger: Historisch=topographisch=statistische Beschreibung von Mannheim und seiner Umgebung, Mannheim 1824, S. 402.

lichen Kaufmannsschild", in richtiger Lesart CSIM (Christian Schumacher in Mannheim), kam in einer kaufmännischen Fachpublikation in mehreren Auflagen zur Veröffentlichung,[91] was bislang von keinem anderen Branntweinhersteller bis ins 19. Jahrhundert hinein bekannt ist. Peter Mayer nannte es ein „politisches Zeichen", in das Schumacher den damaligen Sprachgebrauch in zweideutiger Hinsicht eingearbeitet habe.[92] Ursprünglich sei „das erste und berühmteste Mannheimer Wasser unter dem Nahmen Schnebeles Wasser oder (Anm. des Verf.: nach Mayers Hochzeit) **S**chnebele-**M**ayers Wasser bekannt" gewesen, weshalb Schumacher die beiden Buchstaben „S M" in sein Zeichen eingeführt habe.[93]

Fast alle Annoncen zum Angebot von Mannheimer Wasser kamen nicht von den Herstellern, sondern von Kaufleuten, die es in ihrem Sortiment führten. Von wem sie es bezogen, ließ und lässt sich daher in der Regel nicht feststellen – ganz im Interesse der Kaufleute, die damit die Käufer an sich binden und nicht übergangen werden konnten.[94] In wenigen Fällen allerdings nannten Annoncierende auch den Namen des Erzeugers, um dadurch die besondere Güte des von ihnen verkauften Mannheimer Wassers hervorzuheben. In fast all diesen Fällen war es Christian Schumacher, dessen Name als Qualitätsgarant diente.[95] 1825 trat Schumacher ein letztes Mal in Erscheinung. Mit Werbeanzeigen in der Allgemeinen Zeitung und in der Schweiz warb er international

91 Johann Christian Schedel: Neues und vollständiges Waaren=Lexikon, 2. Teil, Offenbach a. M. 1801, S. 789; ebd., 4. Auflage, 2. Teil, Offenbach a. M. 1814, S. 549; ebd., 5. Auflage, 2. Bd., Leipzig 1835, S. 653.

92 Mayer: Anweisung, fol. 4v (siehe Anm. 14).

93 Ebd., fol. 4v.

94 Vgl. beispielsweise Münchner Wochenblat, 9. 6. 1784, Titelseite; Münchner wöchentliche Anzeigen, 30. 10.1782, Titelseite; Regensburgisches Diarium, oder: Wöchentliche Frag= und Anzeige=Nachrichten, 12. 8. 1788, Avertissement nach S. 264; Regensburgisches Diarium, oder: Wöchentliche Frag= und Anzeige=Nachrichten, 1. 11. 1791, S. 351; Frankfurter Frag= und Anzeige=Nachrichten, 13. 3. 1795, ohne Seite; Zweite Beilage zum Frankfurter Intelligenz=Blatt Nr. 82, 29. 9. 1809, ohne Seite; Königlich Baierisches Intelligenzblatt für das Großherzogthum Würzburg, 26. 9. 1815, Sp. 2310; Beilage zum Intelligenzblatt für den Unter=Mainkreis des Königreichs Baiern, Nr. 50, 9.5. 1818, Sp. 1219; Frankenthaler Wochenblatt, 10.4.1824, Titelseite; Augsburger Ordinari=Postzeitung, 3. 12. 1830, ohne Seite; Königlich Württembergisches Allgemeines Amts= u. Intelligenz=Blatt für den Jaxt=Kreis, 12. 3. 1836, Sp. 228; Nürnberger Kurier, 16. 9. 1843, Titelseite; Würzburger Stadt- und Landbote, 19. 2. 1855, S. 215; Donau=Zeitung. Tagblatt aus Passau, 3.12.1862, ohne Seite; Der Eilbote (Landau in der Pfalz), 16.7.1863, S. 389 (erwähnt immer noch den Verkauf in Krügen).

95 Beilage zu Nr. 95 der Frankfurter Frag= und Anzeige=Nachrichten, 12.11.1799, ohne Seite; Frankfurter Frag= und Anzeige=Nachrichten, 13. 4. 1805, ohne Seite.

unter der Überschrift „Die Mannheimer = Wasser = Fabrike von Christian Schumacher in Mannheim“ für sein Erzeugnis.[96] Er verstarb wohl kurz darauf. Seine Witwe führte das Geschäft fort, was einer Mitteilung aus dem Jahr 1828 zu entnehmen ist.[97] Wie lange sie tätig war und ob es einen Nachfolger gab, ist noch ungeklärt. Produzieren ließ Schumacher seine Steinzeugflaschen in Zorn (Taunus), Rotenfels (Baden-Württemberg) und Hillscheid (Westerwald).[98]

David Möllinger senior (1709-1787)

Eine besondere Persönlichkeit unter den Branntweinherstellern war der Mennonit David Möllinger senior (1709-1787)[99] in Monsheim bei Worms. Nachdem es den Mennoniten bzw. Taufgesinnten aufgrund des Berner Edikts nicht länger möglich war, in der Schweiz zu bleiben, flohen sie in zwei Wellen, um 1650–71 und 1709–11, nach Baden, in die Pfalz und in das Elsass. Aus Zurzach, Aargau, dem heutigen Berner Oberland, kam mit der ersten Welle von Immigranten 1660 auch der etwa 1641 geborene Ulrich Möllinger und ließ sich zunächst in dem Leiningischen Guntersblum in der Nähe von Alzey nieder. Um 1684 war er Mitpächter auf dem Gräflich Wittgensteinischen Kirschgartshäuser Hof bei Mannheim. Einer seiner wohl vier Söhne, Vincenz, hatte sieben Kinder und ist der Stammvater aller Zweige der deutschen Möllinger Familien. Vincenz Möllinger, (geb. 22. November 1668 auf dem Kirschgartshäuser Hof bei Mannheim, gest. 28. November 1748)[100] heiratete am 9. Januar 1692 in Dühren in der Nähe von Sinsheim Veronika Maglin (geb. 8. Februar 1674, gest. 8. März 1753). Sie lebten 1710 auf dem Nonnenhof bei Bobenheim, 1714 in Eppstein bei Frankenthal und hatten drei Töchter sowie vier Sohne. Einer von ihnen war David Möllinger senior, der bereits zu Lebzeiten Berühmtheit erlangte.[101] Er hei-

96 Beilage zur Allgemeine Zeitung Nr. 265, 22. 9. 1825, S. 1060; Der aufrichtige und wohlerfahrne Schweizer=Bote, 6. 10. 1825, S. 319

97 O.V.: Adreßbuch der Kaufleute und Fabrikanten von ganz Deutschland, 1. Teil, Nürnberg 1828, S. 244.

98 Blank und Brinkmann: Steinzeugflaschen, S. 6–14 (siehe Anm. 63).

99 Siehe Anm. 69.

100 Siehe Anm. 69.

101 Robert und Janet Chevalley Wolfe: Janet und Robert Wolfe Genealogy, „Notes for Ulrich Mellinger“, Webpage: www.umich.edu/~bobwolfe/gen/pn/p18325.htm [Zugriff am: 29.12. 2020]; Ernst H. Correll: Das schweizerische Täufermennonitentum, Tübingen 1925, S. 123; Frank Konersmann: Möllinger sr., David, in: http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:moellinger_sr._david [Zugriff am: 31. 12. 2020].

ratete 1732 die Tochter des Mitbeständers seines Vaters, Maria Kändig, mit der er 1738 nach Gronau bei Frankenthal zog und von dort 1744 nach Monsheim bei Worms.[102]

Damals wie heute wird der Erfolg des David Möllinger senior aus landwirtschaftlicher Sicht begründet und erklärt. Nähert man sich ihm aus Sicht der Branntweinbrennerei, so ist David Möllinger weit mehr als der bislang zu Recht gepriesene Landwirt mit Vorbildcharakter. Selbst Konermanns trefflicher Begriff „Bauernkaufmann"[103] erscheint für ihn nicht ausreichend. Bei genauem Hinsehen war David Möllinger senior ein weitsichtiger erfolgreicher Unternehmer,[104] der mehrere Unternehmen leitete und quasi als Konzernlenker bezeichnet werden muss. Aus seiner Branntweinbrennerei, die seine erste Unternehmung war, gingen seine weiteren Betriebe hervor, die Viehmast, Feldwirtschaft und Handel betrafen. Zunächst war David Möllinger senior ein sehr erfolgreicher Branntwein- und Essigfabrikant. Das von ihm überlieferte, 1746 angelegte Journal belegt das.[105] In Dühren im Kraichgau 1709 geboren, ging David Möllinger, nachdem er 1738 zunächst das Gut eines Adligen in Gronau in der Vorderpfalz gepachtet hatte, 1744 nach Monsheim, richtete umgehend eine Branntweinbrennerei und Essigsiederei ein und setzte in der ersten Dekade pro Jahr ca. 10.000 Liter Branntwein und hunderte Liter Essig ab. In den darauf folgenden Jahren nahm diese Menge noch beträchtlich zu. Bereits sein Vater Vincent hatte in den 1720er Jahren Kontakte zu Branntweinbrennern. Dass David senior das Wissen um die Herstellung feiner Branntweine durch seinen Schwager, den in Mannheim ansässigen Branntweinbrenner und Mennonitenprediger Christian Schumacher senior erhielt,[106] ist durchaus möglich, jedoch nicht zwingend.

Möllingers Bewirtschaftung eines Hofs galt in den Anfängen wohl der Sicherung der Rohstoffe für die Brennerei (Korn). Hätte er sie einge-

102 Correll: Täufermennonitentum, S. 123 (siehe Anm. 101).

103 Konersmann: Agrarproduktion, S. 91–94 (siehe Anm. 27).

104 Der Begriff Unternehmer ist in der akademischen Forschung umstritten und noch immer nicht einheitlich definiert, weshalb als Ausweg zuweilen der Begriff „Akteur" Anwendung findet.

105 Journal des David Möllinger sen., angelegt 1746 (enthält auch Aufzeichnungen aus 1744 und 1745), in: Stadtarchiv Worms, Abt. 200, Nr. 272. Das Journal wurde zunächst von seinen Söhnen fortgeführt und reicht von 1744 bis 1806. Vgl. Konersmann: Agrarproduktion, S. 77 (siehe Anm. 27).

106 Konersmann: Agrarproduktion, S. 77–79 (siehe Anm. 27); Konersmann Gästebuch, S. 17 (siehe Anm. 22).

kauft und lediglich eine Brennerei betrieben, wäre seine Bezeichnung „Fabrikant" gewesen. Ein Geschäftsbrief aus dem Jahr 1766 ist gerichtet an „Herrn David Möllinger, Vornehmer Brandweinbrenner und Bierbrauer".[107] In diesem Zusammenhang sind wohl auch seine Experimente mit neuen Pflanzen im Hackfruchtbau z. B. Kartoffeln sowie Dick- und Runkelrüben zu sehen. Exemplare der „Mannheimer Kartoffel" von Christian Schumacher senior wurden sogar an Sachverständige in Paris gesandt.[108] „Der Hackfruchtanbau zielte in erster Linie auf Brennereiverwertung, wobei die Abfallprodukte (Anm. des Verf.: der Brennerei, die sogenannte Schlempe) wiederum das (Anm. des Verf.: Vieh-)Futter ergänzten",[109] „die höheren Dungmengen konnten für die Bodenkultivierung genutzt werden, u. a. für den Anbau von Kartoffeln, was wiederum der Branntweinbrennerei zugute kam."[110] Die Verbesserung der Viehzucht erfolgte ursprünglich nicht zur Steigerung der Milch- und Fleischerzeugung, sondern zur Steigerung der Düngermasse.[111] Mit den Abfällen der Branntweinherstellung das Vieh zu füttern, war jedoch keine Erfindung Möllingers. Bereits 1678 war zu lesen: „Nota. Dasjenige, was nach dem Brennen zurück bleibt, kann man dem Viehe, so man mästen will, geben, als da seynd Ochsen, Kühe, Schweine, und dergleichen".[112]

Möllinger war vielleicht der erste – jedenfalls nahm er eine Vorreiterrolle ein –, der Versuche anstellte, aus Rüben und Kartoffeln Branntwein herzustellen, und bei den Kartoffeln erfolgreich war. Im Bewusstsein, dass ein so bereitetes Getränk eher als Rattengift verschrien worden wäre, behielt er dies erst einmal für sich, bis sein auf Basis von Kartoffeln hergestelltes Mannheimer Wasser sehr positiven Anklang beim Publikum gefunden hatte. Zudem nutzte er für seine Essigfabrikation, die zu den bedeutendsten in der ganzen Pfalz gehörte, den bei der Branntwein-

107 Brief vom 12. 11. 1766, Bestellung von Branntwein und Essig von Joseph Bianchi aus Schwetzingen, eingelegt im Journal zwischen S. 116/117, in: Stadtarchiv Worms, Abt. 200, Nr. 272. Der Bürgermeister bezeichnete David Möllinger senior in den 1780er und 1790er Jahren als „Handelsmann". Vgl. Konersmann, Agrarproduktion, S. 80 (siehe Anm. 27).

108 Correll: Täufermennonitentum, S. 120 (siehe Anm. 101).

109 Ebd.: S. 120.

110 Frank Konersmann: Soziogenese und Wirtschaftspraktiken einer agrarkapitalistischen Sonderform. Mennonitische Bauernkaufleute in Offstein (1762–1855), in: André Holenstein und Sabine Ullmann (Hg.): Nachbarn, Gemeindegenossen und die anderen, Epfendorf 2004, S. 215–237, hier S. 235.

111 Correll: Täufermennonitentum, S. 113 (siehe Anm. 101).

112 Böckler: Feldschule, S. 894 (siehe Anm. 11).

herstellung anfallenden Ausschuss.[113] Es ist nicht ausgeschlossen, dass David Möllinger aus sich heraus um 1750 die Kartoffel als Grundstoff für die Branntweinherstellung in Erwägung zog. Er könnte dieses Wissen jedoch auch aus der Lektüre eines 1682 in Frankfurt gedruckten Buches gewonnen haben, in dem auf Kartoffeln für die Branntweinherstellung verwiesen wurde.[114] Auch seinen Viehbetrieb suchte er zu verbessern. Möllinger führte die ganzjährige Stallhaltung ein, ließ die Gülle nicht einfach abfließen, sondern sammelte sie und führte die bis dahin in der Pfalz unbekannte Pfuhldüngung ein, was durch die so weiter erhöhten Düngermengen die Dreifelderwirtschaft überflüssig machte. Damit steigerte Möllinger weiter den Ertrag seiner Felder,[115] wodurch er u. a. wieder mehr Rohstoffe für seine Brennerei erzeugen konnte.

Bereits 1775 rühmte ein durch Deutschland reisender französischer Marquis die ökonomischen Einsichten des David Möllinger senior und deren Umsetzung, die einem ganzen Land zugutekämen.[116] Sein bereits zu Lebzeiten ausgezeichneter Ruf, mit weit überregionaler Ausstrahlung, schlug sich auch in Besuchen von Studenten bis hin zu Medizinern und Professoren nieder, die in einem ab 1781 geführten Gästebuch überliefert sind.[117] Am 25. Juni 1786 war Heinrich Schimper, bei dem es sich um niemand anderen als den Brunnenkommissar des weltberühmten Selterser Heilwasserversands handelte, zu Gast im Hause Möllinger.[118] Er wird die organisatorische Gesamtleistung Möllingers erkannt haben, die aus der Organisation im Zusammenhang mit dem Branntwein- und Essigversand hervorging. Treffend sagte 1785 Johann Heinrich Jung-Stilling, dass Möllinger „Bierbrauerei und Liqueurmachen mit seiner Landwirtschaft vereinigt […] Dies ist aber nicht Jedermanns Ding, Seine Wirtschaft ist also eigentlich Fabrikhandel, einen Teil seiner Früchte verbrauet und verdestilliert er, den größten Teil seines Viehes

113 Correll: Täufermennonitentum, S. 122 (siehe Anm. 101); Konersmann, Agrarproduktion, S. 83 (siehe Anm. 27).

114 Joh. Joachim Becher: Närrische Weißheit und Weiße Narrheit, Franckfurt 1682, S. 5; F. Stohmann, Bruno Kerl: Encyklopädisches Handbuch der technischen Chemie, Bd. 1, 4. Auflage, Braunschweig 1888, Sp. 299.

115 Correll: Täufermennonitentum, S. 124, 125 (siehe Anm. 101); Konersmann, Gästebuch, S. 18 (siehe Anm. 22).

116 Deutsches Museum, Bd. 1, 1777, 525, 527. Siehe auch bei Correll: Täufermennonitentum, S. 125, 126 (siehe Anm. 101).

117 Konersmann: Gästebuch, S. 46 ff (siehe Anm. 22).

118 Ebd.: S. 59.

mästet er und verkauft es fett".[119] Der Betrieb mehrerer Erwerbsquellen gleichzeitig scheint für die Mennoniten typisch gewesen zu sein, wobei sie sich gegenseitig stützten, ergänzten und familiäre Bande nutzten. Mit der Branntweinbrennerei, Essigherstellung, Bierbrauerei, Mastviehhaltung, Ackerbau und Agrarhandel[120] leitete Möllinger senior sechs Einzelbetriebe, die er je einzeln optimierte und gleichzeitig zu einem harmonisch ineinandergreifenden sowie zusammenwirkenden großen Ganzen zusammenführte – eine unternehmerische Glanzleistung. Zudem wurden seine Neuerungen, die sich als erfolgreich erwiesen hatten, mit der Zeit von allen landwirtschaftlichen Betrieben übernommen. Nachdem J. N. Schwerz 1816 Möllinger senior posthum den Titel „Vater des Ackerbaus der Pfälzer" verliehen hatte,[121] bezeichnete ihn 1925 Ernst H. Correll vollkommen zu Recht als „epochemachenden Unternehmer".[122]

Weder im Journal des David Möllinger senior noch in jenem des David Möllinger junior findet sich ein einziges Mal der Begriff „Mannheimer Wasser". Beide benennen die jeweilige Branntweinart als Anis, Kümmel o. ä. Möllinger senior verkaufte fast ausschließlich in Fässern und nur in wenigen Fällen in Steinzeugflaschen, was mindestens seit den 1760er Jahren der Fall war. Sie buchte er im Verkauf teils als Einzelposten z. B. 1770/71 mit 5 Kreuzer.[123] Am 24. August 1772 heißt es im Journal: „32 Stück neue Krüge DM gezeichnet", die er nun 1 Kreuzer teurer, mit jeweils 6 Kreuzer berechnete.[124] Die Marke „DM" (David Möllinger) führte Möllinger senior demnach wohl 1772 ein (was nicht bedeuten muss, dass er zuvor keine Marke bzw. Zeichen führte) und sie dürfte bis zu seinem Ableben 1787 in Gebrauch gewesen sein. Auf dem Torbogenschlussstein seines Hauses in Monsheim führte er seine Initialen „DM" seit 1748.[125] Die Krüge ließ er mit großer Sicherheit in Zorn, Hessen-Rheinfels, herstellen und mit der Marke „DM" versehen. Dort wurden

119 Zitiert bei Correll: Täufermennonitentum, S. 125 (siehe Anm. 101).

120 Correll: Täufermennonitentum, S. 123 (siehe Anm. 101).

121 Konersmann Frank: Möllinger sr., David, in: http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:moellinger_sr._david [Zugriff am: 31. 12. 2020]. Im Original heißt es: „Hr. David Möllinger, Enkel jenes berühmten Möllingers, den die Pfalz als den Vater ihres Ackerbaues ansehen kann", vgl. J. N. Schwerz: Beobachtungen über den Ackerbau der Pfälzer, Berlin 1816, S. 115.

122 Correll: Täufermennonitentum, S. 122 (siehe Anm. 101).

123 Journal David Möllinger, S. 374, in: Stadtarchiv Worms, Abt. 200, Nr. 272.

124 Ebd.: S. 374.

125 Konersmann: Das Gästebuch S. 18 (siehe Anm. 22).

1983 im Werkstattbruch der ehemaligen Töpferfamilie Görtz mehrere Scherben mit diesem Zeichen geborgen (Abb. 3).[126] Auch Christian Schumacher junior bezog seine Krüge aus Zorn, wie Fragment-Funde mit seiner Handelsmarke in der gleichen Bruchhalde zeigen.[127]

Davids Söhne Martin und Christian setzten seine Art der Betriebsführung in Monsheim fort.[128] Von Christian Möllinger (geb. 4. Januar 1750, gest. 29. Oktober 1806, verheiratet mit Agnes Würtz/Wirtz seit 15. Oktober 1771)[129] könnte die unter Abb. 3 abgebildete Marke[130] sein. Als Anhaltspunkt für eine Datierung lässt sich hilfsweise der Zeitraum zwischen seiner Vermählung und seinem Ableben heranziehen (1771–1806).

David Möllinger junior (1771–1817)

Martin Möllingers Sohn, David Möllinger junior (geb. 9. Februar 1771, gest. 23. November 1817)[131], des David Möllinger senior Enkel, zog 1791 nach Pfeddersheim bei Worms und bewirtschaftete dort einen eigenen Hof.[132] Auch er stellte Mannheimer Wasser her und versandte es zum Teil in Steinzeugflaschen. Es kann als gesichert gelten, dass er das in Abb. 3 wiedergegebene Zeichen auf seinen Flaschen führte, das mit „DMP“ auf „David Möllinger, Pfeddersheim“ verweist und gewiss bis zu seinem Tod 1817 im Einsatz war. Wohl 1798 bestellte David Möllinger jun. 1.000 1- Schoppen- und 1.000 ½-Schoppen Krüge bei Johannes Wingenter in Höhr (Westerwald).[133] Ob sein Sohn Johannes Möllinger

126 Bernd Brinkmann: Steinzeugproduktion in Zorn (Taunus). Kurzdokumentation von zwei Notbergungen in Heidenrod-Zorn in den Jahren 1983 und 1988, Mülheim an der Ruhr 2015, S. 16.

127 Blanc und Brinkmann: Steinzeugflaschen, S. 8, 9 (siehe Anm. 63); Brinkmann: Steinzeugproduktion, S. 16 (siehe Anm. 126).

128 Konersmann: Agrarproduktion, S. 79 (siehe Anm. 27).

129 Siehe Anm. 69.

130 Internetseite von Bernd Barfues: http://mineralwasserkruege.homepage.t-online.de/, Brunnenmarken A-Z, Unbekannte Marken III, [Zugriff am: 4.1.2021].

131 Siehe Anm. 69.

132 Konersmann: Gästebuch, S. 11 (siehe Anm. 22); Konersmann: Agrarproduktion, S. 77 (siehe Anm. 27).

133 Randvermerk auf dem Titelblatt des „Journal für David Möllinger in Pfeddersheim anfangend den 1ten Vendémiaire (sic), 7ten Jahres der Republik“ (22. 9. 1998), in: Stadtarchiv Worms, Abt. 49, Nr. 2172.

(geb. 28. September 1791, gest. 10. Juni 1836)[134] die Marke seines Vaters weiterführte, konnte noch nicht ermittelt werden.

Abb. 3, links: Marke: „DM". Abkürzung für „David Möllinger" senior (mindestens seit 1772 bis etwa 1787). Bildnachweis: Brinkmann Bernd: Steinzeugproduktion in Zorn (Taunus), Mülheim an der Ruhr 2015, S. 16. Mitte: Marke für Mannheimer Wasser, wahrscheinlich von Christian Möllinger (wohl 1771–1806). Bildnachweis: http://mineralwasserkruege.homepage.t-online.de/ Brunnenmarken A-Z, Unbekannte Marken III. Rechts: Marke: „DMP". Abkürzung für „David Möllinger, Pfeddersheim" (etwa 1791–1817).
Sammlung und Foto Patrick Schlarb, Frankfurt a.M.

David Möllinger (1813 bis 1868) und Gebrüder Möllinger (1850 bis 1910)

Von Johannes Möllingers Sohn David Möllinger (geb. 2. Januar 1813, gest. 15. Juni 1868)[135] sind wiederum Steinzeugflaschen mit seiner Marke bekannt, die mit drei Liter Fassungsvermögen möglicherweise für den Versand von Essig bestimmt waren (siehe Abb. 4). Als Anhaltspunkt für eine Datierung wird auch hier der Zeitraum zwischen seiner Vermählung und seinem Ableben (geb. 23. Mai 1838, gest. 15. Juni 1868) herangezogen. Aus dem Gut Möllinger, Monsheim, hat sich ein Schankkrug mit der Inschrift „Gebr: Möllinger" erhalten, der allerdings nicht für Branntwein oder Essig verwendet worden sein dürfte.[136] Das

134 Siehe Anm. 69.

135 Siehe Anm. 69.

136 Sammlung und privates Heimatmuseum Hans Scherner, Monsheim. Für den Hinweis danke ich Frau Iris Merkel, Monsheim.

Gut wurde etwa zwischen 1850 bis 1910 von zwei Brüdern Möllinger bewirtschaftet, in deren Besitz sich der Krug befand.[137]

Abb. 4, links: Steinzeugflasche mit der Marke von „David Möllinger, Monsheim" (etwa 1838 –1868). Höhe 33 cm, Bodendurchmesser 14 cm. Bildnachweis: Besitz und Foto Iris Merkel Monsheim. Rechts: Krug mit der Inschrift „Gebr: Möllinger", 1850–1910. Bildnachweis: Sammlung Scherner, Monsheim.
Foto: Iris Merkel, Monsheim

Zusammenfassung

Ausgangspunkt für diesen Artikel waren Zeugnisse wirtschaftlichen Handelns, die in Form von Flaschen aus Steinzeug mit darauf eingeprägten Zeichen/Marken in verschiedenen Sammlungen überliefert sind. Das Problem, das sich stellte, war, dass die Bedeutung der Zeichen in Vergessenheit geraten war. Mehrjährige Forschungen förderten nun nicht nur deren Hintergrund und Aussage zu Tage, sondern führten auch in die Lebenswelt von Mennoniten. Verwurzelt in der Landwirtschaft, gelang es einigen von ihnen mit der Erzeugung qualitativ hochwertiger Branntweine, über Jahrzehnte hinweg kommerziell außerordentlich erfolgreich zu sein. Überlieferte Steinzeugflaschen mit ihren Zeichen künden von einem Teil ihres Lebens und tragen die Erinnerung daran in die Zukunft.

137 Freundlicher Hinweis von Frau Iris Merkel, Monsheim.

Patrick Schlarb ist im Hauptberuf Bankkaufmann. Er hat Betriebswirtschaft studiert und ist als unabhängiger Forscher zu wirtschaftsgeschichtlichen Themen mit Schwerpunkt Heilwasserversand und Pharmaziegeschichte tätig.
Ein Dissertationsprojekt unter dem Titel „Der internationale böhmische Bitterwasserversand 1721 bis Mitte des 19. Jahrhunderts" befindet sich in Arbeit.
Fragen und weitere Informationen zum Thema dieses Artikels sowie zum historischen Heilwasserversand sind jederzeit willkommen und können gerichtet werden an: patrick.schlarb@t-online.de

-

Elisabeth Kludas

Die Hochzeit des Matthias Mosimann 1814

Ein ungewöhnlicher Vermerk „Nicht Proclam / da Israeliten gleich“ findet sich im Heiratseintrag des mennonitischen Paares Mathias Mosimann[1] und Elisabeth Lehmann im evangelischen Kirchenbuch[2] von Züttlingen:

„Der neue Pachter in Seehof Matthes Mossemann, Mennonist, *1783. 26 Febr. Sohn des Matth. Mossemann in Untereichelsheim [Kleineicholzheim] mit Elisabeth, Matth. Lehmanns Pachters in Seehof jüngsten led. Tocht *1788.5.Sept.

[Datum der Königl. Erlaubniß]:	geha. 1. Dec 1813 in allgem. Lands schutz aufgenommen
[Art und Zeit der Proclamat]:	Nicht Proclam. / da Israeliten gleich –
[Art und Zeit der Copulat.]:	16 Januar zu Seehof 1814
[Wer getraut hat]:	Mennonitenprediger
[Fol. des Fam. B. S]:	253.“

Das Gegenstück im Kirchenbuch[3] der Reformierten Gemeinde Kleineicholzheim in Baden vermerkt die Ausstellung der Entlassbescheinigung

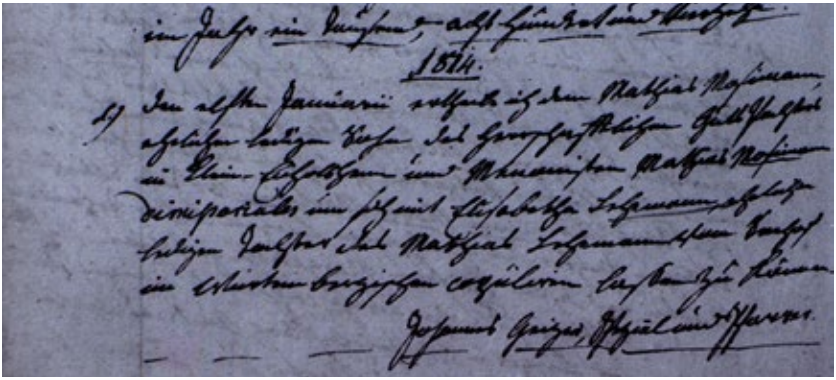
1 Vater des Mathias Mosimann war Mathias Mosimann *08.08.1750 in Hilsbach im Kraichgau, Prediger der Mennoniten-Gemeinde auf dem Glashof bei Bödigheim.

2 Vorlage: Landeskirchliches Archiv Stuttgart, G 459, Nr. 2, S. 343 f. Kirchenbücher Züttlingen, Mischbuch 1797-1850 (LKAS, G 459, Nr. 2), Eheregister 1808-1835, S. 343 f. (http://www.archion.de/p/1c12b57664/)

3 https://www.archion.de/de/viewer/?no_cache=1&type=churchRegister&uid=186364, Baden: Landeskirchliches Archiv Karlsruhe > Kleineicholzheim > Mischbuch 1810 - Jan. 1870_Scan 79_ Seite 82.

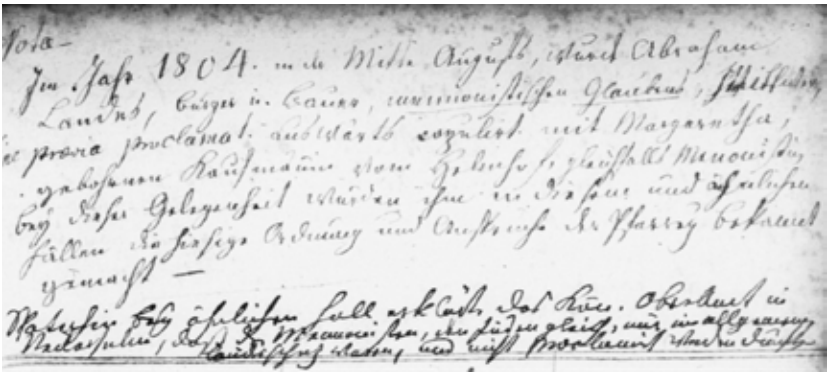
(kirchenrechtlich: Dimissoriale) zur Trauung in der 20 km entfernten evangelischen Gemeinde Assumstadt-Züttlingen in Württemberg:

„1.) Den elften Januarii ertheile ich dem Mathias Mosimann ehelichen ledigen Sohn des herrschaftlichen Gutspachters in Kleineicholsheim und Mennonisten Mathias Mosimann dimissoriales, um sich mit Elisabetha Lehrmann, ehelichen ledigen Tochter des Mathias Lehrmann vom Seehof [Züttlingen, Möckmühl, Heilbronn] im Würtembergischen copuliren lassen zu können. Johannes Geiger, Spezial und Pfarrer."



Der früheste Mennoniten-Ehe-Eintrag im Kirchenbuch von Züttlingen ist der von Abraham Landes oo Margaretha Kaufmännin[4] im August 1804, bei dem der Pfarrer das auswärts getraute Paar auf die „hiesige Ordnung und Ansprüche der Pfarrey" aufmerksam machte. Er wurde ergänzt durch einen späteren Vermerk: „Spaterhin bey ähnlichen Fall erklärte das Kön. OberAmt in Neckarsulm, daß die Mennonisten, den Juden gleich, nur im allgemeinen Landesgesetz waren, und nicht proclamirt werden dürften." Dieser spätere Vermerk ähnelt in Tintenfarbe und Schriftbild dem Heiratseintrag von Matthes Mossemann oo Elisabeth Lehmann.

4 Vorlage: Landeskirchliches Archiv Stuttgart, G 459, Nr. 1, Eheeintrag August 1804. Kirchenbücher Züttlingen, Mischbuch 1619–1814 (LKAS, G 459, Nr. 1), Eheregister 1619-1808, Eheeintrag August 1804 (http://www.archion.de/p/559929ecb7/)



Der Vermerk zur Gleichstellung von Mennoniten mit Israeliten/Juden ist bei meinen Recherchen und unzähligen Abschriften von Kirchenbucheinträgen bisher einmalig.[5]

Mit dem allgemeinen Landesschutz, in den der Bräutigam aus Baden aufgenommen wurde, ist vermutlich der Schutz durch das Landrecht gemeint, das im jeweiligen Herrschaftsbereich gültige Zivilrechtssystem. Das Großherzogtum Baden hatte zum 1. Januar 1810 ein neues Landrecht[6] in Kraft gesetzt, das sich an Napoleons Code Civil von 1804[7] orientierte. Im Königreich Württemberg galt noch das Landrecht des Herzogtums Württemberg von 1555, das einmal Vorbild u.a. für das Landrecht der Pfalz und des Herzogtums Baden-Baden gewesen war, in seiner 3. Fassung, dem sogenannten Dritten Landrecht von 1610. Es blieb trotz Reformanstrengungen bis zur Einführung des Bürgerlichen Gesetzbuches am 01. Januar 1900 in Kraft.[8]

Zu Eheformalitäten für Mennoniten in der Zeit habe ich im Mennonitischen Lexikon, bei Mennlex V, bei GAMEO oder sonst im Internet nichts gefunden. Territorien, in denen Mennoniten geduldet waren, hatten meist auch einen Anteil jüdischer Bevölkerung, was nahelegte, dieselben Regeln für beide Minderheiten zu etablieren.

5 Im selben Kirchenbuch ist der Eheeintrag der Schwester Barbara Lehmann oo David Horsch am 23.10.1814 ohne Angabe zur Proclamation, und der Eheeintrag von Abraham Landes oo Elisabetha Pinkelin am 27.08.1820 mit Vermerk: „ausgerufen bei der Trauung nach mennon. Sitte auf Seehof“

6 https://de.wikipedia.org/wiki/Badisches_Landrecht_1810, Zugriff 19.02.2022

7 https://de.wikipedia.org/wiki/Code_civil, Zugriff 19.02.2022

8 https://de.wikipedia.org/wiki/W%C3%BCrttembergisches_Landrecht, Zugriff 19.102.2022

Auf welche Regelung für Israeliten, die auch auf Mennoniten anzuwenden sei, bezieht sich Pfarrer Hofmann von Züttlingen? Zur Frage, was das Landrecht im Jahr 1814 für die Eheformalitäten von Juden konkret bedeutete, fand ich bei intensiven Internetrecherchen einzig bei FamilySearch.org, einer Datenbank der Mormonen für Familienforschung, eine Informationsseite „Deutschland jüdische Aufzeichnungen“[9] mit der Auskunft:

„Im frühen 19. Jahrhundert waren Juden in weiten Teilen Deutschlands gesetzlich verpflichtet, sich entweder bei katholischen oder lutherischen Gemeinden anzumelden oder ihre[n] eigenen zivilen leistungsüberblick von Geburten, Heiraten und Todesfällen zu erstellen.“

Die Standeseinträge der Mennoniten, die in Kleineicholzheim lebten, sind ab 1810 im Kirchenbuch der Reformierten Gemeinde Kleineicholzheim vermerkt. Die Standeseinträge der wachsenden jüdischen Gemeinde in Kleineicholzheim (35 jüdische Einwohner = 15 % in 1825) finden sich nicht im Kirchenbuch der Reformierten Gemeinde. Die jüdische Gemeinde nutzte also die vorgenannte zweite Möglichkeit, eigene Standesbücher zu führen, während die Mennoniten (die zur Mennoniten-Gemeinde auf dem benachbarten Glashof bei Bödigheim gehörten) ihre Standeseinträge bei der Reformierten Gemeinde meldeten. Die Trauung selbst nahm ein – hier namentlich nicht genannter – Mennonitenprediger vor.

Das Organisationsmanifest des Königreichs Württemberg vom 18. März 1806 unterstellte die Kirchen der Aufsicht des Geistlichen Departements. Dabei übernahm der Staat auf Dauer alle Verbindlichkeiten für Kirche, Schule und die Einrichtungen der Armenpflege.[10] Mit der Bildung des Königreichs 1806 in der napoleonischen Zeit gewann Württemberg Landesteile mit vielen jüdischen Einwohnern dazu. Der erste König, Friedrich I., war den Juden günstig gesonnen. Er erlaubte ihnen 1807 den Gütererwerb, hob den Leibzoll auf und ermöglichte ihnen den Zugang zu handwerklichen und landwirtschaftlichen Berufen.[11] 1828 gab es mit dem *Gesetz in Betreff der öffentlichen Verhältnisse*

9 https://www.familysearch.org/de/wiki/Deutschland_j%C3%BCdische_Aufzeichnungen#Zivilregistrierungsunterlagen, Zugriff 16.02.2022

10 https://www.leo-bw.de/web/guest/themen/landesgeschichte/wurttemberg-im-19./20.jahrhundert/wurttemberg-die-organisationsepoche.

11 http://www.aks-metzingen.eu/aks/zur-geschichte-der-juden-in-wuerttemberg-ein-ueberblick/, Zugriff 18.02.2022.

der israelitischen Glaubensgenossen im Königreich Württemberg weitere Verbesserungen.[12]

In Baden wurden mit dem 9. Konstitutionsedikt, dem so genannten Judenedikt, vom 13. Januar 1809 die bürger- und kirchenrechtlichen Verhältnisse geregelt und die Schulpflicht für jüdische Kinder eingeführt. Die Judenemanzipation wurde nach 1809 jedoch aufgrund der Restauration wieder in Frage gestellt.[13]

Die Regelungen für Minderheiten folgten im Einflussbereich Napoleons keiner eindeutig erkennbaren Richtung. Das Großherzogtum Würzburg etwa, das 1806–1814 von Napoleons Gnaden existierte und an das Großherzogtum Baden und das Königreich Württemberg grenzte, erließ mehrfach neue Regelungen. Diese waren teils restriktiver für Mennoniten und Juden als zuvor und stellten beide Minderheiten in Teilen gleich.[14]

Elisabeth Kludas, Jahrgang 1948, sammelt seit 2000 Daten mennonitischer Familien überwiegend Schweizer Abstammung. Zusammen mit Astrid von Schlachta und Renate Guth organisiert sie seit 2021 einmal monatlich die Zoom-Abende des Mennonitischen Geschichtsvereins zur mennonitischen Familienforschung. Ihr beruflicher Hintergrund sind 25 Jahre Tätigkeit in Leitungsfunktionen der Behindertenhilfe und Psychiatrie als Ärztin für Neurologie, Psychiatrie und Psychotherapie.

12 https://www.leo-bw.de/themen/landesgeschichte/judisches-leben-in-sudwestdeutschland.

13 https://www.lpb-bw.de/publikationen/helllichten/tag02.htm, Zugriff 18. 2. 2022.

14 Hermann Hage: Die Entstehung und Entwicklung der mennonitischen Gemeinde im Herzogtum Sachsen-Meiningen und Franken, von Beginn der Einwanderung 1776 bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, Neustadt an der Aisch, ISBN 978-3-949015-02-1

Sibylla Hege-Bettac

„Ich hoffe, Du wolltest bestens vor sie sorgen."

Wie eine junge Witwe wieder verheiratet werden sollte.

In meinen ererbten Unterlagen habe ich einen Brief aus Friedelsheim gefunden, dem ich nachgegangen bin. Das Schicksal der jungen Frau, Magdalena Engel, geb. Steiner, hat mich berührt. In dem Brief wird deutlich, wie rigoros damals von Verwandten, hauptsächlich von männlichen Verwandten, über Frauen verhandelt und verfügt wurde.

An den Bürger Jacob Würtz auf dem Münchhof bey Hochspeier:
Friedelsheim, d. 17ten Abrill 1802

Mein Freund Jacob Würtz,
Ich wünsche, daß diese pahr Zeilen Euch bey erwünschtem Wohlsein antreffen würden. Ich hoffe, Du würdest mir nicht übel nehmen – Du hast fielleicht Dir schohn viele Miehe darum geben – wan es aber nicht geschehen wäre, so bitte ich, Du wolltest es besorgen. Dann wir sollen den wenigsten Theil vor uns auf der Weldt sein und uns auch ein wenig um andere bemiehen, nehmlich um die Wittwe Magdalehna Englin zu Diemerstein. Dann ich glaube sie würde bei dießer bößen Zeit nicht so guth als Wittfrau forthaußen können, als wan sie wieder zu einer guten Heuradt komen könnte. Dan es ist nicht schücklich, daß sie als Wittfrau auf die Freujereu (Anm. der Verfasserin: Freierei) gänge. So bitte ich, Du wolltest Dier die Miehe geben, vor sie in Eurer gantzen Gägent, wo Du jemand erfahren kanst, der sich auf dießem Blatz schücken möchte, und selbst mit ihm reden und sie in den Vorschlag zu bringen.

Dann ich habe mir meines Theils schohn in unsere Nehe mehrere Miehe gegeben. Ich kann aber niemand darzu bringen oder überrethen, es hat aber auch nicht viel junge Mantzpersohnen in dießer Gägent. und vor weidthin wegzugehen bin ich zu ungesund darzu und habe auch zu viel Last daheim, dann es will keine beständige Dauer mit meinem Bruder Henrich haben sein. Dann er ist kürtzlich wieder ihn Irtum gerathen und daß macht uns fiele Sorge und Miehe, daß wir uns nicht können viel etwas anders annehmen.

Ich hoffe, Du wolltest bestens vor sie sorgen. So winsche ich Euch sämtlich den Gruß und verbleibe Dein getreuer Freund.

Johannes Schwartz

Johannes Schwartz, Friedelsheim, an Jacob Würtz, Münchhof/Hochspeyer, Ausschnitt aus dem Original des Briefes von 1802, 17,3 x 21 cm, einmal in der Mitte gefaltet und weiter auf 8 x 7,5 cm gefaltet. Beschrieben sind die Seiten 1 und 2, auf Seite 4 roter Siegellack und mittig die Adresse. Das Original ist im Besitz der Autorin.
Bei der Transkription war Franz Neumer (†), Hochspeyer, behilflich.

Seit dem Frühjahr 1798 stand die Gegend der heutigen Pfalz unter französischer Verwaltung.[1] Den Mennoniten brachte die Französische Revolution volle Gleichstellung als Bürger und das Recht, Grundeigentum zu erwerben. Zwar wuchs mit den neuen Freiheiten einerseits das Selbstbewusstsein der bisher ausgegrenzten Bevölkerungsgruppe, aber andererseits wurde oft der Niedergang von Tradition und Sitten beklagt. So hatten die Ibersheimer Konferenzen im Juni 1803 und 1805 fast ausschließlich diese Problematik zum Gegenstand.[2]

Johannes Schwartz[3], Mennonit aus Friedelsheim[4], macht sich Kummer um „Schücklichkeit“ und Anstand einer alleinstehenden jungen Witwe.

1 Die meisten pfälzischen Territorien wurden mit anderen Gebietsteilen im 1798 neugebildeten Departement du Mont-Tonnerre (Donnersberg) zusammengefasst und als integrierter Bestandteil des französischen Staates verwaltet.

2 Zu den Ibersheimer Beschlüssen von 1803 und 1805, die sich mit der Gemeindezucht befassen: https://www.mennlex.de/doku.php?id=loc:worms-ibersheim [Zugriff am: 31.10.2021].

3 Johannes Schwartz: Ich konnte ihn keiner genauen Generation zuordnen. Die sog. Census Liste (Hermann und Gertrud Guth/J. Lemar/Lois Ann Mast , Mennonite Census Lists 1664-1793, 1987, Reprint 2011, Morgantown/PA 19543-9516) nennt auf Seite 75 für 1753 einen Johannes Schwartz in Friedelsheim mit Ehefrau, einem Sohn und zwei Töchtern.

4 Friedelsheim, Winzerort in Rheinland-Pfalz am Rande des Haardtgebirges, Sitz einer traditionsreichen Mennonitengemeinde (erste Nachweise 1665), an die eine

Diese, Magdalena Engel, geb. Steiner[5], in Diemerstein[6] ist näher mit ihm verwandt – wie genau, konnte ich nicht in Erfahrung bringen.[7] Magdalena, genannt Lenchen, stammte vom Wackenbornerhof bei Höringen/Winnweiler, war 32 Jahre alt und im sechsten Jahr verwitwet. Der besorgte mutmaßliche (Groß-)Onkel oder Vetter aus Friedelsheim schreibt deswegen an seinen Freund und Verwandten Jacob Würtz[8] auf dem Münchhof bei Hochspeyer, der ein Vetter des verstorbenen Ehe-

---

Täuferspurenstation erinnert. 1732 umfasste die Friedelsheimer Mennonitengemeinde an die 40 Familien. Die Friedelsheimer Mennonitengemeinde erwarb 1836 die Reste des von französischen Revolutionstruppen zerstörten Schlosses des Grafen Melchior Freiherr von Wiser und baute das Kelterhaus zur Kirche um.

5 Magdalena Steiner, menn., Tochter des Jakob Steiner und der Magdalena Schwar(t)z, * Wackenbornerhof um 1769, † Diemerstein 13.5.1821, oo 1786 Jakob Engel jun., menn., Sohn des Jost Engel und der Katharina Würtz, Müller und Erbbeständer in Diemerstein, * Diemerstein 30.12.1753, † ebd. 24.8.1796. Er war Witwer und in erster Ehe verheiratet mit Magdalena Ellenberger, menn., Rüssingen. Aus dieser Ehe stammte eine Tochter, Christine, * Diemerstein 20.9.1782, oo 15. .12. 1802 Martin Blüm, Obersülzen. Aus der zweiten Ehe mit Magdalena Steiner gingen vier Kinder hervor: Elisabeth, * Diemerstein 27.3.1787, † ebd. 10. 6. 1828, oo 9.6.1810 Peter Eymann (vgl. Anm. 13); Jakob * Diemerstein um 1788, † Dackenheim (dort zu Besuch) 18.10.1810, er sollte die Mühle übernehmen, starb aber mit 22 Jahren; Magdalena, * Diemerstein 20. 1. 1790, † ?, oo 20.4.1813 Johannes Krehbiel, menn., vom Sattelhof bei Alsenbrück; Barbara * 7.4.1791, † USA 1835, oo I 22.5.1817 Christian Goebels, menn., Witwer, Müller, Hertlingshausen, oo II 11.6.1824 Johannes Risser, menn., Müller, * Wachenheim 2. 7. 1800, † USA 1841.

6 Diemerstein, in einem engen Seitental des Hochspeyerbachtales (sog. Neustadter Tal) bei Frankenstein gelegener Ort, Sitz einer frühen Mennonitengemeinde mit eigenem Friedhof seit 1783, an die eine Täuferspurenstation erinnert. 1687 übernahm der Täufer Peter Kuentzi aus Buchholterberg/CH den Erbbestand und den Wiederaufbau der Mühle im Glasbachtal, einem vom Diemersteiner Tal abzweigenden Seitental. 1698 folgten andere mennonitische Beständer. 1729 wird ein J. Engel als Pächter erwähnt. Laut dem Protokoll einer Erbteilung von 1739 muss ein gewisser Wohlstand vorhanden gewesen sein. Daneben hatte eine amische Leinweberfamilie namens Engel seit 1792 den Erbbestand an den Besitzungen unterhalb der Diemersteiner Burg (Schlossberg) inne. 1848 verkaufte diese Weberfamilie ihren Besitz, zu dem auch die Burgruine gehörte, an den Ingenieur Paul Camille Denis (Erbauer der Ludwigsbahn). Denis errichtete dort eine klassizistische Villa.

7 Die pfälzischen Mennonitenfamilien Schwar(t)z-Engel-Würtz haben über mehrere Generationen hinweg hin und her geheiratet.

8 Jacob Würtz, menn., Sohn des Friedrich Würtz und Barbara Hackmann, * Münchhof bei Hochspeyer 1.7.1857, ebd. † 26.5.1833, oo 1797 Anna Maria Rubel, * Messerschwanderhof 4.4.1772, † Münchhof 15.12.1830, Erbbeständer – in der nach der Schweizer Auswanderung 5. Generation – auf dem kurpfälzischen Münchhof. Jacob Würtz bewirtschaftete den Münchhof mit seinem Onkel Peter (vgl. Anm. 9) und später mit dessen Sohn Johannes. Für eine enge Bindung zwischen den Familien Würtz und Engel spricht auch, dass Jacob Würtz den verwaisten Sohn eines Vetters von der Diemersteiner Mühle aufzog. Der Junge, Jakob Engel, starb allerdings zwölfjährig am 29.4.1800 auf dem Münchhof.

mannes von Lenchen und Mitglied der Mennonitengemeinde Fischbach/Diemerstein war.

Schon bei Magdalenas Verheiratung hatte ein anderer Münchhöfer, nämlich der inzwischen verstorbene Onkel des adressierten Freundes, Peter Würtz[9], seine Hände im Spiel. Vermutlich deswegen ist diese pikante Aufgabe nun Jakob zugefallen. Peter Würtz war mit der Schwester von Lenchens Mutter verheiratet. Die beiden Schwestern waren darüber hinaus seine Cousinen. Nachdem der Ehemann und Vater auf dem Wackenbornerhof 1785 verstorben war, galt Peter Würtz vermutlich als Familienoberhaupt. Er war als sehr durchsetzungsstark und aktiv bekannt[10].

Er wünschte, seinen verwitweten Neffen von der Würtz'schen Seite, den Sohn seiner Schwester Katharina Magdalena Würtz auf der Diemersteiner Mühle, wieder zu verheiraten. So musste das 17jährige Lenchen auf Drängen seiner Mutter „blutenden Herzens" die Verlobung mit Johannes Eymann[11] vom Sattelhof bei Alsenbrück lösen und „unter Tränen", wie es bei dem Sembacher Mennonitenprediger Pohl heißt[12], den 16 Jahre älteren Witwer heiraten, auch um dessen vierjährigem Töchterchen Christine die Mutter zu ersetzen. Johannes Eymann nahm dann die mit Lenchen gleichaltrige Tochter von Peter Würtz zur Frau.

Nach zehnjähriger Ehe starb der Müller Jacob Engel, gerade 43 Jahre alt. „Als mein Mann tot war, hatte ich vier Kinder, einen Buckel voll Schulden und zwei Augen zum Weinen", ist von Lenchen überliefert.[13] Sie verblieb mit ihren Kindern auf der in einem Seitental des Diemers-

9 Peter Würtz, menn., Sohn des Johannes Würtz und Agnes Becker,* Münchhof ?, † ebd. 1797, oo Maria Magdalena Schwar(t)z, * Friedelsheim ?, † Münchhof ?. Peter Würtz bewirtschaftete nach dem frühen Tod seines Bruders Friedrich den Münchhof bei Hochspeyer zusammen mit dessen Sohn Jacob Würtz (vgl. Anm. 7).

10 Gertrud Hertzler: Familie Wirz-Würtz Menziken-Münchhof. Spurensuche und Umfeld (Beiträge zur Geschichte der Mennoniten Nr. 1/2000), Mennonitische Forschungsstelle Weierhof 1998

11 Johannes Eymann, menn., Sohn des Ulrich Eymann und der Elisabeth Weiß, * 1763 Lohmühle/Sattelhof bei Alsenbrück, † ebd. 4.8.1817, oo Maria Elisabeth Würtz, Tochter des Peter Würtz (vgl. Anm. 9), * Münchhof 1769, † Sattelhof 1.12.1823. Johannes Eymann war 1800-1817 Prediger der Gemeinde Sembach.

12 Matthias Pohl: Aus der alten Zeit, in: Christlicher Gemeindekalender 40, 1931, S. 88-90.

13 Marliese Fuhrmann: Anderthalb Morgen Himmel. Diemerstein 2012, S. 101. Der Titel des Buches bezieht sich auf die Enge des Diemersteiner Tals, in dem nur ein Himmelsausschnitt von „anderthalb Morgen" Größe zu sehen sei. Das Buch der Regionalschriftstellerin lieferte mir viele Informationen für diesen Artikel.

teiner Tales (Glastal) gelegenen Mühle. Offenbar kam sie aber auch als Witwe gut über die Runden. Damit fiel sie für eine Frau ihrer Zeit sehr aus der für das weibliche Geschlecht vorgesehenen Rolle. Das löste bei manchen älteren Herrschaften offenbar Unbehagen und arge Besorgnis um den guten Ruf aus. Ihr standen in der Bewirtschaftung des Erbbestands bzw. der Mühle sowie der zugehörigen Landwirtschaft etliche Mägde und Knechte zur Seite. Einer davon war der Mennonit Friedrich Strohm. Die Gebäude waren in schlechtem Zustand[14], das Tal war eng, neblig und feucht. Alles war klamm, die Vorräte schimmelten leicht. Die Kinder husteten ständig. Kaum genügte der Sommer, um das Haus und alles trocken zu bekommen.

Ich kann mir denken, dass Lenchen keine Zeit für die Art von Sorgen hatte, wie Johannes Schwartz sie hatte. Und auch, dass sie mit der Erfahrung ihrer Zwangsentlobung und Pflichtverheiratung auf der Hut war und sich kein weiteres Mal verkuppeln lassen wollte. Soweit wir wissen, wirtschaftete sie kompetent, eigenständig und mit fester Hand.

Sie nahm bei Carl Adolph Ritter d. Ä. gegen acht Prozent Zinsen einen Kredit auf, den sie pünktlich abbezahlte. Die Familie Ritter betrieb am Eingang des Diemersteiner Tales eine lukrative Posthalterei. Die Gebäude sind heute Ruinen bzw. sind völlig verschwunden.

Ihren Kindern ließ sie eine gute Schulbildung zuteilwerden. Zusammen mit den sieben Posthalterkindern konnten ihre Kinder 1801-1803 den Unterricht bei dem Ritter'schen Hauslehrer Georg Jakob Roller[15] besuchen. Er war ein sehr guter Pädagoge, der später Schulkinder in Otterberg und anderenorts unterrichtete.

Nach dem frühen Tod des als Nachfolger vorgesehenen einzigen Sohnes Jakob setzte Magdalena durch, dass ihre älteste Tochter Elisabeth und deren Ehemann Peter Eymann[16] zurück ins Diemersteiner Tal zogen.

14 Der spätere Schwiegersohn Peter Eymann des (vgl. Anm. 16), notiert 1846: „Das Thalhaus ist gebaut 1791, […] bereits innen baufällig wegen zu feuchter, tief stehender Lage […]" zitiert nach Fuhrmann, Anderthalb Morgen Himmel, S. 106 (siehe Anm. 13).

15 Zu Georg J. Roller, * 1774, † 1857: https://www.deutsche-biographie.de/sfz76839.html [Zugriff am 31.10.2021].

16 Peter Eymann, menn., Sohn des Johannes Eymann, des ehemaligen Verlobten seiner Schwiegermutter (vgl. Anm. 11) und der Lisette Würtz, Tochter des Peter Würtz und der Magdalena Schwarz, * Lohmühle/Sattelhof bei Alsenbrück, oo I 9. 6. 1810 Elisabeth Engel, * Diemerstein 27. 3. 1787, † ebd. 10. 6. 1828 (vgl. Anm. 5), II oo 1. 9. 1828 Susanne Goebels, menn., * Hertlingshausen 15. 9.1809, Tochter des Christian Goebels und der Magdalene Krehbill, † Frankenstein 21. 4. 1878. Kinder aus 1. Ehe: Elisabeth *10.2.1827, † 18.2.1827; Elisabeth * 21.5.1828, † Frankenstein 18. 9. 1891, oo 30. 12. 1847 Christian Goebels, Sohn

Sie hatten gerade den ererbten Wackenbornerhof übernommen, den sie nun verkauften. Peter Eymann beschwerte sich später, er habe sieben Jahre lang als Knecht Magdalenas auf der Mühle gearbeitet und habe ihr nichts recht machen können. Aber er gestand auch zu, dass sie ihn „erzogen“ habe.[17]

Peter Eymann war es auch, der in den 1820er Jahren talabwärts am Zusammenfluss des Glas- und Diemersteinerbachs eine große neue Mahl-, Säge- und Ölmühle mit oberschlächtiger Wasserzuführung baute. Von ihr haben wir eine Abbildung. Von der alten Mühle im Glasbachtal erzählen heute nur noch einige behauene Sandsteine im Glasbach. Auch am Hochspeyerbach in der heutigen Ortsmitte von Frankenstein baute Eymann eine Ölmühle. Heute befindet sich dort eine Erinnerungstafel der „Täuferspuren“.

Die Engel/Eymann'sche Mühle im Diemersteiner Tal um 1850, Stahlstich von L. Rottmann. Quelle: Weiß, Franz: Die malerische und romantische Rheinpfalz dargestellt in Original-Ansichten in Stahlstich, hrsg. v. W. Kuby, Neustadt a. d. H. 1856/57.

des Johannes Goebels und der Magdalena Eymann, Hertlingshausen, * 1824, † 1872. Peter Eymann war Bürgermeister von Frankenstein und 1848/49 pfälzischer Abgeordneter der Bayerischen Volkskammer. Vgl. auch Matthias Pohl: Eymann, Peter, Mennonitisches Lexikon, Bd. 1, Hrsg.: Christian Hege und Christian Neff, Selbstverlag, Frankfurt/M und Weierhof, 1913, S. 623; Willi Walther: Lebensbild Peter Eymann, unveröffentlichte, maschinenschriftliche Abschrift aus dem Kirchenbuch der Mennonitengemeinde Sembach, vorhanden in der Bibliothek der Mennonitischen Forschungsstelle Weierhof.

17 Marliese Fuhrmann: Anderthalb Morgen Himmel (vgl. Anm. 13), S. 103.

Magdalena starb 1821 mit 52 Jahren an den Folgen eines Beinbruchs, welchen sie sich bei einem Sturz in Hertlingshausen im Hause des zweiten Schwiegersohnes Christian Goebels zugezogen hatte.

Auch ihre Tochter Elisabeth starb früh kurz nach der Geburt eines Kindes, auf das sie lange warten musste. Ehemann Peter Eymann verheiratete sich ein zweites Mal und zwar mit Susanne Goebels. Sie zog die Tochter Elisabeth (Lisette) aus erster Ehe auf. Lisettes Nachfahren betrieben die Mühle weiter, modernisierten sie und bauten sie schließlich in ein Sägewerk um. Heute ist davon nichts mehr erhalten.[18]

Weitere Literatur:

Franz Neumer: Bürgerbuch der Verbandsgemeinde Hochspeyer 1650–1850, hg.von der Ortsgemeinde Hochspeyer, Otterbach 1995.

Arnold Ruby: Verbandsgemeinde Enkenbach-Alsenborn. Ihre Bürger 1650–1850, Pfälzisch-Rheinische Familienkunde e.V., Ludwigshafen a. Rh. 1982.

Willi Walther und Gerhard Michel, in: http://www.frankenstein-historie.de/texte.php (Zugriff am: 1. 11. 2021).

Fritz Braun: Auswanderer aus der Mennonitengemeinde Friedelsheim im 19. Jahrhundert, in: Schriften zur Wanderungsgeschichte der Pfälzer, hg. von der Heimatstelle Pfalz, Kaiserslautern, H. 1, Ludwigshafen a. Rh. 1956.

Sibylla Hege-Bettac, Mennonitin, geboren 1955 auf dem Deutschhof, war Architektin und ist hobbymäßig Geschichts- und Biografieforscherin.

18 1925 erwarb der evangelische Fürsorgeverein das Anwesen mit der Villa Denis und dazu das Goebelsche Sägewerk. Die Gebäude wurden für die kirchliche Jugendarbeit Kurse, Freizeiten und Tagungen genutzt. Es fanden auch mennonitische Jugendtage dort statt. In den fünfziger Jahren war Diemerstein etwas wie ein mennonitischer Heiratsmarkt. Bis auf die Villa sind heute alle Gebäude abgetragen. Heute gehört das Gelände als Holz-Campus zur Technischen Universität Kaiserslautern und wird für Forschungen an neuartigen Holztragwerken genutzt.

Von neuen Büchern

Günter Vogler: Müntzerbild und Müntzerforschung vom 16. bis zum 21. Jahrhundert. Band 1: 1519 bis 1789, Weidler Buchverlag, Berlin 2019. 534 Seiten, kart. ISBN: 978-3-89693-734-6; Band 2: 1789 bis 2017, Weidler Buchverlag, Berlin 2021. 550 Seiten, kart. ISBN: 978-3-89693-754-4.

Der Frühneuzeithistoriker Günter Vogler (Jg. 1933) publiziert seit 1974 kontinuierlich über Thomas Müntzer. Mit *Müntzerbild und Müntzerforschung* liegt nun nach der *Thomas Müntzer Bibliographie* (gemeinsam mit Marion Dammaschke, 2013) und der Biographie *Thomas Müntzer: Neu Ordnung machen in der Welt* (gemeinsam mit Siegfried Bräuer, 2016) ein weiteres umfangreiches Werk vor, das den Ertrag eines halben Jahrhunderts intensiver und produktiver Müntzer-Forschung in der DDR und im wiedervereinigten Deutschland zusammenfasst. Auf fast elfhundert Seiten zeichnet Vogler den Gang der Rezeptions- und Forschungsgeschichte durch fünf Jahrhunderte sowohl im deutschen Sprachraum als auch im Ausland nach. Den umfangreichen Stoff verarbeitet der Verfasser anhand einer Gliederung, die thematische Aspekte mit einer chronologischen Anordnung kombiniert und die untersuchten Texte jeweils historisch kontextualisiert. Die Darstellung beginnt mit einem für beide Bände des Werks grundlegenden Kapitel über die Zugänglichkeit und die Editionsgeschichte von Müntzers Schriften, beginnend mit der Publikation der Druckschriften Müntzers 1523/25 über den Verbleib des handschriftlichen Nachlasses bis hin zur Entstehung der Thomas-Müntzer-Ausgabe der Sächsischen Akademie der Wissenschaften (2004–2017).

Bis ins späte 18. Jahrhundert, mit dem der Darstellungszeitraum des ersten Bandes endet, kannten nur die wenigsten der zahlreichen Verfasser, die sich über Müntzer äußerten, dessen Schriften. Ausnahmen waren im 16. Jahrhundert Sebastian Franck und um die Wende zum 18. Jahrhundert Gottfried Arnold. Die Perhorreszierung Müntzers, die bereits zu dessen Lebzeiten mit Luther und dessen Mitarbeitern in Wittenberg eingesetzt hatte, wurde weitgehend unhinterfragt weitertradiert und in verschiedenen Konfliktkontexten gegen ganz unterschiedliche Gegner aufgerufen. Katholische Verfasser führten Müntzer und dessen Verstrickung in den Bauernkrieg als Beweis für die destruktiven Folgen der Lehre Luthers an. Evangelische Verfasser diffamierten ein breites

Spektrum innerprotestantischer Gegner als Nachfolger Müntzers, von dem lutherischen Spiritualisten Valentin Weigel bis hin zu Vertretern der Aufklärung. Einig waren sich Lutheraner, Reformierte und Katholiken darin, dass Müntzer der eigentliche Urheber des Täufertums sei. Besonders nachdrücklich hatte Heinrich Bullinger die Ableitung der Täufer von Müntzer vertreten und auf diese Weise die Ursprünge der oberdeutschen Täuferbewegung im reformierten Zürich verschleiert. Im Gegenzug distanzierten sich täuferische Verfasser entschieden von Müntzer. Ausführliche Passagen des ersten Bandes von Voglers Darstellung (Bd. I, S. 117–130, 148–158, 233–281, 327–338) sind ganz oder überwiegend dem Müntzerbild in antitäuferischen Polemiken und in der Historiographie des Täufertums im 16.–18. Jahrhundert gewidmet. Das aus dem Rahmen fallende positive Müntzerbild der Hutterischen Brüder wurde von Vogler inzwischen in einer separaten Studie untersucht (*Thomas Müntzer – ein Märtyrer?*, Thomas-Müntzer-Gesellschaft, Veröffentlichung 26, Mühlhausen 2019), deren Ergebnisse im vorliegenden Werk nicht mehr berücksichtigt sind.

Seit der Französischen Revolution, mit der der Darstellungszeitraum des zweiten Bandes einsetzt, sind Ansätze zu neuen Zugängen sowohl zu Müntzer als auch zum – nun in Analogie zu den Umwälzungen von 1789 wahrgenommenen – Bauernkrieg zu beobachten. Die erste Biographie, die auf einer direkten Kenntnis der Schriften Müntzers beruhte, legte 1795 der lutherische Theologe Georg Theodor Strobel vor und markierte damit den Beginn einer wissenschaftlichen Müntzerforschung. Zu einer Neubewertung Müntzers als einer der „kühnsten und interessantesten Gestalten der Reformationszeit" gelangte der Liberale Wilhelm Zimmermann in seiner *Geschichte des Bauernkrieges* (1841–1843). Mit Zimmermann setzte die Wahrnehmung Müntzers als liberal, demokratisch oder sozialistisch konnotierten Antipoden des obrigkeitlich-nationalprotestantisch vereinnahmten Luther ein, die für lange Zeit erinnerungskulturelle und akademische Perspektiven auf Müntzer bestimmen sollte. Einen letzten, nationalistisch und antidemokratisch zugespitzten Höhepunkt erreichte der konfessionell-polemische Negativtopos Müntzer mit Karl Holls programmatischem Vortrag *Luther und die Schwärmer* (1921). Andererseits setzte nach dem Ersten Weltkrieg mit Heinrich Boehmer auch von lutherischer Seite eine neue Wahrnehmung Müntzers als eines Theologen „eigener Prägung" ein. Differenziert ist das Ergebnis von Voglers Sichtung der während des Nationalsozialismus erschienenen belletristischen und wissenschaftlichen Müntzerliteratur: Während die Nationalsozialisten den Bauern-

krieg für ihre Ideologie reklamierten, blieb ihre Wahrnehmung Müntzers uneinheitlich und widersprüchlich.

Voglers Darstellung referiert und kontextualisiert Verlauf und Ergebnisse der Forschung, enthält sich aber weitgehend der Kritik und Wertung. In einem diszipliniert nüchternen Duktus wird der Aufbau der marxistischen Müntzer-Forschung in der DDR geschildert, deren Hauptinteresse die Interpretation der Reformation auf der Grundlage der marxistischen Revolutions- und Fortschrittstheorie und die Stilisierung Müntzers als Symbolfigur revolutionärer Traditionen waren. Ausgangspunkt war dabei vor allem die Monographie des russischen Historikers Moisej Smirin über Müntzer und den Bauernkrieg (1947, dt. 1952). Für den weiteren Verlauf der Forschung in der DDR war seit 1960 Max Steinmetz bestimmend, der vor allem mit seinem *Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels* (1971) eine weite Wirkung entfaltete. Das Theorem der „frühbürgerlichen Revolution" wurde im Kontext des Bauernkriegs- und Müntzerjubiläums von 1975 weiter modifiziert. Vogler selbst hatte entscheidenden Anteil daran, den methodologischen Antagonismus zwischen der marxistischen Müntzerforschung und der westdeutschen, von der theologisch–kirchengeschichtlichen Wissenschaftstradition geprägten Forschung zu nivellieren.

Noch vor der politischen Wende 1989 erreichten DDR-Profanhistoriker, die ostdeutsche kirchlich-theologische Forschung und die westdeutsche Forschung eine produktive gemeinsame Gesprächsebene. Ausführlich referiert werden insbesondere die Beiträge des westdeutschen mennonitischen Theologen und Historikers Hans-Jürgen Goertz (der wohl der einzige Forscher ist, der sich noch länger als Vogler kontinuierlich mit Müntzer beschäftigt hat). Das in den letzten Jahren der DDR unter Einbeziehung westlicher Fachkollegen und kirchlicher Repräsentanten vorbereitete Vorhaben, Müntzer anlässlich seines 500. Geburtstags 1989 als „Erinnerungsort" von nationaler Bedeutung im Bewusstsein einer breiteren Öffentlichkeit zu reaktivieren, erreichte in der Dynamik der Wendezeit nicht die erhoffte Wirkung. Aber auch nach 1990 wurde es nicht still um Müntzer. Die hohe Zahl wissenschaftlich anspruchsvoller Publikationen im wiedervereinigten Deutschland – nicht zuletzt die üppig ausgestattete dreibändige kritische Werkedition (2004–2017) – lässt aber deutlich erkennen, dass das Interesse an Müntzer sich weitgehend in den akademischen Bereich verlagert hat. Die Konzentration des von Staat und EKD ausgerichteten Reformationsjubiläums 2017 auf die Person Luthers ließ nur wenig Raum für die Erinnerung an Müntzer in einer breiteren Öffentlichkeit.

Anders als der erste Band des Werks enthält der zweite Band keine Unterkapitel, die speziell dem Täufertum gewidmet sind, auch wenn einschlägige Beiträge – von der Bestreitung jeglichen Zusammenhangs zwischen Müntzer und dem „wahren" Täufertum durch Harold S. Bender bis zur Wiederentdeckung Müntzers für die Täuferforschung durch James M. Stayer, Gottfried Seebaß und Werner O. Packull – sorgfältig verzeichnet sind. Vogler beschließt den letzten darstellenden Abschnitt des Werks mit zwei Zitaten aus der gemeinsam mit dem 2018 verstorbenen evangelischen Theologen Siegfried Bräuer verfassten großen Müntzer-Biographie *Neu Ordnung machen in der Welt* (2016). Schade nur, dass Vogler auch in dem abschließenden Kapitel „Wandlungen des Müntzerbildes: Ein Rückblick auf zwei Jahrhunderte" den Duktus des diszipliniert-nüchternen Berichterstatters beibehält: Hier wäre ein persönlicher Rückblick auf die fünf Jahrzehnte, in denen der Verfasser selbst maßgeblich am Gang der Forschung beteiligt war, durchaus am Platz gewesen.

Martin Rothkegel

Marion Dammaschke: Bauernkrieger im Talar. Thomas Müntzer in der Belletristik seit 1945 (Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft, 28), zahlr. Abb., kart., 317 S., ISBN 978-3-935547-87-1.

Thomas Müntzer hat als radikaler Reformator nicht nur tiefe Spuren in der Forschungsliteratur zur frühen Reformationszeit hinterlassen, sondern auch in der Literaturgeschichte. Immer wieder haben sich Schriftsteller und Schriftstellerinnen mit ihm beschäftigt. Er wurde heroisiert, und er wurde in Grund und Boden verdammt. Nach den berühmten Worten Friedrich Schillers über Wallenstein schwankte auch sein „Charakterbild" in der Geschichte. Darüber berichtet Marion Dammaschke detailliert und umfassend im neusten Heft der Thomas-Müntzer-Gesellschaft.

Besprochen werden nicht alle Werke, die in der von ihr und Günter Vogler zusammengestellten Thomas-Müntzer-Bibliographie zur Belletristik verzeichnet sind (2013, S. 463–490), sondern nur die literarische Produktion seit 1945: Romane, Erzählungen, Gedichte, Bühnenstücke, Filmvorlagen, Sachbücher für den schulischen Gebrauch, Comics und Graphic Novels für Erwachsene und Kinder. Der „bemerkenswerte(n) Aufschwung" (S. 267), den die literarische Beschäftigung mit Thomas Müntzer erlebt, geht mit der politischen Neuordnung im Osten und Westen Deutschlands einher, vor allem mit den Bemühungen der

Deutschen Demokratischen Republik, ihre Existenz in die Tradition der „frühbürgerlichen Revolution" des 16. Jahrhunderts zu stellen, die maßgeblich von Müntzer und den aufständischen Bauern um 1525 eingeleitet und in den sozialistischen Staaten, wie allgemein propagiert wurde, endlich ihre Vollendung fand. Dass in dieser politischen Situation das Bedürfnis stark wuchs, auch das literarische und kulturelle Leben insgesamt auf jene Gestalten und Bewegungen neu auszurichten, die eine gerechtere Welt anstrebten und jahrhundertelang unterdrückt waren, erklärt den Aufschwung. Er wird hier in dem längsten Kapitel dieser Darstellung auf eindrucksvolle Weise Stück um Stück skizziert (S. 15–163). Beschrieben werden die bekanntesten Dramen und Romane – das Schauspiel *Thomas Müntzer. Der Mann mit der Regenbogenfahne* von Friedrich Wolf (1953) oder Hans Pfeiffers biographischer Roman *Thomas Müntzer* (1975) – ebenso wie kleinere, oft an entlegener Stelle veröffentlichte Gedichte, Lieder und Erzählungen längst vergessener Autoren – etwa das *Mansfelder Oratorium,* dessen Libretto Stephan Hermlin schrieb, das Ernst Hermann Meyer vertonte und das 1950 in Eisleben uraufgeführt wurde. Erstaunlich ist, was Marion Dammaschke nicht alles mit Fleiß und Akribie aufgespürt und im Kontext unterschiedlicher Anlässe, gesellschaftlicher Bedingungen und individueller Erfahrungen vorgestellt und kommentiert hat. Von Mal zu Mal mehrten sich die Anlässe, darauf hinzuweisen, wie vielfältig nach Form und Inhalt die literarische Erinnerung an Thomas Müntzer in der DDR war. Müntzer wurde nicht nur idealisiert, seine Ideen und Aktionen wurden in den politischen und kulturellen Wechselfällen unterschiedlich aufgenommen, so dass ein nuanciertes Bild von diesem Reformator entstanden war. In den Vorbereitungen des Luthergedenkens 1983 konnte sogar eine ausgeglichenere Deutung des animosen Verhältnisses zwischen dem Wittenberger Reformator und dem „Bauernkrieger im Talar" gefunden werden. Und kurz vor dem Wendejahr 1989 findet sich hier und da bereits offen ausgesprochene Kritik an der staatlich verordneten Art der Müntzerverehrung – in der wissenschaftlichen wie in der belletristischen Literatur. Sicherlich wäre es reizvoll, das gegenseitige Verhältnis beider schärfer in den Blick zu nehmen und genauer zu untersuchen.

In Westdeutschland hingegen wurde Müntzer, wie M. Dammaschke an einigen Beispielen angedeutet hat, wenig beachtet. Er blieb als Gegenspieler Martin Luthers im Schatten einer mächtigen konfessionellen Tradition, nur gelegentlich muckte er im Zuge der studentischen Bewegung um 1968 auf. Am bekanntesten wurde Dieter Fortes Theaterstück

Martin Luther & Thomas Müntzer oder die Einführung der Buchführung (1970/71 in Basel uraufgeführt), das zwar später in der DDR gedruckt, dort aber nicht nur freundlich aufgenommen wurde. Besonders zu erwähnen ist auch das Jugendsachbuch *Ich will donnern über sie* (1989) von Arnulf Zitelmann. In dieser Lebensgeschichte wird erklärt, warum Müntzer mit seinem konsequenten, wenngleich gescheiterten Einsatz für die Schwächeren bzw. eine „soziale Demokratie" immer noch Achtung entgegenzubringen ist (S. 183–185). Auch sonst fand Müntzer teilweise Zustimmung, teilweise wurde er als „hartherziger Gewaltprediger" (Leopold Ahlsen, S. 165) oder „zu Recht abgestrafter Scharfmacher" (Otto Zierer, S. 181) abgelehnt.

Einen Einbruch in der literarischen Aneignung des Müntzererbes bedeutete die sogenannte Wende 1989/1990. Zwar hatte das Interesse an Müntzer nachgelassen, dennoch war es nicht erloschen, wie am Musiktheater-Stück *Vom Lärm der Welt oder die Offenbarung des Thomas Müntzer* beispielsweise gezeigt wird. Das Libretto schrieb der Theologe und Dichter Christian Lehnert und die Vertonung übernahm der Berliner Musikwissenschaftler Sven Helbig, uraufgeführt wurde dieses Stück am Deutschen Nationaltheater in Weimar. In diesem Stück hat Lehnert seine eigene Biografie in der DDR verarbeitet. Nicht einsichtig wird, worin die Offenbarung Müntzers besteht: Ist es die „Hoffnung auf eine gerechtere Ordnung" oder nicht doch „die hoffnungslos-trotzige Einsicht in das menschliche Unvermögen"? Müntzers Lehre „wandelt sich im Kampf der politischen Kräfte und Parteien zu einer verachtenswerten Illusion", wird kommentiert (S. 195). Hingewiesen wird schließlich noch auf zehn weitere historische Romane oder Erzählungen und das Langgedicht *Endzeit. Thomas Müntzer zum Beispiel* von Michael Ostheimer (2019). Auf die Informationen über die belletristische Beschäftigung mit Müntzer in der neuen Bundesrepublik (S. 184–250) folgt ein letztes Kapitel über das internationale Interesse an Thomas Müntzer nach 1990, hingewiesen wird u. a. auf den bekannt gewordenen Roman „*Q*" – *Luther Blisset*, italienisches Original 1999, deutsche Version 2002 (S. 251–266). Bereits diese Inhaltsübersicht zeigt, dass Marion Dammaschke eine geradezu enzyklopädisch aufbereitete Darstellung der literarischen Müntzer-Rezeption gelungen ist – ein Nachschlagewerk fast vergessener Literatur zur Reformationsgeschichte.

Hilfreich sind auch die „Einblicke", die in die Werkbeschreibungen an jeweils passender Stelle eingeschoben wurden: eine Rede, die der Schriftsteller Johannes R. Becher als Kulturminister der DDR im Mai 1954 auf der Wartburg hielt und in der er Müntzer weit über Luther

stellte, Verlagsgutachten und vor allem vier professionell geführte Interviews mit Autoren. Diese Interviews vermitteln einen lebendigen Eindruck von den Motiven, die sie bewogen haben, sich mit dem Müntzer-Stoff zu beschäftigen, und erklären die überraschende Vielfalt der Erinnerungsliteratur, wie sie sich an der Gestalt Thomas Müntzers entzündet hatte. Erhöht wird die Freude an der Lektüre dieser Literaturrevue durch 27 eingeheftete Illustrationen: Lithographien, Graphiken, Zeichnungen, Buchillustrationen, Szenenfotos, Mosaiken und Comics. Marion Dammaschke hat aufgespürt und aufgehoben, was im Dunkel der Geschichte zu versinken drohte.

Diese fiktionalen Texte können nicht für sich in Anspruch nehmen, Vergangenes so darzustellen, wie es wirklich gewesen ist. Das können, geschichtstheoretisch betrachtet, nicht einmal die besten historischen Darstellungen. Die literarischen Texte nutzen zwar historisch verbürgte Tatsachen, füllen aber mit künstlerischer Phantasie auf, was die Quellen ausgespart haben, und fügen Überliefertes und Erfundenes so zueinander, wie es den Quellen nicht mehr direkt zu entnehmen ist, wohl aber gewesen sein könnte. Dennoch kann die Einbildungskraft, von der alle Belletristik lebt, das Bewusstsein im Leser wecken oder stärken, seine Welt im Geist bestimmter Traditionen zu gestalten und der Zukunft geschichtsbewusst entgegen zu gehen. Die Literatur, die an das bewegte Leben Müntzers erinnert, ist dafür ein gutes Beispiel. Wünschenswert wäre eine ähnlich gelungene Präsentation der Romane, Erzählungen, Dramen und Filme, die sich um Wege und Irrwege sowie das Martyrium der Täufer ranken.

Hans-Jürgen Goertz

Florian Büttner: Johann Bader. Eine biographische Studie zum reformatorischen Netzwerk am Oberrhein. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2020 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 121). 302, kart. ISBN: 978-3-525-56723-4.

Florian Büttner untersucht in seiner 2018/19 an der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommenen Dissertation, die für den Druck geringfügig bearbeitet wurde, die Biographie des Landauer Predigers Johann Bader (gest. 1545), dessen theologische Entwicklung und dessen Vernetzung mit anderen Akteuren der Reformation am Oberrhein. Bader ist für die Täuferforschung von besonderem Interesse, da er – nach zeitweiligen Berührungen mit der Täuferbewegung – den Ver-

such unternahm, ein evangelisches Gemeindeleben zu gestalten, das an der spiritualistischen Lehre Caspar Schwenckfelds ausgerichtet war.

Neben der ebenfalls von Schwenckfeld geprägten Reformation in der schwäbischen Reichsstadt Kaufbeuren kann Landau als einer der wenigen Fälle gelten, in denen eine Lokalreformation im süddeutschen Raum über einen längeren Zeitraum an „nonkonformistischen" theologischen Positionen orientiert war.

Bader, der wohl aus dem Herzogtum Pfalz-Zweibrücken stammte, war seit 1518 Verweser einer Pfarrstelle in Landau. 1523 trat er im Sinne der Luther-Bewegung mit Kritik an den kirchlichen Zuständen hervor und wurde im März 1524 nach einem Ketzerprozess des Bistums Speyer exkommuniziert. Trotz des Banns hielt der Rat der kleinen Reichsstadt an seinem Prediger fest. Mit Billigung des Stadtrats sammelte Bader im städtischen Spital eine evangelische Gottesdienstgemeinde um sich und fungierte in den folgenden beiden Jahrzehnten de facto als deren Pfarrer. Für seine Kerngemeinde hielt Bader, besorgt um die angemessene Vorbereitung zum würdigen Empfang des Abendmahls, mehrmals wöchentlich Hausversammlungen der „eifferhaftigen Christen" ab, die sich freiwillig einer strengen Gemeindezucht unterwerfen sollten, da „der ware glaube an Jesum Christum nit jedermans ding ist". In den übrigen Kirchen, im Chorherrenstift und in den Klöstern der Stadt blieb der altgläubige Gottesdienst bestehen.

Landau war seit 1521 politisch mit Straßburg verbündet. Auch theologisch orientierte sich Bader im Abendmahlsstreit, der seit 1525 die reformatorische Bewegung polarisierte, gegen Luther zunächst an den Straßburger Reformatoren Martin Bucer und Wolfgang Capito und an der damals von diesem vertretenen symbolischen Deutung des Abendmahls. In den Jahren 1525 bis 1527 setzte sich Bader intensiv mit der entstehenden Täuferbewegung auseinander. 1525 hatte ihn die Lektüre von Balthasar Hubmaiers *Vom christlichen Tauf der Gläubigen* so beeindruckt, „das mir die sach so uberauß wol gefiel, das ich glaub, so mir im selbigen ein widertauffer were zukommen, ich hette im gefolget und sein orden mit henden und füssen angenumen". Auch Ulrich Zwinglis Gegenschrift gegen Hubmaier konnte Baders „grewel ab dem kindertauff" nicht vollständig beseitigen. Zu einem entschiedenen Gegner der – auch unter den Landauer Bürgern vertretenen – Täufer wurde Bader jedoch infolge von Gesprächen mit Melchior Rinck, der sich 1526 in Landau aufhielt, und mit Hans Denck, der im Januar 1527 mit Bader disputierte. Sowohl Rinck als auch Denck waren Bader, der der grie-

chischen Sprache unkundig war, durch ihre humanistische Bildung überlegen. Rinck, laut Bader ein Oberhaupt der Täufer, irritierte seinen Gesprächspartner mit den strengen „Ordensregeln" des „neuen Tauforden", nämlich dem Verbot der Mitwirkung an obrigkeitlichen Ämtern, der Eidesleistung und des Waffendienstes (mehrere Monate vor der Entstehung der *Schleitheimer Artikel* vom Februar 1527!). Neben einer ausführlichen Schrift Baders, die 1527 in Straßburg erschien, sind auch von Rinck und Denck Texte über die Streitgespräche in Landau erhalten.

Für seine Landauer Gottesdienstgemeinde schuf Bader evangelische Ordnungen der Kindertaufe, des Abendmahls und der Eheschließung. Auch letztere zählte Bader 1534 ausdrücklich zu den „Sakramenten". Den Begriff „Sakrament" verstand er allerdings nicht im Sinne der Wittenberger, denen sich Landau wie andere süddeutsche Reichsstädte 1536 durch den Beitritt zur Wittenberger Konkordie reichspolitisch angenähert hatte. Vielmehr orientierte sich Bader theologisch zunehmend an Caspar Schwenckfeld, der 1529 aus Schlesien ins Exil nach Südwestdeutschland gegangen war und mit dem Bader seit demselben Jahr in Kontakt stand. Schwenckfeld missbilligte Baders Festhalten an der Kindertaufe und dessen Unduldsamkeit gegen die Täufer. In den letzten Jahren seines Wirkens nahm Bader jedoch kaum noch Kindertaufen vor und stellte die Feier des Abendmahls im Sinne des schwenckfeldischen „Stillstands" ein. Auch nach Baders Tod blieb Landau ein Zentrum des südwestdeutschen Schwenckfeldertums. Im Pfarramt folgten ihm die Schwenckfeld-Anhänger Johann Liebmann und Bernhard Herxheimer nach. Erst 1553 wurde mit Leonhard Brunner ein lutherischer Pfarrer nach Landau berufen und der lutherische Gottesdienst eingeführt.

Büttners übersichtlich gegliederte Untersuchung analysiert die dreizehn unter Baders Namen erschienenen bzw. ihm von der Forschung zugeschriebenen Druckschriften und ordnet Baders Wirken mithilfe der historischen Netzwerkanalyse in das Ganze der religiösen Transformationsprozesse der Reformationsjahrzehnte am Oberrhein ein. Die Quellenbasis, die für die Rekonstruktion von Baders Netzwerk zur Verfügung steht, ist relativ schmal. Lediglich Baders Vernetzung mit anderen südwestdeutschen Schwenckfeld-Anhängern ist ausführlicher bezeugt. Büttner stellt zu Recht fest, dass die Motive, die seit 1529 zu der fortschreitenden Annäherung des Landauer Prädikanten an Schwenckfeld führten, bereits seit Baders Positionierung in der Abendmahlskontroverse erkennbar gewesen seien (S. 268). Allerdings treten die Besonderheiten des Reformationsverlaufs in Landau, nämlich der Verzicht des Rats auf ein obrigkeitliches Kirchenregiment und Baders Ausrichtung

an Schwenckfeld, in Büttners Darstellung etwas in den Hintergrund. Auch bei der Analyse der von Bader veröffentlichten Texte hebt Büttner stärker die Gemeinsamkeiten mit der allgemeinen Entwicklung der Reformation am Oberrhein hervor als die Differenzpunkte, die Bader vom theologischen Mainstream – also der von Straßburg betriebenen Annäherung der oberdeutschen Reformation an das Luthertum – wegführten.

Ein handschriftlich überlieferter umfangreicher Traktat, mit dem Bader kurz vor seinem Tod einen wegen Eidesverweigerung inhaftierten Täufer (?), Anstet (Anastasius) aus Freckenheim, zum Einlenken bewegen wollte, und zwei 1544/45 entstandene handschriftliche Abhandlungen, in denen Bader die Christologie Schwenckfelds verteidigte, werden von Büttner, der sich bewusst auf die von Bader im Druck publizierten Texte beschränkt, nur summarisch behandelt. Zukünftige Forschungen zum Verhältnis von Täufertum und Schwenckfeldertum werden mit Gewinn auf Büttners Bader-Monographie, die die erste zusammenhängende Darstellung von Leben und Werk des Landauer Reformators seit 1868 ist, zurückgreifen.

Martin Rothkegel

Martin Rothkegel: The Swiss Brethren. A Story in Fragments. The Trans-Territorial Expansion of a Clandestine Anabaptist Church, 1538 – 1618, with a Preface of James M. Stayer, Bibliotheca Dissidentium – Scripta et Studia Nr. 9, Editions Valentin Koerner, Baden-Baden und Bouxwiller 2021, 243 S., kart. ISBN 978 - 3 - 87320 - 877 - 3.

Martin Rothkegel beschäftigt sich seit vielen Jahren mit den Anfängen der Geschichte des Täufertums und mit der Rolle der „Schweizer Brüder" in dieser Zeit. Sein Buch *The Swiss Brethren: A story in Fragments* ist das Ergebnis jahrelanger akribischer Archivrecherchen und jahrelanger Debatten unter Forschern über die Schweizer Brüdergemeinde. Rothkegel ruderte zunächst gegen den Strom mit seiner Ansicht, dass die Schweizer Brüder ihr Zentrum nicht in der Schweiz hatten und dass ihr Einfluss auf das moderne Täufertum begrenzt war. Rothkegels Forschungen widerlegten die Vision von Harold Bender: Die Schweizer Brüder hätten in der Schweiz den Grundstein für eine demokratisch organisierte „Friedenskirche" gelegt, und diese Friedenskirche habe die Geschichte bis zum heutigen Tag geprägt. Benders Vision war im Nachkriegseuropa attraktiv: Seine Geschichtsinterpretation machte das Täu-

fertum zu einer Bewegung, die in der demokratischen Schweiz verwurzelt war, die immer die Wehrlosigkeit propagiert hatte. Laut Rothkegel ging es mit den Schweizer Brüdern im 17. Jahrhundert jedoch rapide bergab, und die Bewegung hörte in der ersten Hälfte jenes Jahrhunderts auf zu existieren.

Das Kerngebiet der Schweizer Brüder war laut Rothkegel nicht die Schweiz, sondern Mähren. Er vermutet, dass sie ihren Namen von Hans Brötli haben, der die Schweiz einst in Richtung Mähren verließ. In der Zeit von 1538 bis 1555 waren sie hauptsächlich in Mähren, Württemberg und der Pfalz aktiv. Rothkegel zufolge fungierten die Brüder als eine integrative Plattform, die verschiedene andere täuferische Gruppen aufnahm. Zuvor hatte er dafür den Begriff „Sammlungsbewegung" geprägt. Die Zeit von 1555 bis 1590 war dann durch die Ausbreitung der Schweizer Brüder nach Norden gekennzeichnet. In dieser Zeit fassten die Brüder auch in der niederländischen Republik Fuß, obwohl sie mit Menno heftig zerstritten waren. Die nächste und letzte Phase dauerte von 1591 bis 1619 und war gekennzeichnet durch die Versuche der Brüder, sich mit anderen Bewegungen innerhalb der täuferischen Welt zu vereinigen.

Das von Rothkegel in der schönen Reihe *Bibliotheca Dissidentium* veröffentlichte Buch ist eine umfassende Darstellung seiner These. In diesem Buch fasst er die Quellen, auf die sich seine Geschichte stützt, kurz zusammen und erläutert sie. Anhand von Karten veranschaulicht er, wo die Schweizer Brüder tätig waren. Es ist schwierig, das Buch einer Kategorie zuzuordnen: Es handelt sich weder um eine Quellenveröffentlichung, da die Quellen nicht vollständig, sondern nur in zusammengefasster und übersetzter Form dargestellt werden, noch um eine Monografie, da das Buch hauptsächlich aus der Veröffentlichung von (zusammengefassten) Quellenmaterialien besteht. Mit seiner Veröffentlichung liefert Rothkegel eine Flut von Argumenten für seine These. Ein Schwachpunkt in seiner Argumentation ist meines Erachtens das Fehlen einer methodischen Begründung. Er lässt seine Leser im Unklaren darüber, wie und wo er nach Hinweisen auf die An- oder Abwesenheit der Schweizer Brüder gesucht hat, aber auch darüber, wer genau unter diesen Begriff fällt.

Diese kritische Anmerkung schmälert nicht den großen Beitrag, den Rothkegel mit seinem Buch zum Studium des Täufertums leistet. Er hat eine beeindruckende Menge an Material zusammengetragen und liefert viele wertvolle Hintergrundinformationen zu den Quellen und den

lokalen Täuferführern. Sein Buch gibt auch einen Einblick in die Art und Weise, wie die verschiedenen Täufergruppen miteinander Kontakt hielten und wie es ihnen gelang, überörtliche Strukturen zu schaffen. Anhand des von ihm gesammelten Quellenmaterials lässt sich analysieren, wie sich der Schwerpunkt der Bewegung nach Norden verlagerte, aber auch die Debatten, die in der Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts geführt wurden. Rothkegels Buch ist daher nicht nur für diejenigen von großem Wert, die sich mit der Geschichte der Schweizer Brüderbewegung beschäftigen, sondern auch für alle, die sich mit Fragen der Verbreitung und Identitätsbildung des frühen Täufertums befassen.

Mirjam van Veen

Hermann Hage: Die Entstehung und Entwicklung der mennonitischen Gemeinde im Herzogtum Sachsen-Meiningen und in Franken, von Beginn der Einwanderung 1776 bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, Verlag: Freunde mainfränkischer Kunst und Geschichte e. V. Würzburg 2021, 247 Seiten, ISBN: 978-3-949015-02-1.

Hermann Hage ist nicht zuletzt durch seine Dissertation (erschienen 2009) als führender Experte für die Geschichte der amischen Mennoniten im Königreich Bayern ausgewiesen, deren Auswanderung ab ca. 1800 aus linksrheinischen Gebieten hauptsächlich nach Altbayern er untersucht hat. In der vorliegenden Publikation widmet er sich der nicht-amisch-mennonitischen Einwanderung ab 1770 aus rechtsrheinischen Gebieten in das Herzogtum Sachsen-Meiningen sowie der dortigen Gemeindebildung und -entwicklung. Durch einen Gebietstausch fielen 1808 einige mennonitische Siedlungsorte Sachsen-Meiningens an das Großherzogtum Würzburg, das seinerseits 1814 im Königreich Bayern als Untermainkreis aufging. Hage identifiziert das Thema als „weiße(n) Fleck in der mennonitischen Siedlungsgeschichte", der auch deswegen interessant ist, weil sich die gleiche Mennonitengemeinde aus den Blickwinkeln zweier unterschiedlicher politischer Systeme beleuchten lässt. Zu unterscheiden sind die hier interessierenden mennonitischen Siedlungsorte im Nordosten Unterfrankens von jenen im Westen und Südwesten, die zur Gemeinde Rottenbauer-Giebelstadt gehörten und nicht Gegenstand der vorliegenden Publikation sind.

Die Publikation zerfällt in zwei große Abschnitte: Nach einer Einleitung folgt zunächst eine Einordnung des Beginns der Einwanderung auf vier Ebenen, auf denen nacheinander vorantreibende Akteure, politische,

soziale und kulturelle Strukturen jeweils im Herzogtum Sachsen-Meiningen, in der fränkischen Reichsritterschaft und im Großherzogtum Würzburg in den Blick genommen werden. Im zweiten Großabschnitt erläutert Hage im Detail die drei Perioden (von der Einwanderung bis 1800, 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts) der Entwicklung der aus der Einwanderung hervorgehenden Mennonitengemeinde „im Grabfeld und in der Rhön" nach einzelnen Höfen und skizziert in einem letzten Unterkapitel die Gemeindestrukturen. Es folgen Anhänge erstens zur Auswanderung nach Amerika, zweitens zu den Siedlungsorten im Grabfeld und in der Rhön und drittens zu biographischen Daten von etlichen der beteiligten Mennoniten.

Laut Hage ging die Ansiedlung der ersten Mennoniten auf den Juristen und Gutsherrn Heinrich von Hinckeldey (1720–1805) zurück, der zwar in Diensten der pfälzisch-wittelsbachischen Bastardlinie Löwenstein-Wertheim-Rochefort stand, aber auf dem Territorium der Herzöge von Sachsen-Meiningen das Gut Sinnershausen besaß, das er 1776 an den Mennoniten Peter Neuschwanger verpachtete. Hinckeldey kannte Mennoniten von einer der Besitzungen des Fürsten Löwenstein, dem Gut Dörrhof/Dürrhof, wo die mennonitischen Familien Muselmann und Dirstein Pächter waren, Verwandte der Neuschwangers. Auf Empfehlung Hinckeldeys gewährte die Herzoginwitwe Charlotte Amalie von Sachsen-Meiningen 1777 auf ihrem Territorium den Mennoniten die stille Religionsausübung. In der Folge ließen sich Mennoniten auf etlichen Gütern in Sachsen-Meiningen nieder. Nach dem Gebietstausch von 1808 erwies sich zwar der Machthaber im Großherzogtum Würzburg, Ferdinand III. von Österreich-Toskana, als den Mennoniten gegenüber weniger offen, aber seine Herrschaft blieb ein Intermezzo – die längste Zeit lebten diese Mennoniten unter der Herrschaft der Wittelsbacher.

Den Erfolg der Einwanderung führt Hage überzeugend auf die positiven Erfahrungen zurück, die Mitglieder der fränkischen Reichsritterschaft mit mennonitischen Pächtern machten. Bei der Reichsritterschaft handelte es sich, verkürzt gesagt, um ein territorial organisiertes Adelsnetzwerk. Viele Elitenmitglieder Sachsen-Meiningens rekrutierten sich aus der Reichsritterschaft. Im westlichsten Kanton der Reichsritterschaft, dem Kraichgau, also hauptsächlich in der wittelsbachischen Kurpfalz, lag das wichtigste Auswanderungsgebiet der Mennoniten. Der östlichste Kanton, Rhön-Werra, bildete das Einwanderungsgebiet. Die sozialen und kulturellen Strukturen der Reichsritterschaft halfen, unter adeligen Verpächtern den guten Ruf mennonitischer Pächter zu verbreiten, die nicht nur wegen ihrer landwirtschaftlichen Fähigkeiten,

sondern auch wegen ihrer Demut und Zurückgezogenheit geschätzt wurden. Die Mitglieder der Reichsritterschaft waren oft protestantisch, hatten begrenzte Ressourcen und zeigten deswegen Toleranz gegenüber Gruppen, die Schutz suchten und daher wenig Regierungsaufwand verursachten wie Mennoniten und vor allem Juden. Letztere treten oft an denselben Orten wie die Mennoniten auf, allerdings in größerer Zahl, und wurden legislativ und administrativ nicht selten in denselben Kategorien erfasst. Das darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Dimensionen der systematischen staatlichen Diskriminierung von Juden andere als bei den Mennoniten waren, wie Hage klarstellt.

Der Kern der Arbeit folgt mit der Behandlung der zahlreichen einzelnen Höfe, deren Umfang, Bewirtschaftungszeiten, mennonitische Pächter, teilweise Eigentümer und Mitarbeiter Hage en detail bespricht. Die Darstellung unterstützen statistische Tabellen von Gütern einzelner Adelsfamilien (von Bibra, von Stein) und deren verschiedenen Pächtern, sowie Karten und ein gesondertes Kapitel zu den Gemeindestrukturen. Beeindruckend ist, dass Hage dabei stets die komplexen Verwandtschaftsbeziehungen unter den vielen Familien (etwa: Neuschwanger, Muselmann, Bucher, Heer, Hege, Baer, Frey, Funk, Dürrstein, Fellmann, Funk, Horsch, Binkele, Zeisset, Sauder), die zahlreichen Homonyme (z. B. eine Vielzahl von „David Muselmann"), also genealogische und biographische Fakten, ebenso wie die wirtschaftlichen Verflechtungen der Protagonisten untereinander im Blick behält. So gelingt es ihm, etliche Paradigmen herauszuarbeiten wie beispielsweise die gleichzeitige Pachtung großer Güter durch mehrere, miteinander verwandte Familien, Kreuzheiraten zwischen a-Bruder/b-Schwester bzw. b-Bruder/a-Schwester, die Gründe und Dimensionen der Auswanderung nach Amerika oder die Abneigung der Mennoniten gegen gerichtliche Auseinandersetzungen. Auch zeigt Hage durchweg, dass es unter den Mennoniten soziale Unterschiede gab. Ihm glücken außerdem Ausflüge in die sonst eher schlecht dokumentierte materielle Kultur der Mennoniten wie Abendmahlskelche, Taufkannen und sogar Inschriften, Glocken und Orgeln. Den Einzelhöfen Mönchshof und Bildhausen lässt Hage mehr Aufmerksamkeit zukommen, weil er in den langen und personenstarken Besiedlungen dieser Latifundien Stabilisierungsmomente der Gemeindebildung erkennt. Hochinteressant ist die Auswertung von Quellenmaterial zur Schule in Bildhausen, in der Jahrzehnte lang nicht nur mennonitische, sondern auch amische, protestantische und sogar katholische Kinder unterrichtet wurden. Auch aufgrund eines Bethauses und einer altenheimartigen Einrichtung war Bildhausen vor 1897

das Zentrum der Gemeinde im Grabfeld – eine Funktion, die danach Trappstadt erfüllte.

Einen interessanten Einzelbefund stellt die Ehe zwischen dem Mennoniten Jacob Muselmann und der Nicht-Mennonitin Ernestine von Neuschwitz dar. Anhand der Probleme in dieser Verbindung um 1840 kann Hage konfliktträchtige Zusammenhänge illustrieren, wobei obrigkeitliche Quellen Jacob einen „liederlichen Lebenswandel" und ein „unseliges Verhältnis, in dem derselbe mit seiner Frau lebt", attestierten, um ihm das Heimatrecht in Untermaßfeld zu verweigern, das dann auf allerhöchste Entschließung des Herzogs gewährt werden musste. Den Umstand, dass Jacob später seine Ehefrau verließ, deutet Hage als Indiz für eine Schein- oder Zweckehe. Ernestine ließ jedenfalls nach Jacob behördlich suchen. Derweil vollzog Jacob in seiner mennonitischen Herkunftswelt Trauungen, dürfte also dort nach wie vor über Ansehen verfügt haben. Es wäre noch genauer festzustellen, ob es sich bei der Gutsbesitzerin Ernestine um eine Adelige handelte – eine entsprechende Ehe wäre ebenso außergewöhnlich wie nach historischem Empfinden sozial *nicht* akzeptiert gewesen.

Abseits solch hochinteressanter, quasi mikrohistorischer Schlaglichter schließt die Arbeit auch aufgrund ihrer systematischen Herangehensweise eine große Forschungslücke. Zudem machen die von Hage mühevoll erarbeiteten Quellen deutlich, dass es Material gibt, um die mennonitische Siedlungsgeschichte in Süddeutschland unter mehr als genealogischen und wirtschaftlichen Gesichtspunkten zu untersuchen. Zu diesem informativen Gesamt- und Detaileindruck trägt bei, dass der Verfasser einen angenehm klaren Stil pflegt.

Leonard Horsch

Imanuel Baumann: Loyalitätsfragen. Glaubensgemeinschaften der täuferischen Tradition in den staatlichen Neugründungsphasen des 20. Jahrhunderts (Kirche – Konfession – Religion Band, 78), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2021. Gebundene Ausgabe, 475 Seiten, mit fünf Abbildungen. ISBN: 978-3-8471-1218-1.

Diese Untersuchung ist eine überarbeitete Fassung einer Studie, mit der sich der Autor 2020 an der Universität Halle-Wittenberg habilitiert hat. Imanuel Baumann, in freikirchlichen Kreisen aufgewachsen und den Lesern der Mennonitischen Geschichtsblättern bekannt, will zeigen, wie sich der religiöse und gesellschaftliche Nonkonformismus, der für das Täufertum charakteristisch war, in den staatlichen Entwicklungen

des 20. Jahrhunderts in Deutschland ausgewirkt hat. Er betrachtet dabei Mennoniten, Baptisten und die neu-hutterische Bruderhofgemeinschaft, gegründet von Eberhard Arnold (1893–1935).

In drei chronologisch angeordneten Kapiteln – Revolution 1918 und Weimarer Republik, Drittes Reich und Neugründung zweier deutscher Staaten ab 1949 – werden freikirchliche Wahrnehmung und religiöse Deutung der jeweils neuen Staatsform untersucht, die staatlichen Freiheitserweise und Loyalitätsforderungen an die Glaubensgemeinschaften um 1919, 1933 und 1949 analysiert und dabei sowohl die Einstellung zur Wehrpflicht und als auch zur Eidverweigerung betrachtet. Vorgeschaltet ist ein instruktiver Forschungsüberblick, der den sehr guten Wissenstand des Autors belegt. Die Studie ist methodisch geschickt angelegt und gut lesbar. Auf jede Darstellung einer Epoche folgt eine zusammenfassende Zwischenbilanz. Die Ergebnisse werden in einer größeren Synthese zusammengeführt. Mennoniten und Baptisten standen der Revolution von 1918 ablehnend gegenüber. Die Gründung der Weimarer Republik wurde nicht begrüßt. Die beiden Freikirchen verhielten sich bis 1918 keineswegs apolitisch, sondern waren mit patriotischen Äußerungen aufgefallen. Mennoniten und Baptisten hegten aus unterschiedlichen Gründen starke Vorbehalte gegenüber dem republikanisch-parlamentarischen System, obwohl sie erkennen mussten, dass die neue Republik sie mit den Großkirchen gleichstellte. Schließlich arrangierten sie sich mit Weimar. Sie nutzten die demokratischen Bedingungen jeweils auf ihre Weise. Den Baptisten ging es vornehmlich um den Erwerb der Körperschaftsrechte, auch als Schutz vor den Großkirchen, die sie in der Vergangenheit drangsaliert hatten. Der mennonitischen Vereinigung ging es um eine reichsweite Vereinheitlichung des Eidverweigerungsrechts. Eberhard Arnold war zwar gegen eine gewaltsame Revolution eingestellt, weil er aber die Ausbreitung des Reiches Gottes als Weltrevolution verstand, hatte er gegen ein individuelles Engagement in linken Parteien nichts einzuwenden.

Bezeichnenderweise wurde die nationalsozialistische „Machtergreifung" von den Mennoniten und Baptisten durchaus als Revolution wahrgenommen, aber anders als 1919 nicht als widergöttlicher Staatsumsturz abgelehnt. Grußworte an Hitler kamen aus beiden Freikirchen. Hitler wurde in Baptistenkreisen als „Geschenk Gottes" im Kampf gegen Entsittlichung gefeiert und Mennoniten sandten Loyalitätsadressen nach Berlin. Bindeglied zwischen beiden Freikirchen war der Kampf gegen den Bolschewismus. Mennoniten traten in die Hitlerpartei ein (in Westpreußen in größerer Zahl). Mitgliedschaft in der SA und im

Mennonitentum schlossen sich nicht aus. In der mennonitischen Rundbrief-Gemeinschaft wurde Verständnis für die blutige Verfolgung der Nazi-Gegner und antijüdische Maßnahmen geäußert. Ein Theologiestudent schrieb in einem Rundbrief: „Auch die SA kann zur Schule der Nächstenliebe und zum Dienst am Bruder werden" (S. 261). Kirchenpolitisch ist jedoch bemerkenswert, dass sich mennonitische Konferenzen gegen eine Einbindung in die deutschchristlich geführte Reichskirche aussprachen. Eindeutig in dieser Frage positionierte sich der Danziger Mennonitenpastor Erich Göttner, der sich gegen den Arierparagraphen in der Kirche aussprach und seine Türen für jene evangelischen Pfarrer öffnete, die den offiziellen deutschchristlichen Kurs nicht mittragen konnten. Der Autor nennt deswegen Erich Göttner „eine Art freikirchlichen Martin Niemöller in der Freien Stadt Danzig" (S. 237).

Für die Bruderhof-Gemeinschaft war es von Anfang an offensichtlich, dass sie sich in einer Art der natürlichen Gegnerschaft zum NS-Staat befand. Ihr war klar, dass dieser Staat Dinge fordern könnte, die sie aus Gewissensgründen ablehnen müsste. Nach der zwangsweisen Auflösung des Bruderhofes im Jahr 1937 (die deutschen Mennoniten erwiesen ihnen bekanntlich keine Solidarität) wurde der größte Teil der Mitglieder ausgewiesen. Einigen gelang nach der Untersuchungshaft die Flucht ins Ausland. Ihr Restaurationsbegehren nach 1945 wurde übrigens positiv entschieden.

Die Frage der mennonitischen Eidverweigerung nimmt einen relativ breiten Raum in dem Buch ein. Für Imanuel Baumann hielt die mennonitische Führung deshalb formal so „verzweifelt an der Eidverweigerung fest" (S. 310), weil sie das ehedem prägende konfessionelle Merkmal der Wehrfreiheit längst aufgegeben hatte. Auch die Baptisten hatten den Weg der Anpassung gewählt und sich auf eine religiöse Innerlichkeit zurückgezogen. Hingegen ist der Bericht vom Schicksal des aus dem Baptismus stammenden Alfred Herbst eine erschütternde Lektüre. Herbst verweigerte mit der Berufung auf die Bergpredigt den Kriegsdienst und wurde im Juli 1943 hingerichtet. (S. 298 – 303).

Eine Besonderheit der Studie ist, dass Mennoniten und Baptisten in den Anfängen der „doppelten Staatsgründung" nach 1945 untersucht werden. Im Osten Deutschland stellten sich die Mennoniten (vornehmlich Flüchtlinge aus Westpreußen) in ostentative Nähe zur offiziellen „Friedenspolitik" der DDR-Regierung, forderten jedoch nicht die Befreiung vom Wehrdienst, während in Westdeutschland besonders unter dem Einfluss nordamerikanischer Mennoniten der täu-

ferische Gedanke der Wehrlosigkeit wiederentdeckt wurde und einen breiten Raum in der neugestalteten mennonitischen Publizistik einnahm. Aus heutiger Sicht verwunderlich ist, dass von mennonitischer Seite (das gilt wohl auch für die Baptisten) keinerlei Freude über die Befreiung von der Nazi-Diktatur bezeugt ist. Die mennonitischen Repräsentanten, die offen ihre Sympathie für den Hitlerstaat gezeigt hatten, genossen auch nach 1945 hohe Anerkennung. Niemand stellte sie zur Rede. Eine Diskussion über die Schuldfrage gab es damals nicht. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn der Autor die erstaunlichen mennonitischen Friedensaktivitäten in den 1950er Jahren noch näher beleuchtet hätte (Gründung des Deutschen Mennonitischen Friedenskomitees 1956, Mennoniten als wichtiger Impulsgeber für das Gesetz zur Kriegsdienstverweigerung). Das Buch enthält eine große Literaturliste und ein nützliches Namensregister. Die wenigen Rechtschreibfehler kann man übersehen. Eine Unkorrektheit sollte doch richtiggestellt werden: Benjamin W. Goossen wurde nicht mit seinem Buch *Chosen Nation* an der Harvard University promoviert (S. 27). Seine Dissertation behandelte ein Thema zur Umweltgeschichte. Insgesamt hat Imanuel Baumann eine sehr lesenswerte Studie verfasst. Sie ist ein wichtiger Mosaikstein für eine Geschichte der Mennoniten im 20. Jahrhundert, die noch aussteht.

Helmut Foth

Marius van Hoogstraten: Theopoetics and Religious Difference. The Unruliness of the Interreligous. A Dialogue with Richard Kearney, John D. Caputo and Catherine Keller (Religion in Philosophy and Theology, 104), Mohr Siebeck, Tübingen 2020, ISBN 978-3-16-159800-5.

Seit Januar 2020 arbeitet Marius van Hoogstraten als Pastor der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona, und 2020 ist auch seine Dissertation veröffentlicht worden, mit der er 2019 an der Vrije Universiteit Amsterdam von Marianne Moyart (Faculty of Religion and Theology) promoviert wurde. In dieser Dissertation geht es darum, die Unterschiede zwischen Religionen als Möglichkeit zur Gottesbegegnung zu begreifen und nicht als deren Hindernis. Erst in der Auflösung religiöser Sicherheiten in interreligiösen Begegnungen erfahren wir die Gewissheit eines unaussprechlichen Haltes: Gott. Das ist die These von *Theopoetics and Religious Difference*.

Theopoetics ist im englischen Diskursraum mittlerweile ein sehr geläufiger Begriff, nicht nur in der Religionsphilosophie. Im Deutschen wird von Theopoesie geredet, aber Theologie und Dichtung werden nicht zusammengebracht, wie wir es beispielsweise vom Schweizer Dichter Kurt Marti (1921-2017) kennen. Die Religionsphilosophen schreiben keine Poesie, sondern beschreiben Gott weiterhin in sachlicher, diskursiver Sprache. Die Theopoetik will sich allerdings von der Theologie abgrenzen, die auf das griechische *logos* - „Wort, Sache, Vernunft" zurückgeht. Im Gegensatz zur Theologie will Theopoetik in einer Sprache von Gott reden, die Gott nicht auf den Punkt bringt, sondern die in uns die Vorstellung von Gott hervorbringt. Das Dogmatische und Systematische des *logos* wird abgelehnt, das Kreative und Imaginative der *poesis* soll geweckt werden. Zuvorderst geht es also um die Lehre einer neuen Gottessprache und nicht um ein poetisches Sprachspiel, insofern bleibe ich bei der wörtlichen deutschen Übersetzung „Theopoetik". Van Hoogstraten erschließt sich den Begriff in Anlehnung an John D. Caputos *Insistence of God* von 2013 (S. 124, S.139 f., vgl. auch die Anm. S. 131), integriert aber auch Richard Kearney (S. 70) und Catherine Keller (S. 175, 182), und entfaltet schließlich Theopoetik als geisteswissenschaftliche Methode (S. 3 f., S. 204–211).

Die Methode Theopoetik lässt sich mit einem zufälligen Gespräch auf der Straße vergleichen. Ein solches Gespräch hat keinen richtigen Anfang und verläuft nicht unbedingt folgerichtig. Es hat keinen anderen Anspruch als die Begegnung selbst. Damit dieses Gespräch in die Tiefe gehen kann – damit es zu einer *eigentlichen* Begegnung kommen kann – braucht es unbedingte Offenheit für den „Anderen" und den Mut, sich selbst in Frage zu stellen. Aus einem zufälligen und ungeregelten Zusammentreffen entstehen auf diese Weise Eindrücke und Einsichten, die vorher nicht absehbar waren. Dabei bewegen sich die Gesprächspartner auf Augenhöhe. Sie sind sich ihrer gemeinsamen Geschichte und ihrer jeweiligen politischen Privilegien bewusst, können aber aus ihren Rollen fallen und sich ganz auf das „Geworfensein" der Begegnung einlassen. Am Ende ist echte Begegnung geschehen – miteinander und mit sich selbst. Die Begegnung endet ebenso zufällig wie sie begann, das Gesprächsergebnis bleibt vorläufig. Theopoetik als Methode vertraut auf das Ungeregelte, Vorläufige, Haltlose, auf Zerlegung von Sicherheiten und Auflösung von Identitäten, um dadurch aus der Tiefe der Differenz das Göttliche zu beschwören/wachzurufen/hervorzurufen (das sind mögliche Übersetzungen von *to evoke*, ein Wort, das van Hoogstraten häufig gebraucht).

Theopoetik als Methode wird in van Hoogstratens Buch gewissermaßen auf interreligiöse Begegnungen angewendet und damit sind wir beim zweiten zentralen Begriff des Buchtitels: „religious difference". Damit ist die Frage nach der Unterscheidung von Religionen und die grundlegende Bewertung ihres Wahrheitsgehalts gemeint. Van Hoogstraten geht davon aus, dass Religionen keine festen Entitäten sind, sondern fundamentlose Fundamente (vgl. S. 48 f.). Religionen haben kein Wesen an sich, sondern ihre jetzige Erscheinung ist geprägt durch spezifische historische Prozesse und Beziehungen (S. 191). Van Hoogstraten ist nicht daran interessiert, religiöse Schnittmengen zu bilden oder Unterschiede herauszufiltern. Er will über das reden, worum es *eigentlich* geht. Religionen sind bewegliche Flickenteppiche unterschiedlich gewebter Traditionen und Glaubenssätze und haben doch gemeinsam, dass sie auf der Suche nach dem sind, was unser Leben unbedingt fordert, was auf uns „ insistiert" (John D. Caputo). Da ist etwas (oder jemand), das die Menschen nicht loslässt, das nach ihnen fragt – dem gehen die Religionen nach und dem widmet sich auch die interreligiöse Begegnung.

Zwischen so beschriebenen „haltlosen" Religionen gibt es keine gemeinsamen Überzeugungen, sondern nur den Austausch, die Begegnung an sich. Es werden keine Ergebnisse erarbeitet, sondern immer neu der Versuch gewagt, zwischen unterschiedlichen religiösen Anschauungen zu übersetzen. Dabei gibt es keine unabhängigen Kriterien, um den Wahrheitsgehalt der unterschiedlichen Ansätze zu bewerten (S. 37 f., S. 224). Bei der Begegnung, im Bereich der Differenz – in dem Bereich, in dem sich die Religionen miteinander und mit sich selbst auseinander setzen – kann göttliche Offenbarung geschehen (S. 222, S.233). Genau hier, in der Haltlosigkeit unterschiedlicher Wahrheitsansprüche, kommt „die" Wahrheit selbst zu Wort in einer Weise, die möglicherweise keine der beteiligten Religionen auf diese Weise erwartet und die gerade deshalb Göttliches in sich trägt. Wo Menschen sich an die Grenzen dessen wagen, was sie selbst erkannt haben, öffnet sich der Raum für tiefere Gotteserkenntnis. Diese zeigt sich klar, bleibt allerdings oft unerklärlich. Eindeutig und gleichzeitig undeutlich kommt etwas ans Licht; mit Worten nur ansatzweise zu fassen und zugleich nur durch Worte reproduzierbar. Eine neue theologische Sprechweise wird notwendig, möglicherweise unlogisch, aber doch ergreifend, auf *logos* verzichtend, aber *poesis* wagend: Theopoetik anstelle von Theologie (S. 4, S. 201, S. 223). Hier schließt sich der Kreis zur oben dargelegten Methodik.

Die im Titel genannten Personen Richard Kearney, John D. Caputo, und Catherine Keller sind gewissermaßen das Forschungsfeld von

van Hoogstraten. Sie tauchen aber tatsächlich nur ihrem Denken nach auf, es gibt keine biographische Einführung o.ä. Ihr Denken wird auf die Fragestellung von Theopoetik in interreligiösen Begegnungen hin erschlossen. Gelegentlich wird persönliche Korrespondenz zwischen ihnen und van Hoogstraten in die Diskussion eingebunden. Es geht weniger darum, das Denken dieser drei Personen tiefer, umfassender, systematischer zu verstehen, als vielmehr darum, ihre Ressourcen im Hinblick auf die Fragestellung aufzunehmen. Ihre theologischen Einflüsse werden zwar benannt, dem wird aber nur ansatzweise nachgegangen, obwohl teilweise spannende Verbindungen zu G. W. F. Hegel, Nikolaus von Kues und Thomas von Aquin entstehen.

Die Kapitel 2–4 über Kearney, Caputo und Keller umreißen deren Konzepte kompakt und verständlich. Auch deren biblische Bezüge werden eindrucksvoll thematisiert. Profitiert habe ich insbesondere auch vom ersten Kapitel, in dem van Hoogstraten unterschiedliche Ansätze einer Theologie der Religionen referiert. Der Pluralismus eines John Hick wird als religiöse Oberflächlichkeit bzw. Gleichgültigkeit entlarvt. Exklusivistische Ansätze, also solche Überzeugungen, die nur in ihrer eigenen Religion Gottes Wirken und seine Heilszusage erkennen, werden teilweise rehabilitiert – solange sie tolerant bleiben (S. 16 f.). Schließlich war für mich die Erkenntnis tiefgreifend, dass Inspirationen aus anderen Religionen möglicherweise relevant für das Königreich Gottes sind, denn das Reich gehört nicht uns Menschen, sondern dem Heiligen Geist (S. 22, S. 29 ff.). Die religiöse Vielfalt bildet letztlich die Souveränität Gottes ab. Wenn es auf unserem Planeten nur eine Religion gäbe, wäre Gott nur ein Götze dieser Religion. Erst die Möglichkeit religiösen Heils in anderen Religionen befreit Gott von unseren menschlichen Grenzen. Letztlich können wir Gott nicht fassen, auch wenn er in Christus zu uns gekommen ist – und eben das muss grundlegender Bestandteil unseres Glaubens bleiben, wenn wir uns nicht selbst an die Stelle Gottes setzen wollen.

Van Hoogstratens eigener Entwurf, den er im 5. Kapitel entfaltet, hat mich ebenfalls weitergehend beschäftigt. Seine Überlegungen würde ich am liebsten in die Vision einer neuen Missionswissenschaft gießen. An keiner Stelle des Buches geht es um Mission – das sei klargestellt – aber für mich bergen diese Ansätze Aspekte für die Neuausrichtung? einer theologischen Disziplin, die sich seit einiger Zeit selbst verloren hat. In der Vergangenheit war Mission zu oft mit Egoismus und Gewalt verbunden, deshalb ist eine Revision dieses Faches unvermeidlich. Nun hat sich für mich zwischen den Zeilen dieses Buches ein neues theologi-

sches Fach mit einer genuinen Methodik eröffnet. Die neue theologische Disziplin könnte als „Théologie de la Différence" bezeichnet werden, in Anlehnung an den Begriff „Différence" von Jaques Derrida, der auch im Buch eine herausragende Rolle spielt. Dies wäre eine theologische Disziplin, die sich ganz den Zwischenräumen widmet, den Begegnungen mit „Anderen". Vielfach hat sich die Missionswissenschaft ja bereits in „Interkulturelle Theologie" umbenannt, allerdings ist es zu wenig, die unterschiedlichen Kulturen zu beschreiben, zu analysieren und zu systematisieren. Letztlich soll es um das *Eigentliche* gehen, also darum, in diesen Zwischenräumen Gott zu entdecken, also interkulturelle, interkonfessionelle und interreligiöse Unregelmäßigkeiten als Möglichkeiten für göttliche Offenbarungen zu begreifen. Während Biblische, Historische, Systematische und Praktische Theologie versuchen, das Chaos zu ordnen, wäre eine solche Disziplin damit beschäftigt, Unordnung zu erzeugen, um eben dadurch dem Geist Gottes einen Wirkraum zu öffnen. Hier würden Festlegungen und Systeme vermieden, um aus dem Chaos der Welt eine neue Schöpfung zu bestaunen. Wo könnte so eine theologische Disziplin passender sein als in einer gewaltfreien, bekenntnislosen, ungeordneten, mennonitischen Tradition, die Theologie nicht als Herrschaftsmittel versteht, sondern als Lebensversuch? Insofern bin ich dankbar, dass Marius van Hoogstraten nicht nur die theoretischen Voraussetzungen in der Wissenschaft gelegt hat, sondern auch deren praktische Konsequenzen in der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona erproben wird.

Joel Driedger

E. J. Wiens: To Antoine. A Novel. Gelassenheit Publications, St. Catharines, Kanada, 2022, 378 S., kart. ISBN (pbk) 978-0-9880993-3-3.

Der Roman, den Erwin J. Wiens jüngst veröffentlicht hat, wendet sich mit moralischer Einsicht und in eleganter Prosa der brennenden Frage nach der mennonitischen Kollaboration mit den Nationalsozialisten sowie deren Ideologie zu (S. 85, 95, 116). *To Antoine* wurde vollendet, kurz bevor es zum starken, neuerlichen Anwachsen der Forschungsliteratur zur besagten Frage kam. Die Tatsache, dass *To Antoine* sich nicht auf die emotional geführte Diskussion einlässt, gibt dem Buch eine unabhängige Perspektive. Ein authentisches *Dramatis personae* haucht Dokumenten und Statistiken Leben ein.

Um den Roman literarisch einzuordnen, sind einige Bemerkungen zur Literatur über das Thema der Mennoniten während der nazistischen und stalinistischen Regimes zu machen. Zu dem Thema gibt es bedeutende Literatur aus der Feder von Kanadiern. Eine erste Welle von Schriften wurde in den drei Dekaden nach dem Zweiten Weltkrieg verfasst. Die Autoren waren Augenzeugen oder Kinder von Augenzeugen der Ereignisse, die sie erzählten. Unter den bekanntesten Behandlungen des Themas aus dieser ersten Phase ist Gerhard Fasts *Das Ende von Chortiza.* Seinerzeit druckten zwei deutschsprachige Journale in Kanada, *Die Mennonitische Rundschau* und *Der Bote*, Augenzeugenberichte über die Kriegsjahre, die nur sporadisch die Diskussion über die moralische Bedeutung der Entscheidungen von Mennoniten berührten, die in den Krieg hineingezogen wurden. In jüngerer Zeit hat Sarah Dyck mit *The Silent Echoes: Memoirs of Trauma and Tears* eine Auswahl übersetzter Augenzeugenberichte aus *Der Bote* vorgelegt. Jacob A. Neufelds *Path of Thorns: Soviet Mennonite Life under Communist and Nazi Rule* dürfte ebenso hinsichtlich der Länge wie der Einblicke der umfassendste Memoirenband sein.

Es handelt sich um eine Literatur der Trostlosigkeit in der Art des Klageliedes im Alten Testament. Die Schreibenden suchten dem unbeschreiblichen Kummer der Protagonisten Ausdruck zu verleihen. Ab Stalins blutrünstigen „Säuberungen" der Jahre 1936–37 lebten diese ein Leben der materiellen und spirituellen Entbehrung. Die Leser schulden den Opfern des Stalinismus und Nazismus Ehrerbietung und Mitgefühl. Nach über 70 Jahren werfen Texte über die Tyrannei des Stalinismus und Nazismus bei den Lesern eine Fülle von Fragen auf, wie beispielsweise: Bietet die Lehre vom Pazifismus als integraler Teil des christlichen Lebens den Pazifisten einen brauchbaren Maßstab? Gab es überhaupt eine Gemeinschaft, die entsprechende Überzeugungen pflegen konnte? Was ist der Unterschied zwischen passivem Sich-Ergeben und willentlicher Teilnahme? Usw.

Diese Diskussion ist durch die Entdeckung und Deutung von Quellen aus dem Jahre 1941 zuletzt immer intensiver geführt worden: Die Forschung ergab, dass es Personen mit „mennonitischen Namen" gab, die sich passiv und aktiv am Mord an sog. „Nicht-Ariern", besonders an Juden beteiligten. E. J. Wiens kommt mit dem Roman genau zur richtigen Zeit. Er erzählt die tragische Geschichte mit Mitgefühl und Verständnis für die Protagonisten; er vermag es, durch ihre Augen zu sehen. Das ist eine beachtliche Leistung. Wiens schreibt mit einem fein-

sinnigen Gefühl für Ironie und innere Widersprüche ohne die moralische Leidenschaft aufzugeben.

Wie gelingt dies dem Autor? Seine Lösung liegt in einem Briefroman, der aus langen Briefen des Peter Enns an dessen Kindheitsfreund Antoine besteht. Enns ist der Hauptprotagonist, nicht heroisch, aber glaubhaft, weil er es zurückweist, seine Kompromisse rational zu erklären, und jeden Preis aus Loyalität für die ihm verbundenen Personen in Kauf nimmt. Enns schreibt als alter Mann, der mittlerweile in Winnipeg, Kanada, lebt und im Zusammenhang mit einem Urteil, dass gegen ihn 1991 wegen Kollaboration mit dem Nazi-Regime in der Ukraine während des Zweiten Weltkriegs angestrengt wurde, sein Leben Revue passieren lässt, dessen gordischer Knoten die Vorwürfe gegen ihn sind.

Peter Enns wurde 1926 in eine mennonitische Familie in der Molotschna-Kolonie in der Ukraine geboren. Antoine ist hingegen der Sohn einer deutschen Mutter und eines russischen Adeligen, der als Findelkind vor der Tür der Familie Enns abgelegt wurde (S. 62). Er war zwar fünf Jahre älter als Peter, aber die beiden wurden schnell unzertrennliche Freunde. Bereits in einem der ersten Briefe schreibt Peter: „Du hast mich in all den kommenden Jahren verfolgt, du hast mich in einen Zauberbann gezogen ...“ (S. 6). Peters Reminiszenzen beginnen mit den gemeinsamen Kindheitsjahren, aber im Lauf des Romans lässt der Protagonist nicht zu unterdrückende Aspekte seines Lebens bis in die Gegenwart einfließen. Sie werfen einen Schatten auf die Details einer Handlung voraus, die sich im Lauf des Narratives entwickelt. Ein weiterer Teil der Fiktion ist Seymour, der jüdisch-rumänische Nachbar Peters im Winnipeg der 1980er Jahre. Enns versucht ihm mit beißender Selbstironie zu erklären, wer Mennoniten sind (z. B. S. 86–96).

Durch die Augen eines Jungen sehen wir das Leben in der ländlichen Ukraine in den frühen 1930er Jahren im verräterischen Griff der neuen Sowjetmacht und der Verfolgung der sog. Kulaken. Beide Jungen haben sozusagen „Schutzengel“ in dieser immer chaotischeren Welt. Tante Greta und Onkel Knalz wachen über Peter und Mary Gordon über Antoine. Gordon ist eine geheimnisvolle Gestalt, die ihre Verbindungen zu Russen und Deutsch nutzt, um Antoine zu schützen. Die drei „Schutzengel“ verschwinden in der Erzählung immer wieder, um später erneut aufzutauchen.

Dann folgt die deutsche Invasion der Sowjetunion 1941. Der Autor macht keinen Hehl daraus, wie der Überfall bei den Mennoniten in der Ukraine aufgenommen wurde: „... wenige bezweifelten, dass die

deutsche Invasion dem Kommunismus ein Ende setzen würde ..." (S. 122). Peter freundet sich mit einem deutschen Offizier an, mit dem er in einer Art Prozession in sein Dorf einzieht (S. 131). Nach einigen ersten Begegnungen mit den „anderen Deutschsprachigen" setzt eine rasche Anbiederung an das neue Regime ein, dessen grässlichster Aspekt die Entdeckung durch die Dorfbewohner ist, dass die Invasoren einen Massenmord an Juden begehen. Bald ist es nicht mehr zurückzuweisen, dass Männer mit „mennonitischem Namen" an den Erschießungen beteiligt sind. Nach zwei Jahren fliehen die Nazis aus der Ukraine. Zehntausende ethnischer Deutscher folgen im Schlepptau. Als sie in Posen ankommen, stoßen sie auf neue moralische Abgründe, unter anderem dass sie Höfe von enteigneten Polen übernehmen können (S. 172 ff.). Enns wird Mitglied der Waffen-SS, um der harscheren Grundausbildung bei der Wehrmacht zu entgehen (S. 178). Seiner darüber entsetzten Mutter antwortet er: „Wir wollen, dass Deutsche die Kommunisten töten, aber gleichzeitig wollen wir unsere Hände sauber halten? Das ist schiere Scheinheiligkeit." (S. 179).

Nach der Kapitulation Deutschlands im Mai 1945 schließt sich Enns den Massen vertriebener Deutscher in Richtung Berlin an. In einer amerikanischen Kaserne findet er als Tellerwäscher Aufnahme. Unter den von den Amerikanern geduldeten Flüchtlingen auf der Militärbasis entdeckt Enns Antoine (S. 201) Ungeachtet dessen sind die Nachkriegsjahre eine Zeit der Enttäuschungen, des Verrats und verzweifelter Versuche, der Repatriierung in die Sowjetunion zu entgehen. Ennsens Mutter wird aufgegriffen und deportiert; Antoine verschwindet spurlos. Mit Müh und Not findet Enns seinen Weg durch die sowjetische Besatzungszone und besteigt zusammen mit anderen Flüchtlingen ein Schiff nach Paraguay. Er heiratet dort Helena. Sieben Jahre später wandert das Paar nach Kanada aus und lässt sich in Winnipeg nieder. Enns geht einer Laufbahn als Lehrer nach. Sein Leben bricht ein letztes Mal zusammen, als die kanadische Regierung ihn der Beteiligung am Massenmord an den Juden im Zweiten Weltkrieg anklagt. In seinem Kopf spinnt sich Enns zwar leidenschaftliche Argumentation gegen die Anschuldigungen zusammen (z. B., S. 300–310), aber bezweifelt dann selbst deren Wirksamkeit. Am Ende plädiert Enns für „schuldig", ein Mitglied der Wehrmacht und an dem Mord von Zivilisten beteiligt gewesen zu sein, wobei er mildernde Umstände gar nicht erst ins Feld führt, weil seine Richter – und auch Anwälte und Nachbarn – diese bereits verworfen haben.

Dieses Klageepos ist viele Male wiedererzählt worden. Schriftsteller derjenigen Generation, die den Untergang ihrer Heimatwelt und ihres Lebensstils erlebt haben, schrieben aus der Rohheit ihrer Erlebnisse heraus. Sie waren oft von der Erkenntnis von Wahrheiten gehindert waren, die zu entsetzlich waren, um sie in Worte fassen zu können. Die schrecklichste Wahrheit war die unwillentliche und willentliche Kollaboration mit dem Naziregime. Der herausragende Charakter dieser Nacherzählung des Epos liegt in verschiedenen Aspekten begründet, wie Wiens schreibt. Einer davon ist, dass er der Generation nach den Akteuren in seinem Buch entstammt, zu denen er aber immer noch eine intime Bindung hat. Es ist offenkundig, dass Wiens' Leben untrennbar mit dem Leben der Akteure verbunden ist. Als Romancier steht er in kritischer Distanz zu seiner Handlung, doch ist er kein Voyeur. Wiens ist der Verbündete seiner Charaktere, der ihnen zur Hilfe eilt, wenn sie nicht wissen, wie mit den Dilemmata und Widersprüchen in ihrem Leben umzugehen ist. Im Namen der anderen Kolonisten fragt Enns, nachdem die Deutschen das Gebiet erobert haben: „Haben wir also kollaboriert? Verdammt nochmal, ja, wir haben kollaboriert!" (S. 138). Was eine spätere Generation als Kollaboration bezeichnet, galt den Zeitgenossen als gerechte Wiederherstellung der vorsowjetischen Ordnung.

Der Autor wirkt nie herablassend. Auch ergibt er sich nicht in Zynismus. Der religiöse Faden, der das Buch durchzieht, entbehrt der Sentimentalität und des Klischees. So gibt es beispielsweise die Schilderung einer heiligen Kommunion, die zum ersten Mal seit 20 Jahren zelebriert wird (S.145). Das Narrativ beschreibt tiefgründig den Glauben derjenigen, die niemanden mehr haben außer Gott. Verängstigten und Betrogenen wird vergeben, und sie vergeben anderen. Wenn es einen tragischen Helden in dem Roman gibt, so ist es Peters Onkel Knalz, der weder den Sowjets noch den Nazis treu sein will. An Wendepunkten offenbart sich die rettende Gnade in der Weisheit, dem Anstand und dem Mut dieses Mannes (S. 248-262).

In der Prosa von Wiens liegt eine bemerkenswerte Verbindung von Härte und Milde. Die Geschichte, die er zu erzählen sucht, kann nicht ohne diese beiden erzählt werden. Beide Realitäten werden mit Leidenschaft beschrieben. Die Ideen, die den Narrativ des Autors vorantreiben, haben genug Spannweite, um eine ebenso allgemeine wie besondere Geschichte zu erzählen. Seine deskriptive Stärke bei der Beschreibung der Bühne schafft Charaktere, die zu Milionen von sowjetischen Bürgern passen, die unter Stalin lebten. Doch haben sie auch eine besondere religiöse und pazifistische Identität.

Beim Eindringen in den Text ergaben sich für mich etliche Fragen. Hat der Autor in der Konzeption von Antoine, der Pfeilerfigur des Romans, das Unmögliche versucht? Antoine bleibt schwer zu fassen. Der Leser kennt ihn nur vom Hörensagen, d. h. wir wissen von Antoines Existenz, aber wir „kennen" ihn nicht wirklich wie die anderen Charaktere. Diese Frage kam mir vor allem in den Sinn, als ich die beiden „Berliner" Kapitel las – das erste spielt unmittelbar nach dem Krieg, das zweite im Jahre 1975. Ist der letzte Teil des Buchs, in dem Enns sein Urteil erwartet, in seiner Beschreibung von seinem Dialog mit Seymour und einem seiner Kinder etwas zu dünn, wenn man die moralische und literarische Tiefe, mit der diese Themen weiter oben im Buch behandelt werden, in Rechnung stellt? Oder war es die Absicht des Autors, den Leser wissen zu lassen, dass alles, was über die moralischen Ambiguitäten und Widersprüche seiner Protagonisten gesagt werden kann, bereits ausgedrückt wurde? Was ist die Wirkung der häufigen Verwendung hochdeutscher und niederdeutscher Sätze? Sie verleihen dem Dialog zwar Farbe und Kontur, aber sie distanzieren vom Narrativ auch diejenigen, die diese Sprachen nicht beherrschen.

To Antoine ist ein herausragender und passender Beitrag zur momentan wütenden Diskussion über die mennonitische Kollaboration mit dem Bösen. Die literarische Wirkungsmacht des Romans erweckt eine untergegangene Welt zu Leben. Die beredte Prosa, die Lebhaftigkeit der Charakterisierungen und die moralische Tiefe lassen den Roman überzeugen. Die Hommage des Autors an die einfachen Leute, die gegen alle Widerstände durchhalten, ist weder sentimental noch simplizistisch. Mit Blick auf die moralische Tiefe begibt sich Wiens in Gewässer, die andere scheuen würden. In glaubwürdiger Spannung hält er die Rohheit des Bösen, die moralischen Widersprüche, die in dessen Angesicht erwachsen, ebenso vor Augen wie das Durchhaltevermögen der Liebe und Loyalität unter unwahrscheinlichen Bedingungen.

John D. Rempel

Buchanzeigen

Joachim Bahlcke, Jiří Just, Martin Rothkegel (Hg.): Konfessionelle Geschichtsschreibung im Umfeld der Böhmischen Brüder (1500-1800). Traditionen – Akteure – Praktiken. Harassowitz, Wiesbaden 2022 (Jabloniana, 11). 668 Seiten, zahlr. Abb. ISBN: 978-3-447-11709-8.

Geschichte, so heißt es, wird von den Siegern geschrieben. Eine am Staatskirchentum als vermeintlicher Normalgestalt der christlichen Religion orientierte etatistische Sicht bestimmt bis in die Gegenwart hinein die Wahrnehmung der europäischen Christentumsgeschichte. Eine entgegengesetzte Perspektive, wonach diejenigen Kirchen, die ihren Wahrheitsanspruch mit Gewalt durchsetzten, gerade nicht wahre Kirche sein können und die Wahrheit stets auf der Seite der um ihres Glaubens willen Verfolgten zu verorten sei, kennzeichnete dagegen die Geschichtsschreibung der konfessionellen Minderheitsgemeinschaften der Frühen Neuzeit. Die in dem Sammelband enthaltenen zwanzig Beiträge deutscher, tschechischer, ungarischer und polnischer Forscherinnen und Forscher gehen auf eine interdisziplinäre und internationale Tagung der „Deutsch-tschechischen Kommission zur Herausgabe der Acta Unitatis Fratrum“ zurück, die im April 2018 in Prag stattfand. Neben den Acta Unitatis Fratrum und anderen historiographischen Werken der Böhmischen Brüder werden Geschichtskonzeptionen, Entstehungsbedingungen, Wirkungsabsicht und Überlieferung von Chroniken und Märtyrerbüchern der Hutterischen Brüder, der polnischen und siebenbürgischen Antitrinitarier, der polnischen Reformierten und der jüdischen Minderheit untersucht. Der Beitrag „Die Chroniken der Gemeinde Gottes in Mähren. Historiographie und Martyrologie bei den Hutterischen Brüdern im 16. und frühen 17. Jahrhundert“ von Martin Rothkegel ist Gary Waltner, dem langjährigen Leiter der Mennonitischen Forschungsstelle Weierhof, gewidmet.

MGBl

Valentin Krautwald: In evangelium Matthaei annotata. Vorlesung über das Matthäusevangelium (1530), eingeleitet und herausgegeben von Martin Rothkegel. Koerner, Baden-Baden 2022 (Corpus Schwenckfeldianorum, Supplement, I; Bibliotheca

dissidentium, scripta et studia, 10). 392 Seiten, zwei Abb. ISBN: 978-3-87320-876-6.

Die Beschäftigung mit historischer Bibelexegese ist voraussetzungsreich und arbeitsaufwendig und wird daher im akademischen Unterricht und in der Gemeindepraxis häufig vernachlässigt. Für eine breitere Leserschaft wurde der faszinierende Reichtum der exegetischen Traditionen des Christentums in den letzten Jahrzehnten durch großangelegte Reihenwerke in englischer Sprache erschlossen. Erwähnt seien der *Ancient Christian Commentary on Scripture* (29 Bde., 1998–2010) oder der *Reformation Commentary on Scripture* (11 Bde., 2011–2017). Ein *Radical Reformation Commentary on Scripture*, der auch nonkonformistische Traditionen wie das Täufertum, den Antitrinitarismus oder das Schwenckfeldertum heranzieht, ist noch lange nicht in Sicht, da dafür bislang die Voraussetzungen fehlen. Nur ein Bruchteil der überwiegend handschriftlich überlieferten exegetischen Schriften der „radikalen" Strömungen des evangelischen Christentums ist wissenschaftlich untersucht oder ediert worden. Ein besonders umfangreiches und gelehrtes Corpus von exegetischen Schriften aus den Jahren 1527 bis 1530 liegt von Valentin Krautwald (gest. 1545) vor, dem theologischen Ideengeber der nach Caspar Schwenckfeld (1489–1561) benannten Bewegung und entschiedenen Gegner der Kindertaufe. Als erster Band eines auf drei Bände angelegten Supplements zum *Corpus Schwenckfeldianorum* ist nun die kritische Edition einer bislang völlig unbekannten Vorlesung Krautwalds über das Matthäusevangelium erschienen. Die durch eine Einleitung, eine deutsche Zusammenfassung, einen umfangreichen Anmerkungsapparat und mehrere Register erschlossene Textausgabe wurde 2021 von der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen als Habilitationsschrift angenommen.

MGBl

Jahrbuch 2021 für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay, hg. vom Verein für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay, Schriftleitung Uwe Friesen (E-Mail: mennonitica@gmail.com; Internet: www.mennonitica.org).

Mit zahlreichen Beiträgen zur Vorbereitung des Täufergedenkens 2025 ist das *Jahrbuch für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay* im September 2021 erschienen. Besonders hinzuweisen ist auf die Reflexionen zu den Ursprüngen der Täufer, die John D. Roth, der nordamerikanische Herausgeber von *Mennonite Quarterly Review,* beigesteuert hat:

problemorientiert und selbstkritisch, ökumenisch offen. Eine Brücke zur Erforschung der Anfänge des Täufertums, wie sie in Deutschland von Heinold Fast und Hans-Jürgen Goertz vorgelegt wurde, hat Oliver Duerksen, Dozent am Institut für Lehrerbildung in Filadelfia, Paraguay, geschlagen und angeregt, darüber nachzudenken, „was eine bewusste Glaubenstaufe" auch für die Mennoniten in Paraguay bedeuten könnte. Die Mennonitengemeinden in Paraguay, die zwischen Glauben und Tradition nach ihrer eigenen Identität suchen, werden von Rodger Toews, seit 2016 Leiter des Colegio Paratodo in Menno, Paraguay, dargestellt. Ansonsten enthält dieses Heft einige interessante Stimmen zur Frage „Warum ich Mennonit(isch) bin" und im kulturellen Teil kurze Beiträge zur Einwanderung der Mennoniten in Paraguay 1921, zum *Hospital Mennonita Km 81* sowie einen Nachruf auf den kürzlich verstorbenen Dr. Alfred Neufeld, der die „Universidad Evangélica del Paraguay" mitaufgebaut hatte und zwölf Jahre lang Dekan der theologischen Fakultät war.

MGBl

Erwin Wittenberg und Manuel Janz: Die Mennonitengemeinde im nördlichen Ostpreußen. Geschichte und Genealogie 1711–1944. Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins, Weierhof 2022, 208 Seiten, Hardcover, ISBN: 978-3-921881-32-3

Mit diesem Buch erschließen die beiden Autoren die Geschichte der Mennoniten in „Preußisch-Litauen", dem Gebiet rund um die Memel im heutigen Russland bzw. Litauen, zwischen 1711 und 1944. Das sorgfältig recherchierte Werk verdeutlicht Entstehung und Entwicklung der ostpreußischen Mennoniten, ihre familiären Verbindungen und ihre Wanderungsbewegungen. Bislang unveröffentlichte Quellentexte, Kirchenbuchauszüge und Namensregister eröffnen vielfältige Ansatzpunkte für die Familienforschung. Astrid von Schlachta, die Vorsitzende des Mennonitischen Geschichtsvereins, schreibt über die Publikation: „Die Gemeinden im Nordosten (…) haben ihre reiche Geschichte (…), ihr eigenes Selbstbewusstsein, mit mündigen und kritischen Gemeindegliedern. Dies herauszustellen und aufzuarbeiten, ist das Ziel der vorliegenden Publikation. Möge sie gewinnbringend sein für all jene, die sich der Vergangenheit mennonitischen Lebens in Preußisch-Litauen annähern wollen – ob auf den Spuren der Familienforschung, der sozialen Geschichte, der konfessionellen Entwicklung oder aus Interesse an einer fernen, aber äußerst spannenden Welt."

MGBl

Berichte und Hinweise

Wissenschaftliche Tagung zu Täufertum und Radikaler Reformation

Vom 28. bis 31. Oktober 2021 fand in San Diego, Kalifornien, wieder eine wissenschaftliche Konferenz für die Geschichte des 16. Jahrhunderts statt (Sixteenth Century Studies Conference). Die Konferenz umfasste 143 Sitzungen, verteilt auf vier Tage. Die Referentinnen und Referenten vertraten eine Vielzahl von Fächern, darunter Geschichte, Theologie, Literatur und Kunstgeschichte. Die meisten waren persönlich anwesend, einige Referenten von außerhalb der Vereinigten Staaten präsentierten ihre Vorträge per Zoom. Zwei Sitzungen waren dem Täufertum und der Radikalen Reformation gewidmet, beide organisiert von Geoffrey Dipple von der University of Alberta.

Die erste Sitzung trug den Titel: „Voices from the Edge: Implications of Research on the Periphery for our Understanding of the Radical Reformation" (Stimmen vom Rand: Implikationen der Peripherieforschung für unser Verständnis der Radikalen Reformation). Die Beiträge in dieser Sitzung untersuchten die Auswirkungen der jüngsten Quellenforschung in den tschechischen und slowakischen Archiven, insbesondere von Martin Rothkegel, auf die Erforschung des Täufertums und der Radikalen Reformation.

James Stayer, Queen's University, Kingston, Kanada, zeichnete einen Prozess innerhalb der Geschichte des Täufertums im 16. Jahrhundert nach, der in Mähren im Gefolge des Stäbler-Schwertler-Schismas von 1528 begonnen hatte und der den Grundstein für die Gründung späterer täuferischer „Bruderschaften" als „Mini-Konfessionen" legte. Vor 1528, insbesondere unter Balthasar Hubmaier, hatte es Bemühungen gegeben, täuferische „Kirchen" zu schaffen, die mit lutherischen und reformierten vergleichbar waren. Auch waren vor 1528 täuferische Wortführer, die sich zur Glaubenstaufe bekannten, bereit, trotz ernsthafter Lehrunterschiede in anderen Fragen zusammenzuarbeiten.

David Neufeld, Conrad Grebel College, University of Waterloo, Kanada, untersuchte die Auswirkungen dieser Gruppenbildung für unser Verständnis des Schweizer Täufertums. Martin Rothkegel hatte in provokanter Weise behauptet, dass die Bezeichnung „Schweizer Brüder" einem organisierten, im Untergrund agierenden Netzwerk von Kirchen gegeben wurde, das nur zufällige Verbindungen zur Schweizerischen

Eidgenossenschaft und zu frühen theologischen Positionen und Texten des Schweizer Täufertums gehabt habe. Als Antwort darauf argumentierte Neufeld, dass der konstruktivste Rahmen, um diese Debatte voranzutreiben, darin bestehe, die Schweizer Brüder als eine transregionale religiöse Volkskultur zu begreifen, mit unterschiedlichen Überzeugungen und Haltungen und Grenzen, die durch Autoritäts- und Kommunikationsstrukturen gezogen werden.

Geoffrey Dipple konzentrierte sich auf die Frage, was uns die mährische und schlesische Erfahrung über das Phänomen des spiritualistischen Täufertums sagen kann. Er kam zu dem Schluss, dass die Identifizierung von eindeutig spiritualistischen Täufern zwar irreführend sein kann, dass aber die Beschreibung von Einzelpersonen als spiritualisierende Täufer, die irgendwo auf einem Spektrum zwischen dem archetypischen, separatistisch-biblizistischen Täufertum und dem radikalen Spiritualismus liegen, immer noch wertvoll ist.

Die zweite von Dipple organisierte Sitzung trug den Titel „The Radical Message in its Medieval Context" („Die radikale Botschaft in ihrem mittelalterlichen Kontext"). Die Beiträge in dieser Sitzung untersuchten entscheidende Elemente dessen, was oft als Manifestationen des religiösen Radikalismus in den frühen Jahren der deutschen Reformation angesehen wurde, und trugen so zu unserem Verständnis darüber bei, wie diese reformatorische Botschaft in verschiedenen Kontexten aufgenommen wurde. Die jüdisch-christlichen Beziehungen in der Reformationszeit wurden allzu oft aus der Perspektive der antijüdischen Polemik und Apologetik der Zeit beschrieben. In jüngerer Zeit hat die Forschung, insbesondere zum Täufertum, die Versuche hervorgehoben, Verbindungen zwischen abweichenden christlichen und jüdischen Gemeinschaften aufzuzeigen. Roy Vice von der Wright State University in Ohio nahm uns mit in die gelebte Erfahrung der Interaktionen zwischen jüdischen Pfandleihern und ihren christlichen Nachbarn zur Zeit des deutschen Bauernkriegs, und das alles im Schatten virulenter antisemitischer Hetzreden radikaler Prediger. Dabei machte er deutlich, dass die Beziehungen viel komplizierter waren, als oft angenommen wird. Christopher Martinuzzi von der De Paul University in Chicago wiederum konzentrierte sich auf die Versuche, die Anwendung von Gewalt und die Verfolgung religiöser Heterodoxie in der frühen Reformation zu rechtfertigen, sowie auf die Herausbildung einer Opfertheologie bei Persönlichkeiten wie Thomas Müntzer und Konrad Grebel. Er wies die Annahme zurück, dass diese Opfertheologie von Anfang an ein zentraler Bestandteil der Theologie Müntzers und der frühen Schweizer

Täufer war, und argumentierte, dass sie sich aus der Erfahrung der Verfolgung entwickelte, die Radikale wie Felix Mantz und Michael Sattler in den frühen Jahren der Reformation erlitten.

Darüber hinaus waren einzelne Beiträge in mehreren anderen Sitzungen von potenziellem Wert für diejenigen, die sich für die Geschichte des frühen Täufertums und der Radikalen Reformation interessieren. Jacob Randolph von der Baylor University untersuchte den Gebrauch von königlichen und adligen Titeln im täuferischen Münster als ein Mittel, um die Unterstützung für das Regime zu stärken. Stephen Burnett von der University of Nebraska untersuchte Luthers polemischen Gebrauch der Geschichte in „Von den Juden und ihren Lügen". Erin Lambert von der University of Virginia hielt einen Vortrag mit dem Titel: „Written in Stone: The Archaeology of Anabaptist Devotion" („In Stein gemeißelt: Die Archäologie der täuferischen Frömmigkeit") und Alyssa Evans vom Princeton Theological Seminary hielt einen Vortrag mit dem Titel: „Karlstadts antischolastischer Augustinus". Jessica Lowe von der University of the South schließlich referierte zum Thema „Mennonites, Jews, and Paying for Protection: Debating Identity in Sixteenth-Century Europe" („Mennoniten, Juden und die Zahlung von Schutzgeldern: Identitätsdebatten im Europa des 16. Jahrhunderts") und verglich dabei die Kontexte und Verfahren zur Erhebung von Schutzgeld von mennonitischen und jüdischen Gemeinden.

Geoffrey Dipple

Internationale wissenschaftliche Tagung zum Frankenthaler Religionsgespräch von 1571

Im Jahr 1571 fand in Frankenthal (Pfalz) auf Initiative Kurfürst Friedrichs III. ein Religionsgespräch zwischen Reformierten und Täufern statt, das als eine der wichtigsten religionspolitischen Maßnahmen in der reformierten Kurpfalz gilt. Das 450jährige Jubiläum dieses Ereignisses war Anlass für eine von der Stadt Frankenthal (Pfalz) ausgerichtete, internationale wissenschaftliche Tagung am 18. und 19. November 2021, die vom Erkenbert-Museum Frankenthal und dem Stadtarchiv Frankenthal in Zusammenarbeit mit dem Frankenthaler Altertumsverein e.V., dem Mennonitischen Geschichtsverein e.V. und dem Verein für Pfälzische Kirchengeschichte e.V. organisiert wurde. Dank moderner Technik, die das Zuschalten von Referentinnen und Referenten aus dem Ausland per Video und die Übertragung der gesamten Tagung per

Livestream ermöglichte, konnte die Veranstaltung trotz der durch die Corona-Pandemie bedingten Einschränkungen erfolgreich stattfinden.

Eröffnet wurde die Tagung von Oberbürgermeister Martin Hebich, der in seiner Rede auf die Bedeutung des Religionsgesprächs für das Selbstverständnis Frankenthals einging, das sich nicht zuletzt aufgrund seiner Geschichte seit dem 16. Jahrhundert heute als weltoffene Stadt verstehe, in der die Themen Integration und interreligiöser Dialog einen hohen Stellenwert besäßen. Hebich warnte allerdings gleichzeitig vor einem vorschnellen und unkritischen Bezug auf die Stadtgeschichte im Rahmen aktueller Debatten.

Das Tagungsprogramm beleuchtete das Religionsgespräch vor allem unter drei Aspekten. Die erste Sektion analysierte mit den Beiträgen von Prof. em. Dr. Eike Wolgast, Heidelberg, und Prof. Dr. Christoph Strohm, Heidelberg, die zeitgenössische kurpfälzische Kirchenpolitik zwischen Kirchenzuchtstreit und Antitrinitarimus und zeigte damit die Rahmenbedingungen und Voraussetzungen des Religionsgesprächs auf, bei dem von kurpfälzischer Seite – wie insbesondere das Auftreten des Heidelberger Hofpredigers Petrus Dathenus gegenüber den Täufern in Frankenthal belegt – handfeste konfessions- und territorialpolitische Interessen eines frühneuzeitlichen Landesherrn im Zentrum standen. Der geplante Beitrag von Prof. Dr. Hiram Kümper, Mannheim, der Frankenthal als „Ort des Geschehens" in den Blick nehmen und dabei aufzeigen sollte, inwieweit in Frankenthal bereits sechs Jahre vor der offiziellen Verleihung der Stadtrechte durch Kurfürst Friedrich III. im Jahre 1577 durchaus von städtischen Institutionen und städtischer Infrastruktur gesprochen werden kann, musste krankheitsbedingt leider ausfallen.

In der zweiten Sektion standen mit den Referaten von Prof. Dr. Erik A. de Boer, Kampen (NL), Prof. Dr. Martin Rothkegel, Elstal, Prof. Dr. Günter Frank, Bretten und Karlsruhe, PD Dr. Astrid von Schlachta, Regensburg/Weierhof, und PD Dr. Päivi Räisänen-Schröder, Helsinki (FIN), die täuferischen Teilnehmer des Religionsgesprächs im Mittelpunkt, die, wie in den Ausführungen der Referentinnen und Referenten deutlich wurde, dem Kurpfälzer Wortführer Dathenus, obwohl ihnen eine vergleichbare theologische Ausbildung fehlte, erstaunlich selbstbewusst gegenübertraten. Eine wesentliche Quelle, die im Rahmen der Tagungsbeiträge erstmals intensiv ausgewertet wurde, stellt das zeitnah erschienene, über 700 Seiten umfassende Protokoll des Religionsgesprächs dar. Entstehungsabsicht und Zielgruppe dieses zeitgenössischen Protokollbands wurden in der anschließenden Diskussion intensiv

erörtert und unter anderem die Frage aufgeworfen, ob es als „Hilfestellung“ für künftige Disputationen zwischen Täufern und Reformierten andernorts dienen sollte.

Abgerundet wurden die Beiträge der ersten beiden Sektionen – umrahmt von Musik aus dem 16. Jahrhundert, die die Musikschule Frankenthal darbot – durch einen öffentlichen Abendvortrag von Prof. Dr. Irene Dingel, Mainz, der mit der Frage „Konsens oder Abgrenzung? Das Frankenthaler Religionsgespräch im Kontext der frühneuzeitlichen Religionsgespräche“ zugleich bereits auf den zweiten Tag des Symposiums vorauswies.

Am 19. November wurde in der dritten und letzten Sektion die Einbettung des Frankenthaler Religionsgesprächs in den Zusammenhang anderer Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts versucht. Konkret wurden Vergleiche zum obrigkeitlichen Umgang mit dem Täufertum in Hessen (Dr. Stephen E. Buckwalter, Heidelberg, und Dr. Ellen Yutzy Glebe, Kassel) sowie mit dem Emder Religionsgespräch von 1578 (Dr. Klaas-Dieter Voß, Pogum) und den Streitgesprächen zwischen Marten Micron und Menno Simons in Wismar 1554 (Dr. Tobias Schreiber, Thalfang) gezogen. Den Abschluss der Tagung bildete der Beitrag von Dr. Armin Torggler, Brixen (I), der per Video zugeschaltet war: „Kein Religionsgespräch möglich? Zur Situation der Katholiken, Lutheraner und Täufer im historischen Tirol“.

Trotz der Tatsache, dass keiner der Beiträge die im Vorfeld der Tagung von den Organisatorinnen und Organisatoren ebenfalls aufgeworfene Frage nach dem Nachhall der in Frankenthal sichtbar gewordenen konfessionellen Auseinandersetzungen in späterer Zeit aufgriff und sich mit der Rezeptionsgeschichte des Frankenthaler Religionsgesprächs befasste, kann von einer abgerundeten, ertragreichen Veranstaltung gesprochen werden. Mit der Analyse der in dem Religionsgespräch verhandelten theologischen Streitfragen, der kritischen Untersuchung der Zielsetzungen der damaligen Gesprächspartner und der Einordnung des Gesprächs in den Zusammenhang anderer frühneuzeitlicher Religionsgespräche konnte eine Forschungslücke geschlossen werden. Das Frankenthaler Religionsgespräch, so wurde deutlich, hatte, obwohl es ohne Ergebnis blieb, eine überregionale Wirkung auf den obrigkeitlichen Umgang mit freikirchlichen Gruppierungen im 16. Jahrhundert. Die Tagung sowie der geplante Tagungsband leisten damit einen Beitrag zur aktuellen Forschung, die seit dem Reformationsgedenkjahr 2017 vermehrt auch konfessionelle Gruppierun-

gen außerhalb der beiden großen Konfessionen in den Blick nimmt. Hatte Martin Schmidt anlässlich des 400-jährigen Jubiläums des Frankenthaler Religionsgesprächs noch von einem „vergessenen Jubiläum" gesprochen, kann diese Aussage seit 2021 erfreulicherweise als überholt gelten: Das Frankenthaler Religionsgespräch gilt in Zukunft nicht mehr nur als Meilenstein der Frankenthaler Stadtgeschichte, sondern hat endlich die gebührende Beachtung in der internationalen historischen und theologischen Forschung gefunden.

Dr. Maria Lucia Weigel (Erkenbert-Museum, Frankenthal) /
Dr. Dörte Kaufmann (Stadtarchiv Frankenthal)

Mennonitische Familienforschung per Zoom

Jeden ersten Montag im Monat treffen sich etwa 20 bis 40 an mennonitischer Geschichte und Familienforschung interessierte Personen über die Videokonferenz-Plattform Zoom, um Vorträge verschiedener Referentinnen und Referenten zu hören und sich auszutauschen. Verantwortlich sind Astrid von Schlachta, Elisabeth Kludas und Renate Guth.

In den zurückliegenden Monaten referierte z.B. der Historiker Roland Paul über die Täufer und Mennoniten im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken. Hartmut Glück erzählte von der Wanderungs-Geschichte seiner Familie vom Emmental in den Kraichgau, an den Bodensee, in die Schweiz und zurück in den Kraichgau. Gary Waltner berichtete von seinem hutterischen Großvater Waldner und seiner amischen Großmutter, die aus Wolhynien stammte. Rosalind Beiler, Historikerin aus Pennsylvania, USA, und Nachfahrin von Nikolaus Stolzfuß, referierte zum Stammvater dieser großen amisch-mennonitischen Stolzfuß-Familie in den USA. Der mennonitische Agrarreformer David Möllinger stand im Mittelpunkt der Vorträge von Elisabeth Kludas und Iris Merkel. Erwin Wittenberg, Nachkomme der preußisch-litauischen Mennonitenfamilie Ewert aus dem Memelland, berichtete über die bewegte Geschichte einer bisher kaum erforschten Mennonitengemeinde weit im Nordosten. Über die Erbkrankheit Zöliakie in Mennoniten-Gemeinschaften in Brasilien informierte die Biologin Angelica Boldt von der Universidade Federal do Paranà, Brasilien**.** Sibylla Hege-Bettac erzählte anschaulich von der Geschichte des Messerschwanderhofes und der Mennonitenfamilie Rubel.

Zugangsdaten: Meeting-ID: 925 5749 8265**,** Kenncode: 520399

MGBl

Detmolder Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte feiert 25jähriges Jubiläum

Im letzten Jahr konnte das Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte sein 25-jähriges Bestehen feiern. Das Museum bildet die zentrale Institution für die Auseinandersetzung mit historischen Hintergründen und kulturellen Besonderheiten der Deutschen aus Russland und ist die bundesweit erste und einzige Einrichtung mit dieser Aufgabe. Es möchte einen gesellschaftlichen Diskurs über Heimat und Fremde, Zugehörigkeit und Ausgrenzung, Migration und Partizipation führen.

Die Gründung des Museums im Jahr 1996 geht zurück auf eine Initiative von Otto Hertel. Als Gymnasiallehrer und Teil einer Elterninitiative, die die Gründung einer christlichen Privatschule in Lippe beabsichtigte, war er damals beauftragt, Gespräche mit den Behörden und gesellschaftlichen Verantwortungsträgern zu führen. In diesen Gesprächen stieß er auf viel Unwissen. Auch unter den Russlanddeutschen selbst fehlte Wissen über die eigene Herkunft und Identität. Daraufhin ließ Hertel Infotafeln erstellen, die gemeinsam mit Exponaten und Kunstobjekten von Jakob Wedel bald zum ersten Dauerinventar des frühen Museums wurden.

Was zunächst als eine kleine Sammlung von Plakaten und Objekten begann, die in einem Raum der Detmolder August-Hermann-Francke-Schule ausgestellt wurden, bekam 2011, als ein neues Schulgebäude errichtet wurde, neue und großzügige Räumlichkeiten. Die Historikerin Dr. Katharina Neufeld, ehemalige und erste Direktorin des Museums, beteiligte sich von Anfang an beim Aufbau der Sammlungen und trug entscheidend zur Professionalisierung der Arbeit bei. Sie trieb die Hauptaufgaben des Museums, nämlich das Sammeln, Bewahren, Forschen und Vermitteln des Wissens über Russlanddeutsche, entscheidend voran.

Kornelius Ens, aktueller Museumsdirektor, erklärt, dass das Museum zurzeit das einzige Museum sei, das für Russlanddeutsche einen strukturhistorischen Zugang zu ihrer eigenen Geschichte biete. „Hier kann man seine eigene Story als Russlanddeutscher finden und eigene Fragen stellen." Es sei eine Form stalinistischer Diktatur, dass die eigene Geschichte und Identität verschüttet und geraubt worden sei. Durch das Museum können diese zurückerlangt und neue Würde darin gefunden werden, dass man Teil eines globalen Geschehens sei. Auch die individuellen Diktaturerfahrungen würden hier dargestellt und validiert.

Inzwischen sind neue Themen wie Migration und Forschung zur Museumsarbeit hinzugekommen. Früher arbeiteten die Mitarbeiter ehrenamtlich, seit 2016 wird das Museum von der Bundesregierung wie seit 2021 auch vom Land Nordrhein-Westfalen gefördert.

Armin Laschet, Ministerpräsident vom Nordrhein-Westfalen a.D., gratulierte dem Museum und führte aus: „Sie alle haben Ihren Anteil an diesem wichtigen, historischen Ort. Geschichte zugänglich und verständlich zu machen, das ist kein leichtes Unterfangen. Doch es gelingt, wenn wir Menschen bereit sind, uns auf Geschichte und auf Geschichten einzulassen, ohne Vorurteile, aber auch ohne Scheu." Weiter sagte er: „Die Geschichte der Deutschen in Russland reicht über Jahrhunderte. Über viele Generationen haben Deutsche dieses großartige Land geprägt und mitgestaltet – politisch, kulturell, wirtschaftlich." Russland und Deutschland verbinde mehr, als uns manchmal bewusst sei, schlussfolgert Laschet. Angesichts der Herausforderungen, die zwischen unseren Nationen heute unübersehbar bestünden, sei diese historische Gemeinsamkeit von unschätzbarem Wert.

Auch Isabel Pfeiffer-Poensgen, Ministerin für Kultur und Wissenschaft NRW, übermittelte ihre Glückwünsche. Darin bekräftigte sie, dass das Museum Brücken baue, um die heutige Gesellschaft besser zu verstehen und das Verständnis füreinander zu stärken. „Gerne unterstützt das Land Nordrhein-Westfalen das vielseitige und ambitionierte Programm des Museums für russlanddeutsche Kulturgeschichte. Nach mehrjähriger Förderung einzelner Projekte erhält das Museum ab diesem Jahr mit 200.000 Euro jährlich eine aufgewertete Förderung seiner Tätigkeit."

Maria Bering, Ministerialdirektorin bei der Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien, lobte ebenfalls die Arbeit des Museums, das eine beeindruckende Erfolgsgeschichte vorzuweisen habe: „Nicht nur weil es seine Besuchszahlen verdoppeln konnte, sondern weil es mit zukunftsweisender Museumspädagogik lange vor der Pandemie experimentelle digitale Konzepte ausgelotet hat." Weiter erklärte Bering, dass die Unterstützung des Museums eine Investition in die Zukunft unseres Landes sei. Dessen Arbeit stärke den Zusammenhalt in unserer multiethnischen Gesellschaft. Aus diesem Museum komme man anders heraus, als man hineingegangen sei.

„Mein Wunsch und mein Ziel wäre", so der Leiter des Museums, Kornelius Ens, „dass ein gemeinsames Wir – unabhängig von der Herkunft – entsteht und eine Öffnung für die unterschiedlichsten Geschichten, die wir mit uns tragen. Insofern hat es eine immense Bedeutung für

die bundesdeutsche Gesellschaft, denn es ist letztlich das Einläuten des neuen Normalen, nämlich dass wir uns in Zukunft ganz vielschichtig erinnern, Gesellschaft gestalten und nach vorne schauen werden."

Aufgrund der Corona-Pandemie fand das Jubiläum digital statt. Die Grußworte, Impulse, Interviews und Zusammenfassungen in Form von Videos können jederzeit auf der Website des Museums abgerufen werden: www.russlanddeutsche.de

Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte / MGBl

Gedenken an die Verfolgung der Täufer in Österreich

Unter dem Motto „Die Bruderliebe soll bleiben" (Hebräer 13,1) fand am 20. November 2021 im Stephansdom in Wien eine Veranstaltung zum Gedenken an die Opfer der Täuferverfolgung statt. Dazu eingeladen hatten die Bruderhof-Gemeinschaft Österreich und die Erzdiözese Wien mit Dr. Christoph Erzbischof Kardinal Schönborn. Bestandteil der Gedenkveranstaltung waren eine Podiumsdiskussion im Erzbischöflichen Palais, eine Andacht im Kreuzgang des Stephansdoms und Führungen durch die Ausstellung „Brennen für das Leben – Täufergeschichte in Österreich", die im Stephansdom aufgebaut worden war und von Franz Seiser, dem Vorsitzenden des Vereins für Täufergeschichte in Österreich, betreut wurde. Seiser sagte: „Es kann als historisches Ereignis bezeichnet werden, dass eine Täuferausstellung im Stephansdom zu Wien gezeigt wurde." Er berichtete, dass Kardinal Schönborn beim Gang durch die Ausstellung gesagt hat: „Das wusste ich nicht, dass es so viele Täufergemeinden in Österreich gab." An der Andacht nahmen auch Johann Heinrich Arnold, Leiter der internationalen Bruderhof-Gemeinschaft (New York), teil, Mitglieder der Bruderhof-Gemeinschaft aus Retz und der Vorsitzende der Mennonitischen Freikirche Österreichs, Reinhard Kummer.

Max Eugster, Mitglied im ‚Hutterer Arbeitskreis Tirol & Südtirol' sowie Vorstandsmitglied im Verein für Täufergeschichte in Österreich, zeigte sich im Nachhinein enttäuscht, dass es bei der Gedenkveranstaltung „vor allem um das Verhältnis zwischen dem Kardinal und den Bruderhofleuten gegangen ist – nicht mit der gesamten Freikirchenbewegung", wertete die Veranstaltung jedoch als wichtigen Meilenstein, „Es geht uns um die Aufarbeitung der Geschichte und das Bewusstmachen, was geschehen ist. Auch wollen wir unser Interesse am Leben und Glauben der Hutterer zeigen und freundschaftliche Beziehungen zu ihnen pflegen. Welche Konsequenzen staatliche Institutionen, Einzelpersonen

und Kirchen daraus ziehen, soll ihnen überlassen bleiben. Auch in freikirchlichen Kreisen bestehen Befürchtungen, dass die Lehrunterschiede zwischen den Kirchen verwischt werden und dadurch eine schleichende Rekatholisierung stattfindet. Es besteht noch viel Gesprächsbedarf."

MGBl (nach einem Bericht von Franz Seiser)

Mennonitische Forschungsstelle: Helfen Sie mit, Schätze zu heben!

Die Mennonitische Forschungsstelle auf dem Weierhof sucht laufend Freiwillige, die für fünf, 15 oder 50 Tage Archivalien erfassen und verzeichnen, sodass sie interessierten Forscherinnen und Forschern zugänglich gemacht werden können. „Wir haben hier in der Forschungsstelle einen unwahrscheinlichen Schatz", so Astrid von Schlachta, die Leiterin der Forschungsstelle. „Es wäre doch schade, wenn Nachlässe, Akten aus den verschiedenen Gemeinden oder Briefe, die im Archiv aufbewahrt werden, nicht genutzt werden könnten. Jeder, der nur für ein paar Tage dabei ist, hilft uns sehr." Die Freiwilligen, ob Studentinnen oder Rentner, können während der Zeit ihres Einsatzes eine kleine Wohnung direkt über der Forschungsstelle nutzen. Nähere Auskünfte erteilt: Astrid von Schlachta, Tel. 06352-700519, E-Mail: astrid.von-schlachta@posteo.de

MGBl

„Neustart Kultur" für die Forschungsstelle

Aufgrund der vielfältigen Einschränkungen des Kulturbereichs als Folge der Corona-Pandemie hat die Bundesbeauftragte für Kultur und Medien im Jahr 2020 ein Rettungs- und Zukunftsprogramm für den Kultur- und Medienbereich geschaffen. Unter dem Motto „Neustart Kultur" soll dieses Programm helfen, den Kulturbetrieb und die kulturelle Infrastruktur dauerhaft zu erhalten. Dabei werden nicht nur einzelne Künstlerinnen und Künstler unterstützt, sondern auch z. B. Kulturzentren oder Literaturhäuser. Von diesem umfangreichen Förderprogramm konnte nun auch die Mennonitische Forschungsstelle auf dem Weierhof profitieren. Sie erhielt einen Betrag von 45.000 EUR und konnte damit einen hochwertigen Scanner zur Digitalisierung von Akten und Büchern anschaffen sowie ihre IT-Ausstattung vervollständigen.

MGBl

Nachrufe

Hans-Jürgen Goertz

Zugänge zur Reformationsgeschichte eröffnet. Hans Joachim Hillerbrand (1931 – 2020)

Am 14. November 2020 ist der weithin bekannte Reformationshistoriker Hans Joachim Hillerbrand in Evanston, Illinois, gestorben. Er wurde 1931 in Gersheim (Saarland) geboren und hatte 1952 sein Studium mit einem Stipendium am Goshen College in Goshen, Indiana, begonnen. Dort war er mit dem täuferischen Erbe der Mennoniten bekannt geworden, und dort hat er seine spätere Frau Bonnie Brunk unter den Mennoniten gefunden. Er setzte das Studium der Theologie und Geschichte an der Universität Erlangen fort und wurde dort 1957 mit einer Dissertation über *Die politische Ethik im oberdeutschen Täufertum* (veröffentlicht 1962) promoviert. Das Täuferthema hat den Sohn aus lutherischem Hause ein Leben lang begleitet. International bekannt wurde er dann vor allem mit der Herausgabe der *Bibliography of Anabaptism 1530 – 1630* (1962, 2. Aufl. 1975), mit der er der Täuferforschung einen großen Dienst leistete, wie es allgemein seiner Neigung entsprach, Zugänge zur Reformationsgeschichte für Forschung und Lehre zu schaffen, so beispielsweise mit der vierbändigen *Oxford Encyclopedia of Reformation* (1966) und später der *Encyclopedia of Protestantism* (2003). Dazu hatte sich auch eine Quellensammlung zur Reformationsgeschichte gesellt, die in mehreren Auflagen erschienen war: *The Reformation: A Narrative History Related by Contemporary Observers and Participants* (zuerst 1968). Seine *Fellowship of Discontent* (1967), eine Untersuchung zur Radikalität der Reformation, hatte Impulse aus Karl Holls „Luther-Renaissance" aufgenommen, worauf James Stayer wiederholt hingewiesen hat, und hat auf diese Weise die eigene konfessionelle Herkunft zum Zuge gebracht.

Hillerbrand hatte sich in den Rahmen der sog. Bender-Schule gefügt und die Gewaltlosigkeit als durchgehendes Merkmal der Bewegung bestätigt, die „evangelisches Täufertum" genannt wurde – eine These, die bald von der neueren Forschung mit dem Konzept der „Polygenese des Täufertums" angefochten wurde. Obwohl Hillerbrand die Wirkung Thomas Müntzers auf die Täufer allgemein, die von Bender geleugnet wurde, behauptete und neue Beobachtungen ins Gespräch brachte,

hat er sich doch bald aus dem weiteren Forschungsdiskurs zurückgezogen und auf seine Editionen zur gesamten Reformationsgeschichte konzentriert.

Gelehrt hat Hillerbrand zunächst am Goshen College (1957 bis 1959), an der Divinity School der Duke University (bis 1970) und dann am Graduate Center der City University of New York, bis er 1988 wieder an die Duke University zurückberufen wurde. Einen besonderen Namen hat er sich neben seiner Lehrtätigkeit in der Verwaltung von Forschung, Lehre und Studium gemacht. Zwischendurch führte ihn der Weg auch immer wieder zu Gastvorlesungen nach Deutschland: München, Berlin und Münster, wie er sich vor 1989 auch an Gesprächen mit Reformationshistorikern in Ost und West aktiv beteiligt hatte. Er war Präsident der Society for Reformation Research, der American Society of Church History und der American Academy of Religion – alles in allem ein einflussreicher Reformationshistoriker, der eine kleine Ökumene der Reformationsgeschichtsschreibung in sich verkörperte: lutherisch, täuferisch und methodistisch.

James M. Stayer

Die „Sturmjahre" der frühen Reformation in Deutschland und in der Schweiz. Zum Tode von Tom Scott (1947–2022)

Seit 2004 war Tom Scott Professor am Institute of Reformation Studies, einem Forschungsschwerpunkt der University of St. Andrews, tätig, vorher lehrte er an der School of History der University of Liverpool und davor war er Research Fellow am Clare College in Cambridge.

Im Laufe seines akademischen Lebens hat er dreizehn Bücher veröffentlicht, in denen er sich hauptsächlich mit sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungen in der deutschen Reformation und im Bauernkrieg um 1525 intensiv beschäftigte, allgemeiner auch mit Stadt- und Landbeziehungen, regionalen Wirtschaftssystemen und regionaler Identität. Er hat sich auf das Erscheinen radikaler Anführer wie Thomas Müntzer konzentriert und sie aus dem antiklerikalen Milieu der Reformation in Deutschland heraus zu verstehen versucht, ebenso aus deren Beziehungen zu den Aufständen des „gemeinen Mannes" in Stadt und Land.

1989 hat er einen wichtigen Beitrag zum Thomas-Müntzer-Jubiläum mit seiner biographisch akzentuierten Monographie *Thomas Müntzer. Theology and Revolution in the German Reformation* geleistet – mit der

bei weitem lesbarsten englischen Biographie dieses radikalen Reformators. Er nutzte den theologischen Rahmen, den er den frühen Arbeiten von Hans-Jürgen Goertz entlehnte; in der zweiten Hälfte der Biographie richtete Scott sein Augenmerk besonders auf die Bündnisse, die Müntzer in Allstedt und Mühlhausen 1524 und 1525 schloss, und auf die schwierige Frage nach dem Einfluss der Bündnispolitik in den Städten, die außerhalb seiner Predigttätigkeit lagen. 1994 brachte Scott gemeinsam mit Robert Scribner *The German Peasants' War* heraus, eine *History in Documents*, eine kommentierte Quellensammlung mit einer besonders instruktiven ausführlichen Einleitung. 1997 folgte seine Monographie *Regional Identity and Economic Change: The Upper Rhine, 1450 – 1600* bei Oxford University Press, und 2005 erschien seine Sammlung von fünfzehn Aufsätzen im renommierten Brill-Verlag: *Town, Country, and Religion in Reformation Germany*. Diese Aufsätze waren zuvor weitgestreut in Zeitschriften erschienen, teilweise auch an entlegenem Ort, und sind nun dem englischen Publikum zugänglich gemacht worden. Darauf folgte *The Early Reformation in Germany between Secular Impact and Social Vision* (2013) in den St. Andrews Reformation Institute Series. Schließlich hat Tom Scott sich auf Beziehungen zwischen Deutschland und der Schweiz konzentriert: *The Swiss and Their Neighbours, 1460 – 1560. Between Accomodation and Aggression* (Oxford University Press 2017). Mit dieser Fülle anregender Forschungsarbeiten zur frühen Reformationsgeschichte bleibt Tom Scott der „Community of Scholars" in guter Erinnerung. Er hat das Gespräch gesucht, vor allem auch mit der marxistischen Reformationsforschung in Leipzig, Halle und Wittenberg, und die internationale Reformationsforschung bereichert.

Michael D. Driedger

Ein wertvolles Vermächtnis. Keith Sprunger (1935 – 2022)

Keith L. Sprunger starb am 24. April 2022 im Alter von 87 Jahren. Geboren wurde er in Berne, Indiana, USA, am 16. März 1935, und seine Ausbildung genoss er am Wheaton College und an der University of Illinois in Urbana-Champaign. Er lehrte 38 Jahre lang als Professor für Geschichte am Bethel College in Kansas und trieb seine Forschungsarbeiten oft an solchen Orten wie London und Amsterdam voran. Seine frühen Forschungen konzentrierten sich auf die frühneuzeitliche Geschichte des englischen und niederländischen Puritanismus. Unter den Büchern, die er zu diesem Thema veröffentlichte, waren *Dutch*

Puritanismus: A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the 16th and 17th Centuries (1982) und *Trumpets from the Tower: English Puritan Printing in the Netherlands, 1600 – 1640* (1994). Zusätzlich zu seiner Arbeit am Puritanismus hat er sich auch Themen der mennonitischen Geschichte zugewandt. Unter diesen Untersuchungen beschäftigen sich zwei Veröffentlichungen mit dem Bethel College und seiner Gemeinde (1997 und 2012) ebenso zahlreiche Aufsätze mit einer Vielfalt anderer Themen. Bemerkenswert (besonders auch im Hinblick auf diese Ausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter)* sind drei in *Mennonite Quarterly Review* veröffentlichte Aufsätze über Jan Theunisz, einen Drucker des 17. Jahrhunderts (MQR 1994), über Franz Houttuyn, einen Buchhändler und Prediger des 18. Jahrhunderts (MQR 20004), und über den *Märtyrerspiegel* im Kontext der Geschichte des Buchdrucks und taufgesinnter Glaubensbekenntnisse (MQR 2006). Diese und seine anderen Schriften sind ein wertvolles Vermächtnis für die Forschung.

Der Mennonitische Geschichtsverein

Vorstand

1. Vorsitzende:	Priv. Doz. Dr. Astrid von Schlachta, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof; astrid.von-schlachta@posteo.de
2. Vorsitzender:	Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, 67295 Bolanden; mennoforsch@t-online.de
Schriftführung:	Andreas Wiebe, Am Heilen Berge 14, 32602 Vlotho,; cawiebe@live.de
Kassenführung:	Peter Hege, Schillerstr. 20, 04720 Döbeln; aphege@freenet.de
Schriftleitung:	siehe S. 2: Ulrike Arnold, Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Leonard Horsch

Der Kassenbericht des MGV liegt dem Vorstand vor und kann von den Mitgliedern in der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof eingesehen oder von dort angefordert werden.

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
Priv. Doz. Dr. Astrid von Schlachta
Am Hollerbrunnen 2a
67295 Bolanden-Weierhof
mennoforsch@t-online.de
Telefon: 0 63 52 / 70 0519
Telefax: 0 63 52 / 70 05 21

»Menno-Kate«
Vors. des Menno-Katen-Ausschusses
Matthias P. Bartel
Tangstedter Landstraße 151a
info@mennokate.de

Anschrift der Menno-Kate:
Altfresenburg 1, 23843 Bad Oldesloe
www.mennokate.de

Mitgliedsbeiträge (in Euro)

Normaler Beitrag	30,00
Beitrag für Schüler, Studenten, Azubis	10,00
Beitrag für Gemeinden	40,00

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

Mitgliedsbeiträge und Spenden

Für Ihre Spenden und Mitgliedsbeiträge erhalten Sie auf Wunsch 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

Bei Zahlungen ist darauf zu achten, ob sie für den Geschichtsverein oder für die Stiftung Mennonitische Forschungsstelle bestimmt sind:

I. Mennonitischer Geschichtsverein

- Deutschland
  IBAN: DE2O 5451 0067 0087 7816 77 BIC: PBNKDEFF.
  Wer den Mennonitischen Geschichtsverein durch eine Spende unterstützen will, kann dies durch eine Überweisung auf das angegebene Konto tun.
  Auf der Überweisung bitte »Spende«, Name und Adresse angeben.
  Eine Spendenbescheinigung wird zugeschickt.
- Payments to Europe from overseas
  IBAN: DE2O 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 Gary J. Waltner. 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 Gary J. Waltner, Mennonitische Forschungsstelle (see above).

II. Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof

- Wer die Mennonitische Forschungsstelle durch eine Spende oder Zuwendung unterstützen will, kann dies durch eine Überweisung auf das folgende Konto tun: »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«, Bank: Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel IBAN DE 79520604100000414131, BIC: GENODEF1EK1. 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: GENODEF1EK1

Lieferbare Bücher

Die genannten Preise gelten für Nichtmitglieder und den Buchhandel. Alle Preise zzgl. Versandkosten. Mitglieder des Vereins erhalten 20% Rabatt auf die genannten Preise, sofern diese 10 € übersteigen.

Alle Bestellungen über Mennonitische Forschungsstelle, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden, E-Mail: mennoforsch@t-online.de

Theodor Glück: Gemeinden in Friedenstiftender Christusnachfolge Band 1, Revidierte 2.Auflage 2006, Lichtzeichen Verlag 2006, kartoniert 384 S., Euro 14,00

Theodor Glück: Gemeinden in Friedenstiftender Christusnachfolge Band 2, Lichtzeichen Verlag 2006, kartoniert 416 S., Euro 14,00

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

Hans-Jürgen Goertz: John Howard Yoder - radikaler Pazifismus im Gespräch, Verlag Vandenhoeck & Rubrecht 2013, 240 S, Euro 9,90

Ulrich Hettinger: Hermann von Beckerath. Ein preußischer Patriot und rheinischer Liberaler (Krefelder Studien), Krefeld 2010, 372 S., geb., Euro 19,80

Peter P. Klassen: Und ob ich schon wanderte (Nachdruck 2009), Euro 10,80

Diether Götz Lichdi: Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche, Agape Verlag, in Zusammenarbeit mit dem Mennonitischen Geschichtsverein, o. 0. 2004, 472 S., zahlr. Abb., Euro 29,90

Die Schriften des Menno Simons. Gesamtausgabe, hg. Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof, und Samenkorn-Verlag, Steinhagen 2013, 1216 S., Hardcover Euro 25,00

Harry Loewen: Keine bleibende Stadt. Mennonitische Geschichten aus fünf Jahrhunderten. 2. überarbeitete Auflage 1997, Kümpers Verlag Hamburg, 280 S., Euro 10,00

Lutherischer Weltbund: Heilung der Erinnerungen, Die Bedeutung der lutherisch-mennonitischen Versöhnung, Evangelische Verlangsanstalt Leipzig, 1997, 223 S., Euro 20,00

Diether Götz Lichdi/Bernd Röcker/Astrid von Schlachta (Hg.): Schweizer Brüder in fremder Heimat. Mennoniten im Kraichgau, Bolanden-Weierhof 2018, Euro 19,95

Beihefte der Mennonitischen Geschichtsblätter

Hans-Jürgen Goertz u. a.: Menno Simons und die frühen Täufer. Drei Vorlesungen, Bolanden 2011

Beiträge zur Geschichte der Mennoniten, hg. von der Mennonitischen Forschungsstelle

Gertrud Hertzler: Familie Wirz/Würz, Menziken-Münchhof, 2000, gefalzt, Euro 2,50

Birgit Kerstin Häge: Das Kurfürstentum Pfalz und sein Umgang mit Mennoniten, Juden und anderen religiösen Minderheiten, Weierhof 2006, 136 S., kart. Euro 12,00

Friedrich Wilhelm Strohm: Strahm-Strohm. Chronik einer bernisch-pfälzischen Mennonitensippe, 128 S., zahlr. Abb., fester Einband, Bolanden 2009, Euro 22,80

Robert Dürr und Helmut Funck: Amische und Mennonitische Familien um Augsburg und im Donaumoos im 19. Jhdt., 197 S., kart., Bolanden 2010, Euro 9,90

Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins

Marion Kobelt-Groch, Astrid von Schlachta (Hg.): Mennoniten in der NS-Zeit. Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen. 392 S., gebunden, Bolanden-Weierhof 2017, Euro 29,90

Helmut Suttor und Astrid von Schlachta (Hg.): Abseits der Front. Alltag einer jungen Frau 1936–1945: Das Tagebuch der Elisabeth Horsch, Bolanden-Weierhof 2018, Euro 9,50

Bernhard Thiessen: Leben in Grenzen – Mennoniten in der SBZ und der DDR von 1945 bis 1990, 210 S., Euro 10,00

Erwin Wittenberg und Manuel Janz (Hg.): Die Mennonitengemeinde im nördlichen Ostpreußen. Geschichte und Genealogie 1711–1944. 208 S., gebunden, Bolanden-Weierhof 2022, Euro 27,50

Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrgänge 1 (1936) bis 78 (2021)

Mennonitisches Lexikon, Band I - IV, 1913-1967, Nachdruck 1986

Mennonitisches Lexikon, Band V, Revision u. Ergänzung 2020, (3 Teilbände) Euro 95,00

Der Mennonitische Geschichtsverein im Internet

www.Mennonitischer-Geschichtsverein.de

facebook.com/mennonitischergeschichtsverein

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom Mennonitischen Geschichtsverein e.V.;
79. Jahrgang, Bolanden 2022
ISSN 0342-1171
ISBN 978-3-921881-33-0
Preis für Abonnenten: 30,00 EUR
zzgl. Porto und Versandkosten

Satz: Benji Wiebe, mennox.de

Papier: Werkdruck, 90g, 1,3 faches Volumen

Herstellung: Wiebe, mennox.de/IT

Auflage 550 Exemplare