

LAURA-SOPHIE STOLZENBERG

Der Streit um die Eiderstedter Täufer in der konfessionellen Dichtung von Anna Ovena Hoyers (1584–1655)

Das Schreiben an die Gemeyn im Land Holstein (1642) als
Aufruf zu innerchristlicher Duldsamkeit

Auf das Jahr 1642 ist das Gedicht *Schreiben an die Gemeyn im Land Holstein* datiert. Es wurde von der aus dem norddeutschen Koldenbüttel stammenden Schriftstellerin Anna Ovena Hoyers (1584–1655) verfasst, die zu diesem Zeitpunkt in Schweden lebte. Im selben Jahr fand in Tönning im Gottorfer Anteil des Herzogtums Schleswig, auf dem Gebiet des heutigen Schleswig-Holsteins, der sogenannte Davidjoristen-Prozess statt. Im Rahmen dieser öffentlichen Streitigkeiten wurden Anhänger des David Joris¹ identifiziert und sämtliche davidjoristische Schriften konfisziert. In ihrem *Schreiben* nimmt Hoyers auf diese interkonfessionellen Konflikte Bezug und argumentiert vor dem Hintergrund einer eschatologischen Hoffnung auf eine geeinte Christenheit für gegenseitige Tolerierung. Der vorliegende Beitrag nimmt dieses Gedicht in den Blick und rekonstruiert, mit welchen Argumenten und Rechtfertigungsgrundlagen die Spiritualistin Hoyers trotz ihrer eigenen eindeutig anti-konfessionellen Positionierung für christlichen Zusammenhalt plädiert und zum ›Aushalten‹ – das heißt Tolerieren – der Spannungen und Widersprüche zwischen den unterschiedlichen konfessionellen Gruppierungen im Christentum aufruft.

Obgleich sich »der moderne Toleranzbegriff [als] wenig angemessen [und ahistorisch erweist], um diese Form des konfessionellen Mit- oder besser Nebeneinanders zu bezeichnen«,² sind im 16. und 17. Jahrhundert bereits erste Ansätze eines toleranten Denkens erkennbar, die sich in theologischen wie politischen Auseinandersetzungen, aber auch in dichterischen Schriften der Zeit widerspiegeln. Doch während sich die bisherige Toleranzforschung zur Frühen Neuzeit primär auf theologische, politische und philosophische Diskurse von männlichen Akteuren konzentriert hat, wurden die kon-

¹ David Joris (1501–1556) war ein niederländischer Täuferführer, der in den Niederlanden den Rederijkern – humanistisch beeinflussten Dichterkreisen, die über ethisch-religiöse Themen, aber auch über biblische Texte disputierten und dichteten – angehört hatte (vgl. Förster 2019, S. 110) und in Basel mit dem Kreis um Sebastian Castellio in Berührung kam, der seinerzeit eine aktive Rolle in den dortigen Toleranzdebatten einnahm (vgl. Egger 2018). Zu Joris vgl. z.B. auch Burckhardt 1900. – Waite 1990. – Veen 2002. – Waite 2021.

² Schnettger 2024, S. 159–160.

fessionelle Dichtung und weibliche Autorschaft in der Frühen Neuzeit bislang vergleichsweise wenig berücksichtigt.³ Gerade im 17. Jahrhundert bietet diese Textform jedoch – insbesondere für Frauen, die an den vornehmlich durch akademisch-gelehrtes Schrifttum geprägten Debatten um Orthodoxie im 16. Jahrhundert nur selten als Akteurinnen auftreten konnten und durften⁴ – ein wichtiges Medium zur Reflexion und Kommentierung konfessioneller Spannungen und vormoderner Toleranzvorstellungen. Damit ermöglicht die weibliche konfessionelle Dichtung eine bislang vernachlässigte Sicht auf die Partizipation von Frauen an den theologischen Friedensdebatten des 17. Jahrhunderts. Als norddeutsches Beispiel für eine solche Partizipation mittels Dichtung gilt die Dichterin Anna Ovena Hoyers:

»In den Herzogtümern war Anna Ovena Hoyers [...] eine der ersten, die ihre Stimme gegen Missstände in der Kirche erhob und heftig über die moralische Qualität der Geistlichen klagte«.⁵

Vor diesem Hintergrund beleuchtet der vorliegende Beitrag die konfessionellen Dynamiken, die Mitte des 17. Jahrhunderts in den südwestlichen Gebieten des Gotorfer Herrschaftsbereichs wirkten, und verortet die damals sehr gut vernetzte, in der überregionalen literaturwissenschaftlichen Forschung noch immer wenig beachtete Dichterin Anna Ovena Hoyers als wichtige Akteurin in diesen interkonfessionellen Auseinandersetzungen. Dafür soll nicht nur Hoyers' *Schreiben* in einen Bezug zum historischen Kontext des Davidjoristen-Prozesses gestellt werden. Auch sollen die intertextuellen Bezüge, unter Anderem zur niederländischen Schrift *Hoort die stemme des Heeren/ die voor dat aenghesicht des Heeren wtgae* [Hört die Stimme des Herrn/ die vor dem Angesicht des Herrn hergeht]⁶ (1610, verf. 1536) von David Joris, untersucht werden. Auf diese Weise möchte der Aufsatz einen weiteren Beitrag zu Hoyers' konfessioneller Einordnung leisten.

3 So befassen sich aktuellere Forschungsbeiträge wie Lehtipuu/Labahn 2021 und Dingel et al. 2021 mit den Voraussetzungen für Toleranz im Christentum und anderen Religionen sowie den frühesten Ansätzen für Toleranzentwicklungen, während sich z.B. Grell/Scribner 1996, Classen 2018 und Mahlmann-Bauer 2023 vor allem auf die Reformationszeit und zentrale Persönlichkeiten des 16. Jahrhunderts beziehen, darunter im Wesentlichen Erasmus, Luther oder Castellio (vgl. z.B. Volhardt 2015. – Mahlmann-Bauer 2023. – Mahlmann-Bauer et al. 2024). Dazu bieten z.B. Louthan et al. 2011, Salatowsky/Schröder 2016, Merten/Ort 2021 und Kaplan/Geraerts 2024 einen Überblick über die europaweite Toleranzentwicklung mit Fokus auf England, die Niederlande und Polen. Zudem präsentieren Auge et. al. 2023 eine interdisziplinäre regionen- und epochenübergreifende Auseinandersetzung mit Toleranz. Obgleich sich die literarhistorische Frauenforschung in den letzten Jahrzehnten vermehrt einer Aufarbeitung von frühneuzeitlichen Frauenbiographien und -schriften gewidmet hat (einschlägige ältere Forschungsbeiträge stammen in der Hauptsache von Brinker-Gabler 1978. – Woods 1984. – Becker-Cantarino 1987. – Classen 2000. – Kormann 2004. Neuere Beiträge sind z.B. Hertrampf 2020. – Jung/Mühlbauer 2022. – Dziudzia/Klimek 2022. – Wiebe/Karabulut 2021), bleiben die Toleranzkonzeptionen in der Frauendichtung des 17. Jahrhunderts bislang unzureichend erforscht. Selbst der jüngste Forschungsbeitrag zum 17. Jahrhundert (Schnettger 2024) behandelt Frauen als Herrscherinnen oder Fürstinnen überwiegend aus einer politischen Perspektive, eine Untersuchung zum Schreiben von Frauen oder zur konfessionellen Partizipation bleibt aus. Aktuelle Beiträge, die thematisch in diese Richtung weisen (z.B. Methuen et al. 2024), untersuchen die literarische Verarbeitung von Bibelstellen durch Schriftstellerinnen im 16. und 17. Jahrhundert, jedoch ohne einen Bezug zur Toleranzthematik.

4 Beispiele für die wenigen öffentlichkeitswirksam schreibenden Frauen der Reformationszeit sind die Publizistin Argula von Grumbach oder die theologische Autorin Katharina Schütz-Zell (vgl. z.B. Jung/Mühlbauer 2022).

5 Jakubowski-Tiessen 2004, S. 78–79.

6 Die deutschen Übersetzungen der niederländischen Zitate in diesem Aufsatz wurden maschinell erstellt (DeepL Übersetzer) und anschließend sprachlich überarbeitet.

Der Umgang mit Täufern in Eiderstedt und der Davidjoristen-Prozess im Jahr 1642

Während noch bis ins Jahr 1648 der Dreißigjährige Krieg wütete, der als Religionskrieg angefangen, sich aber bald zu einem politischen Territorialkrieg entwickelt hatte,⁷ war die konfessionelle Situation besonders auch in den nördlichen Herzogtümern auf dem Gebiet des heutigen Schleswig-Holsteins im 17. Jahrhundert angespannt. Zwar hatte sich in diesen Regionen zügig nach der Reformation die lutherische Konfession durchgesetzt.⁸ Mit der geographischen Nähe zu den nördlichen Niederlanden ging jedoch eine religiös motivierte Immigration einher. Besagte Gebiete unterstanden nämlich bis zur offiziellen Unabhängigkeitserklärung der Republik der Vereinigten Niederlande – und der rechtlichen Verankerung einer religiösen Duldung anderer Konfessionen neben der neuen Staatsreligion des Calvinismus – dem katholischen Spanien.⁹ So kamen insbesondere Mennoniten¹⁰ und andere Taufgesinnte in die Gottorfer Gebiete des Herzogtums Schleswig,¹¹ wo sie unter Umständen – das heißt, sofern sie keinen öffentlichen Aufruhr stifteten oder ihre religiöse Gesinnung öffentlich kundtaten – aufgrund ihrer wertvollen Kenntnisse in Bereichen der Landwirtschaft und des Handels geduldet waren.¹²

Während Täuferbewegungen in Dänemark bereits seit 1554 einer Anzeigepflicht unterlagen und Taufgesinnte dort an ihrer Glaubensausübung aktiv gehindert wurden,¹³ konnten sich Andersgläubige

⁷ Vgl. Croxton 2021, S. 293–300.

⁸ Während andere, südlichere deutsche Territorien und der südliche Teil der Niederlande nach der Reformation überwiegend katholisch blieben, war Norddeutschland lutherisch geprägt (vgl. Hartmann 2004, S. 14). Seit 1527 war Norddeutschland mehrheitlich protestantisch (vgl. Andersen 1845, S. 144. – Driedger 2002, S. 14). Bereits im Jahr 1525 hatten die örtlichen Pastoren angefangen, den reformierten Glauben durch ihre Kirchenpredigten zu verbreiten (vgl. Steensen 2001, S. 686), die entsprechende für die beiden Herzogtümer Schleswig und Holstein geltende Kirchenordnung wurde auf Initiative des Herzogs Christian III. am 09. März 1542 auf dem Landtag zu Rendsburg unter dem Titel *Christlyke Kercken Ordeninge / De yn den Fürstendömen / Schleswig-Holsten etc. schal geholden werden erlassen* (vgl. Mehnert 1960, S. 74 – vgl. Lorentzen 2004, S. 65–66).

⁹ Obgleich sich bereits Teile der nördlichen Niederlande 1579 in der Union von Utrecht miteinander verbündet und in ihrem Bündnisvertrag Religionsfreiheit gewährleistet (vgl. Nationalarchiv der Niederlande o.D., Artikel XIII) sowie zwei Jahre später die spanische Herrschaft für beendet erklärt hatten (vgl. Méchoulan 1992, S. 41–43), wurde diese unabhängige Union erst mit dem Westfälischen Frieden von Münster und Osnabrück im Jahr 1648 anerkannt (vgl. van der Steen 2020, S. 149). Bis zu diesem Zeitpunkt galt in den Niederlanden der katholische Glaube, sodass zahlreiche Protestanten als Glaubensflüchtlinge nach Deutschland und Dänemark emigrierten (vgl. Andersen 1845, S. 144–145).

¹⁰ Bereits 1536 war Menno Simons persönlich nach Ostfriesland übersiedelt und sammelte bald Anhänger, die nach ihm benannten Mennoniten, um sich (vgl. Förster 2019, S. 54).

¹¹ Das Gebiet des heutigen Schleswig-Holsteins war seit 1544 in die beiden Herzogtümer Schleswig und Holstein aufgeteilt, von denen Schleswig als territoriales Lehen dem Königreich Dänemark und Holstein dem Bund des Heiligen Römischen Reichs angehörte (vgl. Bohn 2015, S. 52). Nachdem der dänische König Christian III., der in Personalunion als Herzog über die norddeutschen Herzogtümer verfügte, seinem Halbbruder Adolf I. ebenfalls im Jahr 1544 herzögliche Herrschaftsrechte für einzelne Ämter übertragen hatte, unterstanden einige Ämter und Regionen – so auch Eiderstedt, Tönning und Oldenburg – der Verwaltung durch das Haus Schleswig-Holstein-Gottorf (vgl. Bohn 2015, S. 50–51). Da die Herrschaftsgebiete Adolf I. jedoch territorial über beide Herzogtümer – Schleswig und Holstein – verstreut waren, gehörten diese zeitgleich auch entweder zum Schleswiger oder Holsteiner Hoheitsgebiet. Dazu bemerkt Auge 2023, S. 19: »In der Literatur ist oft verkürzt von Schleswig-Holstein-Gottorf die Rede, wenn der Herrschaftsbereich beschrieben werden soll, dem der Gottorfer Herzog Friedrich III. vorstand. Dabei hat es ein Herzogtum Schleswig-Holstein-Gottorf so nie gegeben.« Dass eine trennscharfe Unterscheidung der beiden Herzogtümer in der Frühen Neuzeit schwer zu treffen ist, zeigt ebenso der Umstand, dass sich Adolf I. im Jahr 1556 in Schleswig zum Bischof wählen lässt und seitdem als geistliches Oberhaupt auch für die offiziell von Christian III. regierten Anteile des Herzogtums Schleswig fungierte (vgl. Bohn 2015, S. 57).

¹² Vgl. in den zeitgenössischen Quellen z.B. Heimreich 1683, S. 231–234.

¹³ Vgl. Andersen 1845, S. 145–147. Im streng lutherischen Dänemark wurden jegliche nicht-lutherische Gläubige bis Mitte des 16. Jahrhunderts unter keinen Umständen geduldet. Nach dem Tod Martin Luthers 1546 war es innerhalb des lutherischen Lagers zu tiefgreifenden Spannungen zwischen den sogenannten ›Gnesiolutheranern‹, d.h. ›echten Lutheranern‹, und den Philippisten, den Anhängern Philipp Melanchthons gekommen. Während die Gnesiolutheraner strikt an Luthers Lehre festhielten, insbesondere am Verständnis der Realpräsenz im Abendmahl, betonten die Philippisten eine kompromissorientierte und versöhnliche Theologie, die stärker auf innerprotestantische Einheit und Konsens abzielte. Um dieses urorthodoxe Christentum zu retablieren, näherte sich Melanchthon in seiner Lehre auch dem Katholizismus an. Trotz dieser unüberwindbaren Differenzen wurden die philippistischen Lehren später in Dänemark geduldet, vom Luthorum gänzlich verschiedene Lehren jedoch nicht (vgl. Feddersen 1929, S. 94–99).

in gewissen ›Toleranzstädten‹ an der deutschen Nordseeküste frei niederlassen. Neben diesen Städten gab es auch andere Ortschaften, in denen die lutherische Obrigkeit bereit war, Taufgesinnte zu dulden.¹⁴ Zudem unterstützten auch einzelne Persönlichkeiten die zugewanderten Heterodoxen mit ihrem sozialen Einfluss.¹⁵ Nachdem Anfang des 17. Jahrhunderts vergeblich versucht worden war, die Täufer entweder zum Luthertum zu bekehren oder aus der Grenzregion des Schleswiger Herzogtums zu Holstein zu vertreiben,¹⁶ unterstützte insbesondere Friedrich III. von Schleswig-Holstein-Gottorf als damaliger Herzog die Mennoniten in den von ihm verwalteten Teilen der Herzogtümer. So gestattete er ihnen, im Land zu bleiben, sofern »sie ruhig und ehrbar ihre bürgerlichen Gewerbe betrieben, der Obrigkeit den gebührenden Respect und Gehorsam bewiesen, [und] sich aller Versuche zur [...] Ausbreitung ihrer Lehre [...] enthielten«.¹⁷ Um die norddeutsche Wirtschaft durch die Fachkenntnisse der Niederländer in Bezug auf Deichbau, Agrarproduktion und Handel zu fördern¹⁸ gründete er 1621 die »Enklave [...] der religiösen Freiheit« Friedrichstadt, in der Mennoniten und anderen Glaubensflüchtlingen die Ausübung ihres Glaubens gestattet wurde.¹⁹

Doch außerhalb dieser Stadtmauern wollte man Täufer und andere von dem orthodoxen Luthertum abweichende Heterodoxe nicht dulden. Neben mennonitischen Täufern waren auch Davidjoristen nach Eiderstedt eingewandert. Diesen wurden jedoch im Gegensatz zu den Mennoniten keine Privilegien der Duldung zuteil: »In der Folgezeit [nach der Gründung Friedrichstadts 1621] richtet sich die Verfolgung dann ausschließlich gegen die Davidjoristen, während die mennonitischen Wiedertäufer nun mehr als nur geduldet sind.«²⁰ Wer sich nicht wie die meisten anderen Glaubensflüchtlinge unmittelbar nach Einreise in die Eiderstedter Region zum dort vorherrschenden Luthertum bekannte,

¹⁴ Vgl. Driedger 2002, S. 14.

¹⁵ Vgl. Heimreich 1683, S. 219–220.

¹⁶ Vgl. Andersen 1845, S. 147–148.

¹⁷ Andersen 1845, S. 148–149. Der Nachfolger von Adolf I., Friedrich III., bemühte sich zeitlebens nicht nur um eine Unabhängigkeit der herzoglich verwalteten – d.h. dem Hause Schleswig-Holstein-Gottorf unterstellten – Gebiete des Herzogtums Schleswig von Dänemark, sondern auch um eine wirtschaftliche Stärkung dieser im gesamteuropäischen Kontext. In diesem Zusammenhang vergab er 1631 niederländischen ›Partizipanten‹ einen Freibrief – auch ›Oktroi‹ genannt –, in dem er ihnen im Gegenzug zur Arbeit an der Deichgewinnung eine freie Glaubensausübung zusprach (vgl. Steensen 2022, S. 23). Ein weiterer ›Oktroi‹ für niederländische Einwanderer wurde 1652 erlassen und sicherte diesen neben Glaubensfreiheit auch eine rechtliche Selbstverwaltung und Handelsfreiheit zu (vgl. Steensen 2022, S. 150, S. 175). Friedrich III. hat also gezielt andersgläubige Niederländer als wirtschaftliche Verbündete angeworben und eine Anerkennung ihrer Glaubensansichten gefördert, wenn auch aus rein politisch–ökonomischen Interessen.

¹⁸ Vgl. North 2021, S. 63–65.

¹⁹ Vgl. Heimreich 1683, S. 226–227. – vgl. Kühl 2020, S. 138–140, Zitat Kühl 2020, S. 140. Bereits vor 1631 (s. Anmerkung 16), in den Jahren 1619 und 1620, hatte Friedrich III. in zwei ›Oktrois‹ niederländischen Remonstranten Glaubensfreiheit und andere Privilegien zugesichert (vgl. Auge 2023, S. 18–19). Ab dem Jahr 1625 wurde auch erstmals seit der Einführung des Luthertums in Norddeutschland Katholiken – insbesondere aus Spanien und den spanischen Niederlanden – dieses Privileg in Friedrichstadt gewährt (vgl. Steensen 2022, S. 22; vgl. Auge 2023, S. 29). Auch Glücksstadt, Altona oder Wandsbek boten dergleichen Privilegien (vgl. Driedger 2002, S. 21). Glücksstadt war bereits 1615 auf Befehl des dänischen Königs Christians IV. von Dänemark als internationale Handelsstadt gegründet worden, in der auch niederländische Remonstranten und mennonitische Täufer vor der religiösen Verfolgung Zuflucht finden konnten (vgl. North 2021, S. 66). Auch dort wurden seit 1630 auch Katholiken geduldet, ebenso war bereits seit 1619 portugiesischen Juden freie Glaubensausübung gestattet (vgl. Auge 2023, S. 26). Zu verschiedenen Täufergemeinden und Orten, in denen sie ansässig waren (Friedrichstadt, Altona, Glücksstadt, Eiderstedt, Lübeck), siehe Dollinger 1930. Für eine knappe Übersicht über Orte, die Katholiken duldeten, vgl. Schmidt-Eppendorf 2004.

²⁰ Götsch 1984, S. 14. Am 13. Februar 1623 war das herzogliche Privileg der Mennoniten offiziell in Kraft getreten (vgl. Hansen 1897–1900, S. 36, S. 39–40), aber »[v]on den Davidjoriten ist in den Fürstlichen Privilegien nirgends die Rede; es scheint, dass sie als wirkliche Davidjoriten damals garnicht hervortraten« (Hansen 1897–1900, S. 40). Ebenso waren »[v]on der Polizeiordnung 1545 [...] zunächst die Davidjoristen und Batenburger betroffen, während die Mennoniten zunächst ein eingeschränktes Bleiberecht hatten, aber 1549 auch von dem Täufermandat der Gräfin Anna betroffen waren« (Fürster 2019, S. 57). Zur Geschichte der Mennoniten in Schleswig und Holstein siehe Dollinger 1930, hier zu den Mennoniten in der Eiderstedter Region insbesondere S. 71–122.

hatte also mit Verfolgung zu rechnen.²¹ Die Davidjoristen waren bereits 1596 von dem Tönninger Pastor Henricus Moller verbal attackiert worden. Sodann wurden sie im Zeitraum von 1607 und 1609 gemeinsam mit anderen Täufergruppierungen dazu aufgefordert, sich an den vorherrschenden Glauben anzupassen oder auszureisen. Im Jahr 1635 folgte ein Verbot davidjoristischer Schriften auf Veranlassung des Tönninger Propsts Johannes Moldenit.²²

Sieben Jahre später, im Jahr 1642, initiierte dieser schließlich den Davidjoristen-Prozess, obgleich sich zu dieser Zeit nur noch wenig davidjoristisches Gedankengut im Umlauf befand.²³

»Wenn noch Reste des Davidjorismus um 1640 vorhanden waren, so erklärt sich das teils aus Neueinwanderungen aus Holland und dem Verkehr der Tönninger mit der alten Heimat, teils durch das Lesen holländischer Erbauungsbücher, teils durch die Streitpredigten der Geistlichen.«²⁴

Jedenfalls wurden wohl Schriften im Rahmen dieses Prozesses in Tönning in den Beständen norddeutscher Joris-Anhänger entdeckt²⁵, welche auf herzoglichen Befehl innerhalb von acht Tagen beim Staller oder den kirchlichen Obrigkeitene abgegeben werden mussten.²⁶ Von letzteren wurde in der Folge gefordert, alle Anhänger der davidjoristischen Lehre sollten sich von dieser distanzieren, andernfalls könne man sie auf dem Eiderstedter Gebiet nicht dulden.²⁷ Dieses ist in der an den Gottorfer Herzog gerichteten *Confession* der norddeutschen Davidjoristen festgehalten, in der sie sich schriftlich zum in Tönning und der umliegenden Region vorherrschenden Luthertum bekannten.²⁸

Der Prozess wurde maßgeblich von den Pastoren Johannes Moldenit, Fridericus Jessenius und Jacobus Fabricius geleitet.²⁹ Am Ende des Verfahrens wurden bis auf wenige Exemplare der wichtigsten Schriften David Joris' und seiner Anhänger, die in den Besitz der Gottorfer Bibliothek, des lokalen Kirchenoberhaupts und der Propstei übergingen, alle gefundenen Werke öffentlich am 10. Oktober 1642 in Tönning verbrannt. Anschließend setzte sich jedoch Herzog Friedrich III. als weltliches Oberhaupt, das sein »cuius regio eius religio« im Sinne des Luthertums durchgesetzt hatte – die angeblichen Davidjoristen hatten sich ja öffentlich zum Luthertum bekannt – in seinem Dekret vom 10. Oktober 1642 für eine zukünftige Duldung der Davidjoristen ein und beendete damit den

²¹ Vgl. Hansen 1897–1900, S. 36.

²² Vgl. Hansen 1897–1900, S. 34–36 – vgl. Heimreich 1683, S. 244. 1602 führten der Staller und einige Kirchenoberhäupter ein Religionsgespräch mit den Davidjoristen, indem letztere jedoch nicht ihrer Lehre abschworen. Ein paar Jahre später gar reichten einige der Davidjoristen ein schriftliches Glaubensbekenntnis ein, was eine Reihe von der zuständigen Landesobrigkeit abgehaltener Kolloquien zur Folge hatte, in denen darüber disputiert wurde, wie mit diesen Täufern zu verfahren sei. Solle man sie schützen oder des Landes verweisen? Der Herzog Johann Adolf beschied letztlich, dass sämtliche Täufer und Davidjoristen das Herzogtum bis Pfingsten des Jahres 1609 zu verlassen hätten (vgl. Heimreich 1683, S. 237–240). Moldenit sammelte akribisch davidjoristische Schriften in Tönning und fasste in 32 Punkten die darin enthaltene Lehre zusammen (vgl. Heimreich 1683, S. 205).

²³ Vgl. Hansen 1897–1900, S. 39.

²⁴ Hansen 1897–1900, S. 36–37.

²⁵ Vgl. Heimreich 1683, S. 233–235.

²⁶ Vgl. Hansen 1897–1900, S. 57.

²⁷ Vgl. Heimreich 1683, S. 245–247. Es wurden auf Verdacht Verhöre durchgeführt, in denen anhand von vierzehn Fragen ergründet wurde, ob die oder der Angeklagte des Davidjorismus schuldig gesprochen werden müsse (vgl. Hansen 1897–1900, S. 54).

²⁸ Vgl. Arnold 1740, S. 1387. Ein erstes Glaubensbekenntnis ist auf den 12. Mai 1642 datiert (vgl. Hansen 1897–1900, S. 63–64), eine zweite, ausführlichere Bekenntnisschrift wurde am 28. Juli desselben Jahres eingereicht (vgl. Hansen 1897–1900, S. 71).

²⁹ Vgl. Arnold 1740, S. 1388–1391.

öffentlichen Streit. Er bat darum, dass »sich niemand unterstehe, diese Leute [die Davidjoristen] [...] zu schelten, [...] zu injuriieren und zu beschimpfen, [sie] vielmehr vor unsere Glaubensgenossen [zu] achte[n] und [zu] halte[n]«.³⁰ Zwischen dem Wunsch nach friedlichem Zusammenleben und der Verteidigung des ›wahren Glaubens‹ bestand im Norddeutschland des 17. Jahrhunderts also ein Spannungsverhältnis, das in unterschiedlichen theologischen und literarischen Kontexten Niederschlag fand. So veranlassten die äußeren Umstände des Davidjoristen-Prozesses in Eiderstedt Anna Olena Hoyers dazu, sich in ihrem dichterischen *Schreiben an die Gemeyn im Lande Holstein* mahnend an die christlichen Gläubigen in ihrer Heimat³¹ zu richten und angesichts der Verurteilung von heterodoxen³² Mit-Christen für gegenseitige innerchristliche Tolerierung zu plädieren.

Anna Olena Hoyers (1584–1655) und ihre Verbindung zu den Davidjoristen in Eiderstedt

Nachdem Anna Olena Hoyers' Gedichte bereits 1885 erstmals einer literaturwissenschaftlichen Untersuchung unterzogen worden waren³³ und 1915 Gegenstand einer Dissertation wurden,³⁴ fand die Schriftstellerin meist nur am Rande in vereinzelten Forschungsbeiträgen und Anthologien zum 17. Jahrhundert Erwähnung.³⁵ Neben explizit auf Hoyers fokussierten Einzelstudien zu ihren verschiedenen dichterischen Schriften³⁶ nimmt insbesondere die norddeutsche Regionalgeschichtsforschung die Dichterin in den Blick.³⁷ Eine eingehende historische Rekonstruktion ihres Umgangs mit Andersgläubigen wurde bislang nicht vorgenommen, ebenso steht weiterhin eine Untersuchung

³⁰ Hansen 1897–1900, S. 103–104. Bereits zu Beginn des Prozesses hatte Friedrich III. eine Verhaftung eines angeblich davidjoristischen Bürgers, Dow Gerritz, durch den Propst Moldenit widerrufen (vgl. Hansen 1897–1900, S. 48–49). Eine Liste der abgegebenen Bücher und Schriften führt Hansen 1897–1900, S. 105 auf. Hierunter finden sich keinerlei als solche ausgewiesenen Sendschreiben. Es ist daher anzunehmen, dass diese damals verbrannt damals worden sind oder anderweitig verloren gingen. Zu den Titeln dieser Sendbriefe, aus denen die jeweiligen Adressaten hervorgehen, siehe Hansen 1897–1900, S. 83.

³¹ Da sich Hoyers in ihrem *Schreiben* eindeutig auf Tönning und die Eiderstedter Umgebung bezieht, ist anzunehmen, dass sich ihr Schreiben an die auf dem Gebiet des Schleswiger Herzogtums befindlichen Ämter und Regionen des Hauses Schleswig-Holstein-Gottorf richtet (Zur Trennung der Herzogtümer vgl. auch Anmerkung 10).

³² Wer sich wissenschaftlich mit ›Häresie‹ oder ›Ketzerei‹ auseinandersetzen möchte, muss sich stets über die Relativität dieser Fremdzuschreibung bewusst sein: Seit jeher werden jegliche Personen, deren Ansichten in Glaubensfragen von den eigenen Überzeugungen abweichen, d.h. die eine andere Glaubensauffassung vertreten und praktizieren als man selbst, als ›ketzerisch‹ verurteilt. Derart simpel formulierte es bereits Sebastian Castellio in seiner Anthologie *De haereticis an sint persequendi* (vgl. Mahlmann-Bauer et al. 2024, S. 60). Daher soll in diesem Beitrag der neutralere Begriff ›Heterodoxie‹ als Abgrenzung zur Orthodoxie gebraucht werden.

³³ Vgl. Schütze 1885a und Schütze 1885b. Schütze 1885b fokussiert sich insbesondere auf die Darstellung von Hoyers' religiöser Gesinnung in *De Denische Dörp-Pape*, bezieht sich aber auch auf andere Dichtungen aus *Geistliche und Weltliche Poemata*.

³⁴ Vgl. Roe 1915. Die Dissertation wurde am Bryn Mawr College in Pennsylvania in den Vereinigten Staaten von Amerika verteidigt. Statt eines durch regionale Nähe begründeten Interesses an Hoyers könnte es insbesondere die religiöse Ausrichtung ihrer Werke in Verbindung mit ihrem Geschlecht gewesen sein, die die amerikanische Aufmerksamkeit auf Hoyers lenkte: Das Kolleg war 1885 von Anhängern der christlichen konfessionellen Gruppierung der Quäker, die eine eher mystisch-spiritualistische Glaubensauffassung vertraten, mit dem Ziel gegründet worden, Frauen zu fördern und ihnen eine akademische Karriere zu ermöglichen (vgl. Bryn Mawr College History & Legacies, <https://www.brynmawr.edu/about-college/college-history-legacies> (10.5.2025)).

³⁵ Vgl. z.B. Brinker-Gabler 1978, S. 74–81. – Classen 2000, S. 261–286. – Kircher 2014, S. 146, S. 180, S. 314, S. 444. – Bers 2020, S. 67–75, S. 79–82, S. 83–86, S. 715. – Wiebe/Karabulut 2021, S. 49–55, S. 152.

³⁶ Vgl. Moore 1980. – Moore 1984. – Becker-Cantarino 1984. – Hinrichs 1985. – Becker-Cantarino 1988. – Drews et al. 2023. – Hofmann 2024.

³⁷ Vgl. z.B. Opitz 1990, S. 27–31. – Kraack 2016, S. 98–99. – Albrecht 2018, S. 139–150. – Steensen 2020, S. 184.

der historisch-biographischen Verbindungen zu zentralen Persönlichkeiten verschiedener konfessioneller Gruppierungen wie beispielsweise zu David Joris sowie der intertextuellen Bezüge in Hoyers' Gedichten aus. Eine Mitgliedschaft von Hoyers selbst in einer der religiösen Gruppierungen ist nicht nachweisbar, obgleich sie in historischen Quellen wie in der wissenschaftlichen Forschungsliteratur unterschiedlichsten Strömungen zugeordnet wird – so auch dem Chiliasmus,³⁸ dem Renaissance-Humanismus,³⁹ dem Weigelianismus⁴⁰ oder den Schwenckfeldianern.⁴¹ Vielmehr vertritt Hoyers eine anti-konfessionelle Einstellung, die der Mystik⁴² oder dem Spiritualismus zuzuordnen ist.⁴³ Als einzige Bemerkung von Hoyers selbst zu ihrer religiösen Einordnung kann die Verfasserangabe zu ihrem Gedicht *Einfältige Warheit*⁴⁴ gelten: Hier nennt sie sich als Vertreterin der Theosophie, einer religiösen Strömung, die darauf abzielt, durch Glauben ein tieferes Weltverständnis und umfassendere Erkenntnisse zu erlangen, die den nicht von Gott erleuchteten Menschen verschlossen blieben. Dabei stellt die Theosophie – die Theologie mit der Philosophie verknüpfend – Gott und den Glauben an diesen ins Zentrum der menschlichen Erkenntnis und weist damit einen engen Bezug zur Mystik auf.⁴⁵

Geriet Hoyers erst fast zweihundert Jahre nach ihrem Tod ins Interesse literarhistorischer Forschung,⁴⁶ so müssen die »berühmte Holsteinische Poetin«⁴⁷ – wie es noch im frühen 18. Jahrhundert heißt – und ihre Texte zu Lebzeiten eine bedeutende Stellung in den regionalen konfessionellen Diskursen innegehabt haben. Hoyers wurde 1584 im zum Herrschaftsbereich des Hauses Schleswig-Holstein-Gottorf gehörigen Koldenbüttel als Tochter des sozial hochangesehenen und wohlhabenden Astronomen Hans Ovens geboren.⁴⁸ Im Jahr 1599 heiratete sie Hermann Hoyer, der in seinem landesherrlichen Amt als Staller in höchsten sozialen Kreisen verkehrte. In dieser Funktion war er oberster Verwaltungs- und Justizbeamter und vertrat unmittelbar die Interessen des dänischen Königs in Personalunion als Herzog von Schleswig.⁴⁹ Anna Ovena Hoyers scheint bereits früh heterodoxen Ansichten zugetan gewesen zu sein. Nach dem Tod ihres Ehemannes 1622 begann sie, sich dichterisch mit den örtlichen konfessionellen Debatten auseinanderzusetzen.

Die historischen Quellen stellen sie unter anderem auch mit den Lehren des David Joris in einen Zusammenhang: So habe sie durch Nicolaus Teting, der den Glaubensansichten Valentin Weigels

³⁸ Vgl. Korn 1957, S. 125.

³⁹ Vgl. Archibald 1987, S. 356.

⁴⁰ Vgl. Feustking 1704, S. 356.

⁴¹ Vgl. Fries 1964, S. 69.

⁴² Vgl. Fries 1964, S. 71.

⁴³ Vgl. Hofmann 2024, S. 289.

⁴⁴ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 41.

⁴⁵ Vgl. Wollgast 1988, S. 102–103.

⁴⁶ Zur Erörterung des Problems der Kanonisierung von frühneuzeitlichen Dichterinnen vgl. z.B. den Forschungsbeitrag von Dziudzia 2022.

⁴⁷ Arnold 1729, S. 719.

⁴⁸ Vgl. Adelung 1787, S. 193–194. Als Hoyers' Vormund fungierte Herzog Friedrich III. von Schleswig-Holstein-Gottorf persönlich (vgl. Becker-Cantarino 1986, S. 5–6). Hoyers erhielt eine außerordentliche sprachliche sowie literarisch und religiös orientierte Grundbildung (vgl. Becker-Cantarino 1987, S. 225).

⁴⁹ Zum Amt des Stallers siehe Heimreich 1819 [1666], S. 324–337. Dass Hoyers selbst aus angesehenem Elternhause stammte, zeigt ihre schon für damalige Verhältnisse enorme Mitgift (vgl. Moller 1744, S. 264).

und der Rosenkreuzer⁵⁰ nahestand, die »Schwenckfeldischen/ Paracelsischen/ Rosencreutzerischen/ Weigelianischen und David-Joristischen Schriften«⁵¹ kennengelernt und in ihren Gedichten rezipiert. Hoyers hatte den Flensburger Arzt 1623 kennengelernt und ihm erlaubt, auf ihrem geerbten Gut Hoyersworth zu lehren.⁵² Dass die Gedanken und Schriften des David Joris auf dem Gebiet der Gottorfer Anteile des Herzogtums Schleswig verbreitet wurden, erschließt sich nicht nur aus der Mitnahme derartiger konfessioneller Ansichten durch die niederländischen Glaubensflüchtlinge, die sich vor allem in Eiderstedt niederließen. Der niederländische Täuferführer Joris hatte sich selbst eine Zeitlang in der etwas südlicher gelegenen Region Oldenburg aufgehalten und sogar mit einigen Schriften und Briefen einen längerfristigen Kontakt zu diesen Ortschaften unterhalten.⁵³ Gemäß den Angaben des zeitgenössischen Nordstrander Chronisten Anton Heimreich existierten zwei Briefe, die von Joris an seine norddeutschen Anhänger gerichtet waren, datiert auf den 04. Januar 1550 sowie den 24. April 1552. Außerdem habe er Schriftverkehr mit ungenannten »zu Tönningen bekannte Personen« geführt.⁵⁴ Noch im 18. Jahrhundert berichtet der Germanist Johann Christoph Adelung von »häufige[n] Briefe[n] an seine [d.h. David Joris', Anmerkung L.S.S.] Brüder nach England, Deutschland, Strasburg und Friesland«.⁵⁵

Doch da die Davidjoristen auch als Hauptgruppe unter den lokalen Täufergruppierungen eine wesentlich schlechtere Stellung in Eiderstedt innehatten und vehement verfolgt wurden,⁵⁶ ist die Quellenlage zu den davidjoristischen Schriften, die dort früher im Umlauf waren, heutzutage unzureichend. Nicht nur wurde die Verbreitung der Schriften David Joris' bewusst eingeschränkt, indem die Texte konfisziert und verbrannt wurden – vor allem im Rahmen des Davidjoristen-Prozesses von 1642. Es erfolgte auch eine intendierte Marginalisierung und ein Ausschluss aus der Kirchengeschichtsschreibung durch die verantwortlichen lutherischen Kirchenführer. Als weiterer Faktor beeinflusste die Anonymisierung seiner Schriften durch David Joris selbst – vermutlich, um der weitreichenden Zensur zu entgehen – die Aufarbeitung überlieferter Texte.⁵⁷

Diese Umstände mögen die Ursache dafür sein, dass die genannten Briefe, die David Joris 1550 und 1552 an Gemeinden in ›Holstein‹ – gemeint ist hierbei der Gottorfer Anteil an den Herzogtümern Schleswig und Holstein – sandte und von denen ersterer noch Arnold im Jahr 1740 vorgelegen haben

⁵⁰ Die Rosenkreuzer waren eine mystische Geheimgesellschaft, die im frühen 17. Jahrhundert bekannt wurde und deren religiöse Ansichten auf einer spirituellen und alchemistischen Auslegung des Christentums beruhten. Sie lehnten traditionelle Lehren ab und verstanden die innere Erleuchtung durch die göttliche Gnade als richtigen Weg zu christlicher Wiedergeburt (vgl. Edighoffer 1995).

⁵¹ Feustking 1704, S. 361. – vgl. z.B. auch Lehms 1715, S. 86. – vgl. Arnold 1729, S. 752.

⁵² Vgl. Adelung 1787, S. 195. – vgl. Heimreich 1683, S. 250.

⁵³ Vgl. Heimreich 1683, S. 233–235. – vgl. hierzu auch Arnold 1740, S. 1329. Hier berichtet Arnold von Joris' Aufenthalt in Oldenburg, welcher sich zeitlich kurz vor Joris' Ankunft in Straßburg 1538 einordnen lasse (vgl. Arnold 1740, S. 1330). Nachgewiesen ist auch ein Brief David Joris' von 1540 an die Gräfin Anna von Oldenburg, in dem er seine Glaubensansichten erklärt und verteidigt (vgl. Adelung 1787, S. 399. – vgl. van der Linde 1867, Eintrag 9. – vgl. die Aufnahme dieses Schreibens in Arnold 1740, S. 1494–1498). Danach scheint sich David Joris von 1540 bis 1544 in Ostfriesland aufgehalten zu haben, wo er den Theologen Johannes a Lasco kennenlernte, mit dem er einen regen Briefverkehr unterhielt (vgl. Adelung 1787, S. 379. Einige mystische Zitate nennt Adelung 1787, S. 401–402), der bislang jedoch nicht mehr nachgewiesen werden konnte.

⁵⁴ Vgl. Heimreich 1683, S. 234–235, Zitat S. 235. Aus einem Brief von Joris an ›Holstein‹ des Jahres 1550 zitiert auch Arnold, er wird ihm dementsprechend vorgelegen haben (vgl. Arnold 1740, S. 1389).

⁵⁵ Adelung 1787, S. 370.

⁵⁶ Vgl. Götsch 1984, S. 13–14.

⁵⁷ Vgl. Förster 2019, S. 106–107. Diverse noch erhaltenen Schriften von Joris werden heute in der sogenannten *Jorislade* in Basel aufbewahrt, darunter Briefe und Manuskripte, aber auch Druckschriften (vgl. Förster 2019, S. 97–98).

muss,⁵⁸ im Rahmen der Recherche für diesen Beitrag nicht aufgefunden werden konnten.⁵⁹ Es ist jedoch anzunehmen, dass Hoyers diese Briefe kannte. Es wurden noch bis ins 17. Jahrhundert hinein Neuauflagen einzelner Werke von Joris publiziert, die ihr zur Beschäftigung mit seinen Ideen vorlagen. Ebenfalls waren erst 1616 und 1626 insgesamt drei Handbücher zu David Joris' Glaubenslehre erschienen.⁶⁰ Daraus geht hervor, dass David Joris' religiöses Gedankengut in der Eiderstedter Region des 17. Jahrhunderts nicht nur von einzelnen Personen fortgeführt wurde, sondern auch im Schrifttum sehr präsent war. Daher ist anzunehmen, dass viele Eiderstedter ihn und seine Texte kannten.

Als Frau des Stallers profitierte Hoyers zudem von einem besonderen Zugang auch zu davidjoristischen Büchern, denn ihr Ehemann musste in seinem Amt nicht nur den lutherischen Glauben verteidigen und sogenannte Religionsgespräche mit Davidjoristen und anderen Heterodoxen führen, die entweder in einem Bekenntnis mündeten, oder eine Verhaftung oder Ausweisung nach sich zogen.⁶¹ Auch war er dafür verantwortlich, Schriften zu kontrollieren und gegebenenfalls einzuziehen, die heterodoxe Gedanken beinhalteten.⁶²

Das Schreiben an die Gemeyn im Land Holstein in Bezug auf die Eiderstedter Konfessionskonflikte

Durch ihre soziale Stellung und ihren Wohlstand blieb Anna Ovens Hoyers selbst zunächst von öffentlichen Anfeindungen verschont. Nach finanziellen Schwierigkeiten emigrierte sie 1632 dann jedoch mit ihren Kindern nach Schweden.⁶³ Dort lebte und schrieb sie bis zu ihrem Tod im Jahr 1655 auf Gut Sittwick, das ihr die schwedische Königin Maria Eleonora geschenkt hatte.⁶⁴ Als Hoyers 1642 »[i]n den Heiligen Ostertagen« – also vermutlich um den 20. April herum – ihr *Schreiben an die Gemeyn im Land Holstein* in Schweden verfasste, war der Tönninger Davidjoristen-Prozess noch in vollem Gang und die Forderung des Herzogs nach Duldung der Davidjoristen noch nicht ausgesprochen.⁶⁵ Von diesen Ereignissen in ihrer Heimat bewegt, richtete sich Hoyers in dem *Schreiben* adhortativ an Herzog Friedrich III. und an ›Holstein‹ im Allgemeinen. Hiermit meinte Hoyers vermutlich die von Friedrich III. von Schleswig-Holstein-Gottorf verwalteten Gebiete, die territorial zum Herzogtum Schleswig gehörten.

⁵⁸ Vgl. Anmerkung 53.

⁵⁹ Die historischen Quellen, unter diesen auch Arnold, der sich verstärkt mit Joris beschäftigt hat, führen die Briefe nicht im Ganzen und lediglich mit vereinzelten Zitaten auf. Auch in der Bibliographie der Schriften David Joris' von van der Linde 1867 werden keine zu diesen Angaben passenden Briefe aufgeführt. Eine Durchsicht der Handschriften, die in der in Basel befindlichen *Jorislade* enthalten sind, bietet sich für weitere Recherchen an. Ebenso hilfreich erscheint eine Sichtung der *Collectie van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam* (Universitätsbibliothek Amsterdam), die auch Briefe enthält.

⁶⁰ Vgl. van der Linde 1867, Einträge 218–224.

⁶¹ Vgl. Heimreich 1683, S. 235–237, S. 240–241.

⁶² Vgl. Heimreich 1683, S. 244–245.

⁶³ Vgl. Moller 1744, S. 164.

⁶⁴ Vgl. Kjellander 1986, S. 106. – Moller 1744, S. 264 (hier ist 1656 angegeben). Woher Hoyers die Königin kannte und ob sie von dem Herzog Friedrich III. von Schleswig-Holstein-Gottorf (vgl. Adelung 1787, S. 197) oder der Herzogsmutter Augusta an die schwedische Königin empfohlen wurde (vgl. Schöldström 1894, S. 272), ist nicht zu ermitteln.

⁶⁵ Im Februar hatte der Prozess begonnen, bereits im März wurden erste Verhöre durchgeführt (vgl. Hansen 1897–1900, S. 46, S. 53).

Sie nimmt den Prozess zum Anlass, um in ihrem Gedicht zu einer Reflektion und Verinnerlichung des ›wahren‹ Christentums aufzurufen und für eine Beendigung der Verfolgung angeblicher Heterodoxer zu plädieren. Ob das als offener Brief konzipierte *Schreiben* tatsächlich als Einzeldruck zu dieser Zeit veröffentlicht oder als handschriftliche Post einem Adressaten in Eiderstedt oder gar dem Herzog Friedrich III. aus Schweden übersandt wurde, ist nicht bekannt.⁶⁶ Als Adressat des Gedichts fungiert eindeutig die ›Gemeinde‹, unter der Hoyers nicht ein spezifisches Kirchspiel, sondern die Gesamtheit der Christen in ihrer Eiderstedter Heimat begreift. Daher kann davon ausgegangen werden, dass es sich bei dem *Schreiben* um die Inszenierung einer fiktiven Briefsituation handelt und der Text dem Herzog erst acht Jahre später tatsächlich vorlag.

Überliefert ist die Schrift nämlich in der 1650 in Amsterdam gedruckten Gedichtsammlung *Geistliche und Weltliche Poemata*,⁶⁷ die Hoyers' Hauptwerk darstellt und insgesamt 24 bis dahin größtenteils unveröffentlichte Dichtungen enthält.⁶⁸ In den Gedichten behandelt Hoyers sowohl religiöse als auch vereinzelt politische Themen – was nicht selbstverständlich ist für eine Frau in der Frühen Neuzeit – und verbindet biblische Bezüge mit einer deutlichen Nähe zu spiritualistischen Strömungen. Dagegen kritisiert Hoyers die lutherische Orthodoxie in Norddeutschland scharf. Aufgrund ihrer spiritualistischen Ideen und der Invektiven gegen die norddeutschen Kirchenamtsträger wurde das Werk durch Friedrich III. von Schleswig-Holstein-Gottorf als »Schandbuch und ketzerisch« eingestuft und verboten. Dessen Mandat vom 18. März 1651 setzte Hoyers' Gedichtsammlung mit den erst kürzlich verbrannten davidjoristischen Schriften gleich und kündigte allen Besitzern ein dem Davidjoristen-Prozess gleichendes Rechtsverfahren an.⁶⁹ Dennoch unterhielt Hoyers aus Schweden heraus davidjoristische Kontakte in ihre Heimat, sodass das Werk »[a]n der Westküste, vor allem in Eiderstedt und Umgebung, wo auch Schriften von David Joris verbreitet waren, [...] ›unter der Hand‹ Absatz [fand]«.⁷⁰

Die meisten der in der Sammlung enthaltenen Gedichte sind geistlicher Natur und befassen sich mit christlichen Tugenden, religiösen Überzeugungen und biblischen Prophezeiungen. Dabei ist als Hauptthema die Suche nach dem ›wahren‹ christlichen Glauben sowie eine moralische Belehrung und Ermahnung der Leserschaft zu einem gottesfürchtigen, guten christlichen Leben zu erkennen. So werden christliche Ideale wie Demut, Barmherzigkeit und Glaubensstärke gepriesen. Auf formaler und sprachlicher Ebene lässt sich feststellen, dass sich die Sammlung der Opitzschen Fokussierung auf den Wortakzent enthält – obgleich Hoyers die Opitzschen Poesiebestrebungen sicherlich kannte – und an der Tradition des Silbenzählens festhält. Die meist acht- oder neunsilbigen Verse bilden sogenannte ›Knittelverse‹, die in unterschiedlichen und abwechslungsreichen Reimschemata verwendet werden. Insgesamt reihen sich die Gedichte damit in die Tradition der ›sermo humiliſc‹

⁶⁶ Becker-Cantarino vermutet die Nennung eines Chronogramms als charakteristisch für Einzeldrucke, da durch dieses bibliographische Informationen verschleiert werden könnten. Der Befund, dass beim *Schreiben* kein Chronogramm vorliegt, steht im Einklang mit der Tatsache, dass sie keinen Teildruck identifizieren konnte (vgl. Becker-Cantarino 1986, S. 76–77).

⁶⁷ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 231–246.

⁶⁸ Bereits 1628 war das *Geistlich Gespräch zwischen Mutter und Kindt* in den Niederlanden veröffentlicht worden (vgl. Penman 2022, S. 171–172). Es wurde noch mindestens einmal, im Jahr 1634, neu aufgelegt, bevor es 1650 als Auftaktgedicht in den *Poemata* erschien (vgl. Moller 1744, S. 265). 1634 erscheint auch *Das Buch Ruth* (vgl. USTC, o.D., <https://www.ustc.ac.uk/editions/253533>), *Ein Schreiben über Meer gesandt an die Gemeine in Engelnd* wird 1649 publiziert (vgl. USTC, o.D., <https://www.ustc.ac.uk/editions/2516510>). Becker-Cantarino vermutet einen Einzeldruck von *Einfältige Warheit mit Schreiben an die Herrn Titulträger von Hohen-Schulen und De Denische Dörp-Pape* im Anhang im Jahr 1630, der jedoch nicht nachgewiesen werden konnte (vgl. Becker-Cantarino 1986, S. 76).

⁶⁹ Vgl. Voss 1853, S. 10–11.

⁷⁰ Hein 1984, S. 179.

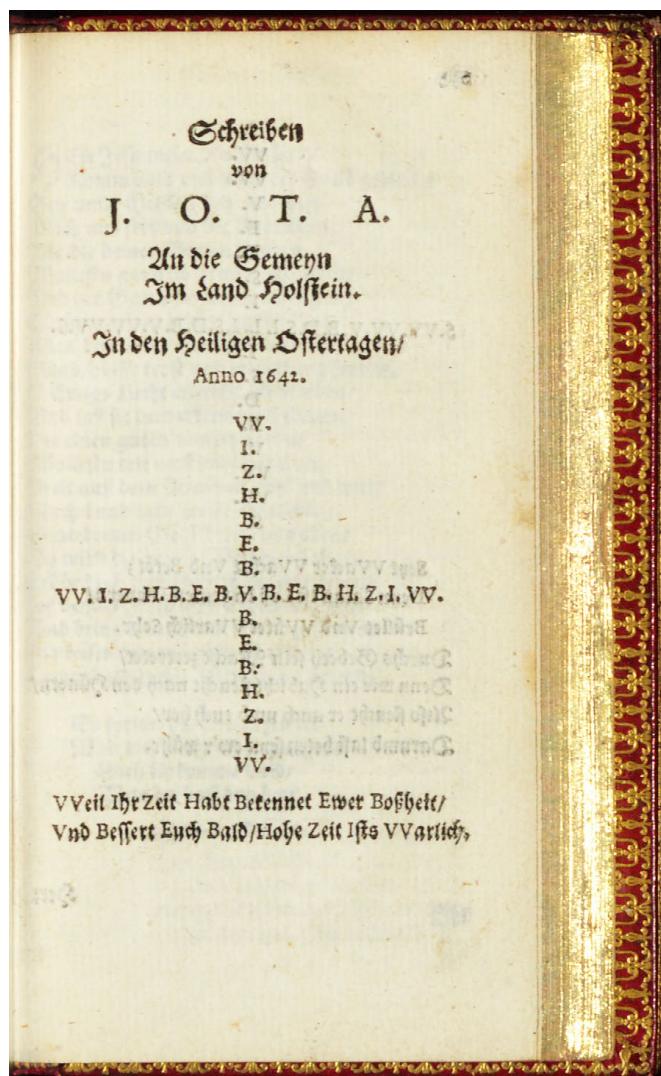


Abb. 1: Titelblatt des Gedichts *Schreiben an die Gemeyn im Land Holstein*, verfasst 1642 von Anna Ovens Hoyer (1584–1655) und erschienen in deren Gedichtsammlung *Geistliche und Weltliche Poemata* 1650 in Amsterdam. Alle Rechte vorbehalten. Verwendung des Digitalisats mit freundlicher Genehmigung von Allard Pierson, Universität van Amsterdam, [OK 62-9752](#).

im Rahmen geistlicher und speziell auch von Frauen verfasster Dichtung ein. Auch sollte hierdurch vornehmlich das einfache Volk erreicht und christlich belehrt werden.⁷¹

Bereits Titelblatt und Geleitwort des *Schreibens* beinhalten Informationen, die auf dessen Inhalt hindeuten.⁷² So ist die Abkürzung J.O.T.A. im Titel nicht bloß ein Akronym ihres Namens (Johann Ovens Tochter Anna),⁷³ sondern verweist gleichzeitig auf den kleinsten griechischen Buchstaben, der in der Bibel verwendet wird, um die uneingeschränkte Gültigkeit des göttlichen Gesetzes bis zum

⁷¹ Zum Knittelvers vgl. Bremer 2008, S. 69–70. Insbesondere die Autorinnen und Autoren, die auch die gemeine Bevölkerung zu erreichen beabsichtigten, verwendeten die traditionellen Knittelverse (vgl. Schnabel 2017, S. 179–180). Zum *sermo humili-* vgl. Meid 2008, S. 115, S. 118.

⁷² Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 231–233.

⁷³ Auch mit der Verwendung dieses Akronyms zur Unterzeichnung des Schreibens authentifiziert sich Hoyers als Autorin (vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 245).

Ende der Zeiten zu betonen.⁷⁴ Damit unterstellt Hoyers ihr *Schreiben* bereits vor dem Beginn des eigentlichen Textes dem göttlichen Gesetz und beansprucht gleichzeitig, dass auch ihre Schrift bis zum nahen Weltende und darüber hinaus Bestand haben solle.

Ebenso von Bedeutung erscheint die Datierung des *Schreibens*, denn unabhängig davon, ob Hoyers dieses tatsächlich an Ostern verfasste, verweist sie hiermit auf das für alle christlichen Konfessionen wichtigste Fest im Kirchenjahr. Im Fall der katholischen Konfession wird an Ostern Jesu Auferstehung und Sieg über den Tod gedacht, bei den protestantischen Christen wird an die Kreuzigung Jesu und seines Sieges über die Sünde erinnert. Insbesondere der protestantischen Bedeutung des Feiertages folgend, weist Hoyers bereits hier auf die Befreiung der Menschen von allem Bösen durch Jesus Christus hin, wie sie es thematisch in ihrem *Schreiben* dann auch verarbeitet. Ferner erscheint es denkbar, dass Hoyers mit der Auswahl von Datum und Titel ihr Gedicht in einen Zusammenhang zu David Joris setzt, dessen fast gleichnamiges Schreiben – wenn man Heimreichs Angaben glauben will – ebenfalls zu Ostern versendet wurde.⁷⁵

Eschatologische Mahnung zur Vorbereitung auf das Reich Gottes und die Wiederkunft Christi

Dem *Schreiben* sind zwei Figurengedichte in Kreuzform vorangestellt, was typisch für Hoyers' Dichtung ist.⁷⁶ Mittels des ersten mahnt sie, dass nicht mehr viel Zeit sei, sich zu bessern und zum Guten zu bekennen.⁷⁷ Diese Mahnung ist klar vor dem Hintergrund ihrer Annahme des nahenden Weltendes und göttlichen Gerichts zu verstehen. Das zweite Gedicht mahnt zum Gebet als einzige Waffe gegen das Böse und die Sünde.⁷⁸ Dabei vergleicht sie die ›wahren‹ Christen mit Hühnern, die Widersacher mit Habichten, was auf entsprechende Stellen in der Bibel verweist.⁷⁹ Es folgt ein Gebet an Jesus, in dem dieser dazu angerufen wird, sein frommes Volk von dem Feind, der »Tyranny« und den Spöttern zu befreien: »Alle die deiner Botten spotten/ Wollestu gantz im grund außrotten/ Und der Gottlosen nahm vertilgen«.⁸⁰ Auch an anderer Stelle in den *Poemata* bittet Hoyers Gott: »Mach' doch zu spott die lose Rott«.⁸¹ Ein anderes Mal beschwört Hoyers mit den Worten von Psalm 2, Gott werde »wie Töpfen zerschmeissen die Gottlose Rott«.⁸²

Dergleichen Aussagen stehen bei Hoyers stets im Zusammenhang mit dem nahenden Weltende, das mit der Parusie (der Wiederkunft Christi) einhergehe⁸³ und an dem Jesus die göttliche Wahrheit

⁷⁴ Vgl. Art. ›Jota‹, in: DWDS, o. D., <https://www.dwds.de/wb/Jota> (2.4.2025). »Denn wahrlich, ich sage euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe noch ein Tüpfelchen vom Gesetz, bis es alles geschieht« (Mt. 5,18, LU).

⁷⁵ Vgl. Anmerkung 53.

⁷⁶ So beinhaltet fast jedes der Gedichte in den *Poemata* mindestens ein Buchstabenkreuz. Besonders prominent wird diese Kunstrform in *Das Buch Ruth* (vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 77–78, S. 85–86, S. 124–126, S. 128, S. 130), *Christi Gülden Cron* (vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 131–133, S. 136–139, S. 141, S. 143–144) und zu Beginn von *Bedencken von Schwenckfelds Buch vom Wort Gottes* (vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 157–162) verwendet. Die zahlreichen Buchstabenkreuze werden durch zumeist Gebeten entnommene Buchstaben gebildet und stehen mit dem religiösen Inhalt, den sie visualisieren, in einer engen Verbindung. Das Buchstabenkreuz wird den Akrostichen zugeordnet und wurde insbesondere im Mittelalter verwendet (vgl. Wilson 1987, S. 310). Hoyers benutzt diese Art des Akrostichons, um die Assoziation des christlichen Kreuzes und der Kreuzigung zu evozieren, die sie als Kern des christlichen Glaubens versteht (vgl. Plotke 2009, S. 132).

⁷⁷ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 231, V. 1–2.

⁷⁸ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 232, V. 1–4, 7.

⁷⁹ Zum Habicht vgl. 3. Mose 11,13 – 16, LU. – vgl. Mt. 23,37, LU.

⁸⁰ Hoyers 1986 [1650], S. 233, V. 2–10.

⁸¹ Hoyers 1986 [1650], S. 47, V. 36.

⁸² Hoyers 1986 [1650], S. 158, V. 10 – vgl. Psalm 2,9, LU: »Du sollt sie mit einem eisern Scepter zuschlafen / Wie Töpfen sollt sie zeschmeissen«.

⁸³ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 233, V. 23.

offenbaren⁸⁴ sowie sein christliches Volk in einem Reich des Friedens zusammenführen werde.⁸⁵ Hoyers bittet zudem, dass auch diejenigen, die bisher nicht die göttliche Wahrheit erfahren konnten, bekehrt würden, sofern diese einen guten Willen zum Glauben hätten.⁸⁶ Diejenigen, die bereits den ›wahren‹ Glauben lebten, ermahnt sie unter Bezugnahme auf die Offenbarung, dass sie sich diesen Glauben bewahren und standhaft bleiben sollten.⁸⁷ Damit positioniert sich Hoyers eindeutig gegen diejenigen, die den ›wahren‹ Glauben bewusst zu demontieren trachteten und Gott verhöhnten. Denn gemäß ihrer Auffassung könne Blasphemie vor dem Hintergrund der bevorstehenden Auswahl für die Aufnahme ins jenseitige Reich Gottes nicht geduldet werden.

In den *Poemata* nimmt die Thematik des Weltendes und des Übergangs in das Reich Gottes eine zentrale Stellung ein. Dabei kann Hoyers nur bedingt als Chiliastin – das heißt, als Vertreterin der Vorstellung von einem tausendjährigen Reich als Zwischenstufe zur eschatologischen Erfüllung in der Endzeit – bezeichnet werden.⁸⁸ Lediglich an einer einzigen Stelle spricht sie von den kommenden »tausend Jahren Des reiches Jesu Christ«.⁸⁹ Sie steht vielmehr in der eschatologischen Tradition, die zu ihren Lebzeiten insbesondere auch vor dem Hintergrund des Dreißigjährigen Krieges präsent war und sich in einer allgegenwärtigen Endzeiterwartung, endzeitlichen Deutungen von Naturkatastrophen und der entsprechenden dichterischen Verarbeitung der Hoffnung auf den Jüngsten Tag manifestierte.⁹⁰ Auch Hoyers nimmt in dem *Schreiben* auf die von ihr erst kürzlich selbst er- und überlebte Naturkatastrophe der Burchardiflut Bezug und deutet diese religiös. So betont sie, dass die Flut die tödliche Reaktion auf die bislang nicht ernstgenommene Warnung vor dem nahenden Ende und dem göttlichen Gericht gewesen sei,⁹¹ was damals eine weit verbreitete Auffassung darstellte.⁹² Inständig bittet sie die Mitglieder der imaginierten, nicht real erfassbaren,

⁸⁴ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 233, V. 15–18.

⁸⁵ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 233, V. 20–22.

⁸⁶ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 233, V. 12–13.

⁸⁷ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 233, V. 24–27. – vgl. Off. 3,11, LU.

⁸⁸ So z.B. bei Korn 1957, S. 5, S. 119. Für eine Kurzdarstellung des Chiliasmus' vgl. Beyerle 2024, S. 7–8.

⁸⁹ Hoyers 1986 [1650], S. 292, V. 21–22. Da das betreffende Lied mit dem Titel *Ein arm gering Liedlein von betrachtung der jetzigen wunder Gottes/ so mit hauffen im schwange gehen/ und was darauff erfolgen wird/ anstatt mit einem der geläufigen Namensakrymne von Hoyers – wie A.O.H. (Anna Ovina Hoyers) oder auch F.A.O.H. (Frau Anna Ovina Hoyers) – mit dem Akronym F.A.K. paraphiert ist, kann es nicht eindeutig zu Hoyers attribuiert werden. Während Roe das Lied als einziges der in den *Poemata* enthaltenen Liedern nicht als Teil der 1655 postum veröffentlichten Manuskript-Sammlung *Stockholmer Liederhandschrift* identifiziert (vgl. Roe 1915, S. 6–7), erkennt Moore in der Tatsache, dass es in die *Poemata* aufgenommen wurde, einen Hinweis auf Hoyers Autorschaft (vgl. Moore 1984, S. 352). Sowohl auf der inhaltlichen Ebene – es findet sich eine Auseinandersetzung mit der Burchardiflut im Jahr 1634 (vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 287, V. 6–16. – vgl. Anmerkung 91) sowie die in den *Poemata* sehr prominente Endzeitmetaphorik, verbunden mit einer Darstellung der Sündhaftigkeit der diesseitigen Welt und des nahen göttlichen Gerichts – als auch aus einer formal-stilistischen Perspektive – das Lied prägt eine zu den anderen Gedichten der *Poemata* ähnliche Wortwahl; zudem wurde es als zweites der *Zwei Geistliche Gesänge* in eine formale Einheit mit einem anderen Lied gestellt, das eindeutig Hoyers zugeordnet werden kann – lassen sich Anhaltspunkte für Hoyers Autorschaft identifizieren. Bei dem Akronym F.A.K. könnte es sich demnach einerseits um einen typographischen Fehler handeln, andererseits könnte es auch als Abkürzung der Bezeichnung *Fidelis Ancilla Christi* [•Treue Magd Christi•] als indirekter Verweis auf Hoyers fungieren. Die Angabe im Titel, das Lied sei »gantz einfältig gestellt durch des Heiligen Geistes eigeinen« (Hoyers 1986 [1650], S. 286), könnte diesen Verzicht auf eine explizite Selbstzuschreibung durch Hoyers selbst erklären. Aus Gründen der Uneindeutigkeit kann die in diesem Lied einmalig erfolgende Benennung des zeitlichen Umfangs des kommenden Reichs Gottes insgesamt nur eingeschränkt als für Hoyers theologische Ansichten repräsentativ gelten.*

⁹⁰ Vgl. Korn 1957, S. 7–8, S. 33. Während ›Apokalyptik‹ einerseits eine Textgattung bezeichnet und andererseits auf die Apokalypse als Vorstellung des unwiederbringlichen Endes der diesseitigen und einer Neuerschaffung als jenseitige Welt verweist (vgl. Frenschkowski 2024, S. 74), kann unter ›Eschatologie‹ die Überzeugung verstanden werden, dass bereits im Diesseits eine Vorbereitung des zukünftigen ewigen Reiches Jesu Christi erfolgen könne und solle und Gottes Plan nicht erst im Jenseits umgesetzt würde (vgl. Ehmann 2008, S. 298). Zur Unterscheidung siehe auch Jost 2009.

⁹¹ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 244, V. 33, S. 245, V. 5.

⁹² Vgl. Wade 1995, S. 301–302. – Steensen 2022, S. 149, S. 151. Die zweite ›Mandränke‹ oder Burchardiflut war am 11. Oktober

christlichen Gesamt-Gemeinde in der Eiderstedter Region,⁹³ den Fehler, die Warnung zu ignorieren, nicht zu wiederholen und sich rechtzeitig durch inneren Wandel zum bestmöglichen christlichen Leben auf das bevorstehende Ende und das Weltgericht vorzubereiten:

»Da nun die fluth kam in der nacht/
Und ewer etlich' mit umbbracht/
Sagt ihr darnach: wer hätt gedacht?
Itzt warnet man euch noch einmal:
Hört so ihr wollt/ihr habt die wahl/
Erwehlt das beste/ist mein rath/
Weil man noch zeit zu wählen hat.«⁹⁴

Hier verweist Hoyers nicht nur auf die reale Naturkatastrophe, sondern setzt die ›Flut‹ als Metapher für das unerwartete Eintreten des göttlichen Gerichts oder des Todes ein. So würde der Mensch oft sorglos leben, aber irgendwann mit der Endlichkeit seines Daseins konfrontiert werden. Mithilfe der rhetorischen Frage wird Unvorhergesehenes ausdrückt, das hier aber als Selbsttäuschung entlarvt wird. Mit Bezug auf das erste kreuzförmige Figurengedicht, das wie ein Motto ihrem Gedicht vorangestellt ist, betont Hoyers erneut die Möglichkeit der Umkehr und Besserung, die bestehe, solange die Zeit des Gerichts noch nicht gekommen sei. Auch bei David Joris, in seiner Schrift *Hoort die stemme des Heeren* [Hört die Stimme des Herrn], die er vermutlich Ende 1536 fertiggestellt hatte,⁹⁵ findet sich ein ähnlicher Rat vor dem Hintergrund einer eschatologischen Erwartung. Bereits in der Zueignung auf dem Titelblatt der Schrift ruft er diejenigen, die den rechten Glauben unterminieren, auf, sich zum Guten zu wenden, solange die Zeit noch nicht abgelaufen und der »Dach des Coorns des Heeren« [Tag des Zorns des Herrn]⁹⁶ noch nicht angebrochen sei. Ebenso sollten diese nach »ghe-rechticheyt« [Gerechtigkeit] und »gotmoedichey« [Gutmütigkeit]⁹⁷ streben, um sich in Vorbereitung auf den Einzug ins ewige Reich Gottes von der Sünde zu reinigen. Denn die »Sondaars sullen vander Aerden wtgheroep werden« [Sünder sollen von der Erde verbannt werden],⁹⁸ »die Godloosen [...] sal God wt der Aerden roeden« [die Gottlosen [...] wird Gott aus der Erde reißen].⁹⁹

Vor diesem endgültigen Gericht hätten jedoch alle Gläubigen die Möglichkeit, sich durch ein gottgefälliges Leben das göttliche Friedensreich zu verdienen. Das bedeutet auch, dass sich Men-

1634 hereingebrochen und hatte ganze Landschaftsstriche und mehrere tausende Menschen verschlungen (vgl. Kraack 2021, S. 87–88. – Steensen 2022, S. 148–149). Hoyers war zur Zeit der Flutkatastrophe auf Heimatbesuch und hat diese auch in anderen Gedichten, insbesondere zwei geistlichen Liedern, verarbeitet. In diesen Gedichten deutet sie das Ereignis in Analogie zur Sintflut als apokalyptisches Zeichen und sich selbst aufgrund ihres Überlebens als Auserwählte Gottes, setzt die existentielle Bedrohung durch die Flut jedoch auch mit jener des Kriegs in Bezug (vgl. Wade 1995, S. 311–314). Eine der ersten literaturwissenschaftlichen Studien zu Hoyers befasst sich mit diesen Sturmflut-Liedern (vgl. Hinrichs 1985).

⁹³ Die christliche Gemeinschaft, wie Hoyers sie versteht, ist imaginiert, weil nicht konkret bestimmt werden kann, wer ein ›wahrer Christ und damit Mitglied dieser Gemeinschaft ist. Das bedeutet, dass sich die Mitglieder untereinander nicht kennen. Trotzdem hat Hoyers ein konkretes Bild ihrer Verbundenheit im christlichen Glauben vor Augen. Zum Konzept der ›imaginerten Gemeinschaft‹ vgl. Anderson 1995.

⁹⁴ Hoyers 1986 [1650], S. 245, V. 4–10.

⁹⁵ Vgl. Waite 1990, S. 313.

⁹⁶ Joris 1610 [1536], fol. 1^r, Z. 4–5.

⁹⁷ Joris 1610 [1536], fol. 1^r, Z. 7.

⁹⁸ Joris 1610 [1536], fol. 3^r, Z. 20–21.

⁹⁹ Joris 1610 [1536], fol. 57^r, Z. 14–15.

schen, die heute einen ›falschen‹ Glauben vertreten, in der Zukunft zum ›wahren‹ Glauben bekennen könnten. Diese Fokussierung auf die mit »guten Werken«¹⁰⁰ zu verdienende oder zu vermehrende göttliche Gnade, die sich sowohl bei Joris als auch bei Hoyers findet, weist eine Annäherung zum katholischen Glaubensbekenntnis auf, obgleich sich weder Joris noch Hoyers einem der drei anerkannten konfessionellen Lager – Luthertum und Calvinismus als protestantische Konfessionen sowie Katholizismus – zuordnen, diese im Gegensatz vehement kritisieren.¹⁰¹ In der Auffassung von der möglichen Besserung eines jeden Menschen durch christliche Tugenden und Taten steht statt einer Kritik an anderen Gläubigen jedoch vielmehr ein indirekter Duldungsappell im Vordergrund.

Kritik am Umgang mit den (falschen) ›Ketzern‹

Hoyers richtet sich wohlwollend an die gesamte Gemeinde als übergeordnete christliche Einheit – und nicht etwa als einzelne konkrete Kirchengemeinde – und insbesondere auch an den Herzog Friedrich III., der den Davidjoristen-Prozess 1642 als weltliches Oberhaupt anführte. Dies äußert sie direkt zu Beginn des eigentlichen Schreibens, auch wenn der dringliche, mahnende Ton, in dem der gesamte Text gehalten ist, bereits hier sehr deutlich zum Vorschein kommt.¹⁰² So appelliert Hoyers an den Fürsten, er solle seine christliche Gemeinde beschützen, indem er nicht »seiner Kirchen ware glieder« – wie beispielsweise Hartwig Lohmann und Nicolaus Teting –¹⁰³ verurteile und des Landes verweise. Hier bezieht sie sich neben den aktuellen Umständen der Verfolgung von Davidjoristen auf ein bereits zurückliegendes Ereignis, an das sie sich erinnert fühlt: Nachdem Teting und Lohmann 1622 mit einer Bekenntnisschrift, in der sie ihren weigelianisch geprägten Glauben zum Ausdruck gebracht hatten,¹⁰⁴ auf eine Weigel-feindliche Predigt des Flensburger Pastors Habakuk Meier reagiert hatten, mussten sie nach einer anschließenden Streitschriftenkontroverse Flensburg verlassen. So kamen sie nach Eiderstedt, wo sie jedoch aufgrund dieser Vorgeschichte 1623 zum Religionsgespräch geladen wurden. Bei diesem ließen sie keinen Zweifel daran, dass sie von ihren religiösen Überzeugungen nicht zurücktre-

¹⁰⁰ Hoyers 1986 [1650], S. 239, V. 11.

¹⁰¹ Im katholischen Glauben war seit dem Tridentinum (1545–1563) die ›Werkgerechtigkeit‹ festgesetzt, also die Vorstellung davon, dass die vor Gott in ihrer Sündhaftigkeit gerechtfertigten Christen die ihnen von Gott zuteilwerdende Gnade mit guten Werken steigern und sich so ihr ewiges Leben verdienen könnten: »Si quis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Iesu Christi meritum (cuius vivum membrum est) fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae (si tamen in gratia decesserit) consecutionem, atque etiam gloriae augmentum: anathema sit!« [Wer sagt, die guten Werke des gerechtfertigten Menschen seien so Gaben Gottes, daß sie nicht auch die guten Verdienste des Gerechtfertigten selbst sind; oder der Gerechtfertigte erlange mit den guten Werken, die von ihm durch Gottes Gnade und das Verdienst Jesu Christi (dessen lebendiges Glied er ist) getan werden, in Wahrheit nicht die Vermehrung der Gnade, das ewige Leben und (sofern er nur in der Gnade gestorben ist) den Eintritt in dieses ewige Leben, wie auch die Vermehrung der Herrlichkeit: der sei mit dem Anathema [i.e. Kirchenbann; Anmerkung L-S.S] belegt] (Konzil von Trient, Dekret über die Rechtfertigung, 32. Kanon, DH). Dieser ›Werkgerechtigkeit‹ widersetzt sich Luther in der Reformation und gründete den protestantischen Glauben stattdessen auf die ›soli-Grundsätze sola fide und sola gratia. Luthers Rechtfertigungslehre besagte, dass der Mensch vor Gott nur durch das Bekenntnis seiner Sünde und das Vertrauen auf Gottes Gnade, also allein durch den Glauben (*sola fide*) und Gottes Gnade (*sola gratia*), gerechtfertigt werde – und gerade nicht durch eigene Werke oder Selbstrechtfertigung, da durch diese die menschliche Sünde vor Gott geleugnet würde (vgl. Führer 2016, S. 47–48. – vgl. Axt-Piscalar 2025, S. 81–84). Dass Hoyers weder dem Katholizismus noch dem Luthertum zugeordnet werden kann, zeigt sich insbesondere in ihrer spiritualistischen Glaubensauffassung: Während die Heilige Schrift im Katholizismus neben der Vermittlung durch Kirchenamtsträger im Zentrum des Glaubens stand und im Luthertum sogar als alleinige Grundlage für Gotteserkenntnis angesehen wurde (das *sola scriptura*-Prinzip), fokussierte Hoyers die individuelle Beziehung zu Gott im Glauben anstatt der bloßen Bibellektüre, von einem kirchlich-institutionalisierten und über andere Menschen vermittelten Glauben distanzierte sie sich strikt (vgl. Axt-Piscalar 2025, S. 93).

¹⁰² Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 234, V. 1–5.

¹⁰³ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 234, V. 7–16, V. 28–33, Zitat S. 234, V. 9.

¹⁰⁴ Diese Schrift wurde vermutlich in Manuskriptform überreicht, ist jedoch als 28. Beilage in Kraffts *Husumische Kirchen- und Schul-Historie* abgedruckt (vgl. Krafft 1723, S. 463–466).

ten würden.¹⁰⁵ So wurde »1624 [...] eine Hochfürstliche Verfügung publicirt wider die Rosenkreuzer Lohmann und Teting«.¹⁰⁶ Doch ungeachtet dessen, wo die beiden sich niederließen, folgte ihnen die Diffamierung und Verfolgung, sodass sie schließlich ein Traktat verfassten, in dem sie die an ihnen geübte ›Ausketzerung durch die kirchlichen Obrigkeitene rügten.¹⁰⁷ Dass dieses Schriftstück in der Folge verboten wurde und alle Exemplare zur Aushändigung an den Gerichtssekretär des Husumer Magistrats befohlen wurden,¹⁰⁸ wird Hoyers vor dem Hintergrund der Parallele zum Davidjoristen-Prozess schmerzlich an diesen öffentlichkeitswirksamen Streit erinnert haben, den sie bereits fast zwanzig Jahre zuvor in ihrem näheren Umfeld persönlich miterlebt hatte.¹⁰⁹

Statt diesen Fehler erneut zu begehen, solle der Herzog sein gottgegebenes Amt richtig ausführen, indem er als weltlicher Herrscher Christi Gesetz verteidige und Unruhe auflöse¹¹⁰ sowie das ihm unterstellte Volk, die »kinder Gottes«, als seine »Schaf« und Lämmer vor dem »Wolff« beschütze.¹¹¹ Gleichzeitig sollten sich die Fürsten nicht anmaßen, Gottes Aufgabe des Verurteilens oder Begnadigens zu erfüllen, denn Geistliches und Weltliches sollte, zumindest in der Unterscheidung von Gut und Böse, getrennt werden, wie Hoyers antithetisch betont:

»Seht nur zu daß ihr wol regirt/
Seyt ihr in ewerm Amt geflissen/
Lasset Gott richten die gewissen. [...]
Er [Gott] ist übers gewissen Herr/
Gibt keinem andern diese Ehr.
Das Schwert Er euch befohlen hat/
Zustraffen eußer übelthat:
Er judicirt das innerlich/
Dafür ein Mensch soll hüten sich«.¹¹²

Insbesondere kritisiert Hoyers an der weltlichen Obrigkeit, dass diese sich von denjenigen, die sie für falsche und der friedlichen Gemeinde schädliche Christen befindet, zum unchristlichen Handeln verleiten und instrumentalisieren lasse sowie den Dogmatismus der ›falschen Pastoren‹ aus Angst vor deren Einfluss billige und mit ihnen sympathisiere.¹¹³ Denn »[d]er Pfaff will haben recht allein/ Und was er

¹⁰⁵ Vgl. Heimreich 1683, S. 251. – vgl. Carstens 1891, S. 376–377.

¹⁰⁶ Carstens 1891, S. 377. Das herzogliche Dekret vom 27. September 1624 ist in Kraffts *Husumische Kirchen- und Schul-Historie* abgedruckt (vgl. Krafft 1723, S. 470–472).

¹⁰⁷ Das Traktat wurde vermutlich in Manuskriptform überreicht, ist jedoch als 38. Beilage in Kraffts *Husumische Kirchen- und Schul-Historie* abgedruckt (vgl. Krafft 1723, S. 475–488).

¹⁰⁸ Vgl. Carstens 1891, S. 378–379.

¹⁰⁹ Dass Hoyers sich in diesem Streit eindeutig positionierte, verdeutlichen Kalendereinträge des Husumer Pastors Peter Danckwerth (1611–1652) (vgl. Kraack 2021, S. 12), dessen Bruder in seinem Amt als Schreiber eine enge Verbindung zu den Hoyer'schen Stallern hatte (vgl. Kraack 2021, S. 15). So schildert der Pastor in einem Eintrag vom 18. Juli 1624 »die stallersche in Eiderstedt Anna Hoyers [sei] wie eine tolle törin aus der Predigt und kirchen entlauffen da ich etwan den Weigelianismus und Rosenkreutzerschen schwere angegriffen etc. Sol sich verlauten lassen haben, der teufel sollte mehr in der husumer kirchen kommen« (Kraack 2021, S. 56–57). Am 6. Dezember 1624, so Danckwerth weiter, überstelltten sie Hoyers aufgrund des Verdachts des Sympathisierens mit dem Weigelianismus eine Vorladung für ein Gespräch, sie aber »berufft sich uff Jhr freiheit« (Kraack 2021, S. 59).

¹¹⁰ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 240, V. 13–15.

¹¹¹ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 240, V. 21, V. 23–24.

¹¹² Hoyers 1986 [1650], S. 239, V. 31–S. 240, V. 8.

¹¹³ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 235, V. 6–9, S. 236, V. 16–18.

setzet das muß seyn«.¹¹⁴ Doch nicht nur würden die Pastoren »die Fried-liebend Leut nicht leiden«¹¹⁵, auch seien sie dafür hauptverantwortlich, dass das Land im (konfessionellen) Chaos versinke:

»Wer hat doch das feur angezündt/
Das so sehr brennt im Römschen Reich?/
Wisst ihrs? Sagt mirs/ ich frage euch/
Hats nicht gethan der Pfaffen-Teuffel?/
Ja freylich/ daran ist kein zweiffel/
Er hat so lang das spiel regiert/
Die Herrn im streit zusamm'n geführt/
Daß so viel Stät' sind destruirt/
Dörffer und Länder ruinirt/
Wie man üb'r all in Deutschland spührt«.¹¹⁶

Mit einem durch rhetorische Fragen evozierten ironischen Unterton sowie einem über vier Zeilen gestreckten Paarreim betont Hoyers die zerstörerische Gewalt der Geistlichen, die mit ihren Macht-kämpfen den unschuldigen Menschen schadeten. Sie gibt zu bedenken, dass diese Unruhestifter, die sie auch als »Baaliten«,¹¹⁷ »Babels-bulen«¹¹⁸ direkt mit dem Teufel assoziiert oder als »Phariseer«¹¹⁹ mit ausgewiesenen Gegnern Jesu Christi, für unnötiges Blutvergießen verantwortlich seien und noch sein würden¹²⁰ sowie die Christen vom rechten Weg abbringen würden.¹²¹ Hoyers sieht das zentrale Problem darin, dass unter den Pastoren viele mehr nach ihrem eigenen Wohlstand und damit nach weltlichen Gütern strebten als dass sie wirklich die christliche Lehre verfolgten:¹²²

»Aber ach daß die Fürsten wüsten/
Wie weinig Apostolsche Christen/
Oder rechte Evangelisten/
Man unterm Pfaffen-volcke findet/
Viel kenn ich die sehr Weltlich sind/
Und in Geistlichen sachen blind«.¹²³

Denn dadurch würden diese einen kirchlichen Dogmatismus inszenieren, der jeglichen individuellen Glauben verbiete und die einfache Bevölkerung so vom ›rechten‹ Glauben – in Hoyers' Verständnis also von einer spiritualistisch verstandenen individuellen Glaubensbeziehung zu Gott, die sich an

¹¹⁴ Hoyers 1986 [1650], S. 236, V. 5–6.

¹¹⁵ Hoyers 1986 [1650], S. 234, V. 26.

¹¹⁶ Hoyers 1986 [1650], S. 235, V. 13–22.

¹¹⁷ Hoyers 1986 [1650], S. 235, V. 26–27.

¹¹⁸ Hoyers 1986 [1650], S. 235, V. 30, S. 243, V. 36.

¹¹⁹ Hoyers 1986 [1650], S. 234, V. 18. – Schon Jesus warnt vor diesen eindrücklich (vgl. z.B. Mt. 23,1–10).

¹²⁰ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 235, V. 28, S. 245, V. 14.

¹²¹ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 235, V. 34–36.

¹²² Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 236, V. 1–4, S. 237, V. 19–20, S. 238, V. 8–13.

¹²³ Hoyers 1986 [1650], S. 237, V. 31–36.

den christlichen Tugenden orientiert und sich von sämtlichem weltlichem Bestreben distanziert – abhalte.¹²⁴

Darum dürfe »[d]er friedsam Fürst [...] sie nicht schützen«.¹²⁵ Hoyers appelliert vielmehr an Friedrich III., sich neutral zu verhalten und im Sinne seiner christlichen Identität alle Seiten anzuhören: »Schaffet ab allen zanck und streit/ Im urtheil'n unparteylich seyt«.¹²⁶ Außerdem bittet sie ihn: »Frieden-statt helfft bawen wieder/ zerreisset nicht mehr Christi glieder«.¹²⁷ Mit dieser Anspielung auf die erst 1621 von Friedrich III. gegründete Toleranzenklave Friedrichstadt stellt Hoyers nicht nur einen konkreten Bezug zu den in Eiderstedt öffentlich angefeindeten Davidjoristen her. Auch erinnert sie den weltlichen Herrscher daran, dass er schon einmal einer religiösen Gruppierung – den Mennoniten – gegenüber Milde und christliche Güte habe walten lassen. Diese müsse er nun den Davidjoristen gleichermaßen zugestehen. Ebenso betont sie, dass all diejenigen, die im ›echten inneren Glauben‹ an Christus lebten, einander unterstützen sollten, um als geeinte Christenheit bereit für den eschatologischen Übergang ins ewige Reich Gottes zu sein – unabhängig davon, dass sich die einzelnen Gruppen in einigen Ansichten voneinander unterschieden.

An den Fürsten gerichtet meint Hoyers, Gott werde ihm die Wahrheit verkünden, damit er die richtige Entscheidung treffen¹²⁸ und den christlichen Idealzustand in Frieden, Einklang, Gerechtigkeit und Nächstenliebe wiederherstellen könne.¹²⁹ Diesen Idealzustand grenzt sie vom Ist-Zustand ab, in dem die Wahrheit durch Unkenntnis der Heiligen Schrift und eine falsche Auslegung des göttlichen Wortes durch die Pastoren verkehrt würde.¹³⁰ Dabei bricht Hoyers hier mit ihrer Partizipation an der theologischen Debatte über die ›richtige‹ Auslegung der Heiligen Schrift mit dem frühneuzeitlichen Diktum, es sei für eine Frau unangemessen und unerwünscht, dass sie sich öffentlich zu politischen oder theologischen Themen äußere.¹³¹

Dass die Praxis des Streitens um die Vormachtstellung, bei der die Wahrheit verzerrt werde, sündig sei, belegt Hoyers mit einem erneuten Verweis auf die Psalmen.¹³² Dabei entzieht sie sich aber ansonsten einer Beurteilung der Arbeit des Fürsten – »Der Fürst soll/ wie er will/ regieren« –,¹³³ was auf ihre Vorstellung von einer notwendigen Trennung des geistlichen und weltlichen Regiments hindeutet, worin sie Luther folgt. Demnach dürfe die weltliche Herrschaft auch nur über weltliche Belange urteilen, das heißt körperliche und physische Vergehen bestrafen, während die Bestrafung geistlicher Verbrechen allein bei Gott und seinen kirchlichen Vertretern liege.¹³⁴ Wie oben bereits ausgeführt, gesteht Hoyers daher dem Fürsten lediglich das Richten über »eußer übelthat« – darunter sind sämtliche Verbrechen zu verstehen, die Physisches wie den Körper oder (weltlichen) Besitz be-

¹²⁴ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 236, V. 5–8.

¹²⁵ Hoyers 1986 [1650], S. 234, V. 29.

¹²⁶ Hoyers 1986 [1650], S. 236, V. 10–15, Zitat S. 236, V. 11–12.

¹²⁷ Hoyers 1986 [1650], S. 238, V. 35–36.

¹²⁸ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 236, V. 22–24.

¹²⁹ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 236, V. 28–35.

¹³⁰ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 237, V. 8–10, V. 16–17, V. 32–36, S. 44, V. 31–36.

¹³¹ Vgl. Becker-Cantarino 1987, S. 110–111.

¹³² Vgl. Ps. 12,9, LU: »Denn es wird allenthalben vol Gottlosen / Wo solche lose Leute vnter den Menschen herrschen«.

¹³³ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 234, V. 35.

¹³⁴ Vgl. Luthers Schrift *Von weltlicher Oberkeit*, wie sie Sebastian Castellio in seiner bekannten Anthologie *De haereticis an sint persequendi* zitiert (vgl. Mahlmann-Bauer et al. 2024, S. 87–93).

treffen, beispielsweise Diebstahl oder Mord – zu. Über »das innerlich« eines Menschen – das heißt über alles, was nicht physisch greifbar ist und sich gewissermaßen im Menschen selbst abspielt, also die individuellen Glaubens- und Weltansichten sowie das Gewissen – solle sich die weltliche Obrigkeit dagegen kein Urteil anmaßen.¹³⁵

Der Herzog solle es also strikt unterlassen, den Glauben der Davidjoristen und anderer von den lutherischen Predigern als ›Ketzer‹ Verleumdeter zu bewerten. Gleichermaßen warnt sie davor, dass die Feinde des christlichen Glaubens mit jedem in den Frommen gesäten Zweifel sogar noch erstarken würden.¹³⁶ Damit könne es den ›wahren‹ Christen nur schaden, wenn man die angeblichen ›falschen‹ Christen verfolge und hinrichte. Nicht nur würde sich die ›falsche‹ Lehre aufgrund des Martyriums weiterverbreiten. Auch wären diese Menschen für den zukünftig möglichen Übertritt zum ›wahren‹ Glauben verloren. Daraus ergibt sich für Hoyers die Forderung nach einer Abschaffung der weltlichen und körperlichen Bestrafung der geistlichen Sünden. Die Auffassung davon, dass Geistliches und Weltliches, Kirche und Staat, getrennt sein sollten, ist eine wichtige Grundannahme für Hoyers' Argumentation zugunsten einer Duldung Andersgläubiger. Der Fürst solle den konfessionellen Streit beilegen und sich nicht anmaßen, die Ungläubigen oder ›falschen‹ Gläubigen zu bestrafen. Diese Macht sei ausschließlich Gott vorbehalten, allein er könne und dürfe beurteilen, wer gut und wer böse sei, und die lutherischen Kirchenamtsträger, die sich als nicht gut erwiesen hätten, bestrafen.

Vor diesem Hintergrund mahnt Hoyers den Herzog Friedrich III. vor einer zukünftigen Bestrafung und Beurteilung als ›Ketzer‹: »Und muß Er sich bald von den schwätzern/ Auffs gräßlichst lassen mit verkätzern«¹³⁷, wenn er so fortfaire wie bisher und zugunsten der lutherischen Partei herrsche und walte. Denn wie Hoyers anhand eines konkreten Beispiels ausführt, werde laut einem niederländischen Sprichwort jeder allein vor Gott danach belohnt oder bestraft werden, wie er im Leben gewirkt habe.¹³⁸ Hier lässt sich erneut ein Bezug zur katholischen ›Werkgerechtigkeit‹ erkennen – der Annahme also, dass Gottes Gnade dem sündigen Menschen nicht bloß geschenkt werde, sondern der Mensch sich diese durch gute Werke im Leben verdienen könne. Angesichts der Tatsache, dass der Herzog der lutherischen Konfession zugeneigt war und daher von einer Rechtfertigung des Menschen allein durch den Glauben und durch Gottes Gnade und nicht durch eigenes Zutun überzeugt war, erscheint die von Hoyers verwendete Formulierung als äußerst provokant.¹³⁹

In diesem Zusammenhang schildert sie den Prozess im Jahr 1619 gegen die ehemaligen Marburger Professoren Philipp-Henrich Homagius und Georgius Zimmermann, die rosenkreuzerische und mystische Ansichten vertreten hätten und wegen ihrer Anfeindung des Schriftgelehrtentums verhaftet worden seien.¹⁴⁰ Dabei äußert sie deutlich ihre Sympathie den beiden Rosenkreuzern gegenüber, denn sie »[z]eigten die reine Warheit an [...] / Den Titul-tragern/Babels Bulen/ Und Letter-weisen/ Wol-gelerten/«.¹⁴¹ Homagius und Zimmermann hatten im Jahr 1619 unter Berufung auf Visionen mit dem

¹³⁵ Hoyers 1986 [1650], S. 240, V. 6–7.

¹³⁶ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 246, V. 3–5.

¹³⁷ Hoyers 1986 [1650], S. 235, V. 2–3.

¹³⁸ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 244, V. 14–15, V. 18: »Het loon na't doen« [Der Lohn nach der Arbeit]. Bei dem Sprichwort handelt es sich vermutlich um eine niederländische Übersetzung von 1. Korinther 3,8, LU: »Ein jeglicher aber wird seinen Lohn empfangen nach seiner Arbeit.« – vgl. auch 2. Korinther 5,10, LU.

¹³⁹ Vgl. Anmerkung 100.

¹⁴⁰ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 242, V. 24–S. 243, V. 7. Obgleich Hoyers erwähnt, dass dieses Ereignis durch Drucke allgemein bekannt gewesen sei, ließen sich im Rahmen der Recherche keine entsprechenden Drucke nachweisen.

¹⁴¹ Hoyers 1986 [1650], S. 242, V. 32–S. 243, V. 1.

Zerschneiden und der ›Defenestration‹ – dem Hinauswerfen aus dem Fenster – von weltlichen Büchern gegen den unchristlichen Unterricht der Universität Marburg, an der sie lehrten, protestiert und eine umfassende Reform der Unterrichtsinhalte gefordert. So sollte ihrer Auffassung nach allein die Heilige Schrift gelehrt werden.¹⁴² Ebenso wie Hoyers gingen Homagius und Zimmermann von einem unmittelbaren Bevorstehen des Jüngsten Tages aus und insbesondere Homagius rief dazu auf, die Bibel nicht wörtlich, sondern allegorisch zu deuten und dem ›inneren Wort‹, das heißt dem im Menschen wirkenden Wort Gottes, zu folgen. Er ging davon aus, dass die Reformation nicht abgeschlossen sei, sondern fortschreiten und in einem Blutbad enden würde, wie es Hoyers ebenfalls befürchtete.¹⁴³

Schließlich gab Zimmermann unter Folter seine Überzeugungen auf und wurde des Landes verwiesen,¹⁴⁴ was er später bereut habe. Dies gibt Hoyers unter Bezugnahme auf eine Anekdoten, die nahelegt, dass sie in persönlichem Kontakt zu Zimmermann gestanden haben könnte, zu Bedenken.¹⁴⁵ Dagegen sei Homagius in seinem Glauben dank der Gnade Gottes standhaft geblieben, selbst als er öffentlich an den Pranger gestellt und ausgepeitscht worden sei.¹⁴⁶ Denn wie auch Hoyers war Homagius fest davon überzeugt, dass der Glaube eines jeden Menschen von Gott im Letzten Gericht nicht anhand der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession, sondern anhand der Werke beurteilt werden würde.¹⁴⁷ Bei Hoyers ist dieses besonders deutlich in ihrem *Geistlich Gespräch zwischen Mutter und Kindt, warin das wahre Christenthumb bestehe und wie es zu führen sey* zu finden: Man solle sich fernhalten von sämtlichen christlichen Lehren, denn »[s]ie haben nicht die warheit rein«.¹⁴⁸ Das, was am Ende der Zeit zähle, seien die »gute[n] Frücht[e]«, die ein jeder in seinem christlichen Leben durch den Glauben hervorbringe.¹⁴⁹

Wie auch Homagius stellte sie einen Bezug zur katholischen ›Werkgerechtigkeit‹ her und positionierte sich gegen den lutherischen Glauben an die göttliche ›Gnadenwahl‹ – daran, dass Gott dem sündigen Menschen die Gnade ohne Berücksichtigung von dessen Wirken im Leben schenke. Impliziert wird damit, dass der Mensch grundsätzlich einen freien Willen zur Entscheidung für den ›wahren‹ Glauben habe und dass er am Ende der Zeit von Gott entweder für seinen ›falschen‹ Glauben bestraft oder für seinen ›richtigen‹ Glauben mit der Gnade und dem ewigen Leben belohnt würde. Das bedeutet einerseits, dass der Mensch über eine Handlungsoption verfügen würde und nicht von vornherein vorbestimmt wäre, wer auserwählt ist und wer nicht. Andererseits wäre es so nicht möglich, dass ein Mensch, der in seinem Leben wider den ›wahren‹ Glauben handle und ›schlechte‹ Taten vollbringe, trotzdem am Ende die Erlösung erhalte. Bei Hoyers geht es demnach um eine ganzheitliche Erfüllung des Menschen im Glauben, eine Diskrepanz zwischen innerem Glauben und äußerem Handeln wird zurückgewiesen und in Bezug auf die Kirchenamtsträger vehement kritisiert.

Doch nicht nur findet sich die Parallele von Homagius' Prozess im Jahr 1619 zum Davidjoristen-Prozess von 1642 darin, dass vermeintliche Heterodoxe öffentlich verfolgt und verurteilt wurden, die Hoyers jedoch als wahre Christen begreift. Ebenso weitete sich auch dieser Prozess zu einer all-

¹⁴² Vgl. Moran 1996, S. 65.

¹⁴³ Vgl. Moran 1996, S. 86.

¹⁴⁴ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 243, V. 8–14. – vgl. Moran 1996, S. 71–72, S. 75.

¹⁴⁵ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 243, V. 15–17.

¹⁴⁶ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 243, V. 18–21. – vgl. Moran 1996, S. 71.

¹⁴⁷ Vgl. Moran 1996, S. 71.

¹⁴⁸ Hoyers 1986 [1650], S. 230, V. 25.

¹⁴⁹ Hoyers 1986 [1650], S. 232, V. 3–5.

gemeinen Fahndung nach denjenigen, die ähnliche Ansichten wie die Verurteilten vertraten, aus.¹⁵⁰ Hoyers appelliert daher an Herzog Friedrich III., die Verfolgung der Davidjoristen zu beenden und sich als weltlicher Herrscher für Gerechtigkeit einzusetzen. Sie fordert eine klare Trennung von weltlicher und geistlicher Macht, verweist auf frühere Fälle konfessioneller Verurteilungen und warnt davor, kirchlichen Fundamentalisten zu folgen. Stattdessen plädiert sie für die Anerkennung des inneren Glaubens als entscheidendes Kriterium vor Gott und ersucht die Eiderstedter Gläubigen, sich an dem ›wahren‹ Kern des Christentums zu orientieren.

Die ›wahren‹ Christen und Auserwählten

Der ›wahre‹ Kern des Christentums lasse sich Hoyers zufolge gerade nicht bei den kirchlichen Würdenträgern und Theologen, die einen Absolutheitsanspruch für ihre eigene Glaubensauffassung erhöben, finden. Diese attackiert sie mit den Bezeichnungen als »Titul-herrn von Hohen-Schulen«¹⁵¹ oder an anderer Stelle in den *Poemata* als »Antichrist«¹⁵² sowie unter Verweis auf David Joris als Affen¹⁵³ scharf. Zu den von Hoyers abgelehnten konfessionellen Gruppierungen gehören neben den »Lutheraner[n] und Calvinisten/ Auch Flaccianer und Papisten«, wie sie in ihrem *Geistlich Gespräch zwischen Mutter und Kindt* verdeutlicht.¹⁵⁴ Ganz konkret bezieht sich Hoyers dabei auch auf die Prediger und Kirchenoberhäupter in ihrer Eiderstedter Heimat, die ihrer Ansicht nach den ›wahren‹ Glauben unterminieren würden und den Pharisäern gleich seien, die ausschließlich auf ihr eigenes Ansehen und nicht auf den ›guten, wahren‹ christlichen Glauben besonnen seien: »Wie auch nun thun die Cantzelherrn In Eydersteth/die viel verkehrn/ Und als die Phariseer pflegen/ Das Volck bewegen/streit erregen«.¹⁵⁵ So bezeichnet Hoyers sie als »lose leut [...] / Die eigen Ehr und nutz vielmehr Suchen/ alß Christi Ehr und Lehr«.¹⁵⁶ Damit äußert sie sich, obgleich sie das Verhalten der ›falschen Propheten‹ auf das Äußerste verurteilt, im Vergleich zu Joris gemäßigter, denn dieser fügt der Bezeichnung als ›Pharisäer‹ nicht nur die der ›Sünder‹ hinzu,¹⁵⁷ sondern kündigt gar an, die »Letterknechten ende Schriftgeleerden sult bespot ende beschaaamt staen« [Buchstabenknechte und Schriftgelehrte werden verspottet und beschämten werden].¹⁵⁸

Aus Hoyers' Äußerungen geht deutlich hervor, dass es insbesondere der Gegensatz von ›weltlich‹ und ›geistlich‹ ist, der ihre konfessionelle Positionierung bestimmt. So kritisiert sie an den Pastoren hauptsächlich, dass sie sich zu sehr in weltliche Belange einmischen und sich damit nicht von kriegerischen Söldnern unterscheiden würden,¹⁵⁹ in Bezug auf den christlichen Glauben und ein christliches Leben allerdings leer und ohne Gehalt seien.¹⁶⁰ Erneut greift sie die Trennung der beiden

¹⁵⁰ Vgl. Moran 1996, S. 73.

¹⁵¹ Hoyers 1986 [1650], S. 235, V. 31.

¹⁵² Hoyers 1986 [1650], S. 43, V. 22, S. 47, V. 19. – Zur historischen Entwicklung des Begriffs des Antichristen auf Basis der Bibel in der Frühen Neuzeit siehe den Sammelband von Delgado/Leppin 2011.

¹⁵³ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 258, Z.1, S. 259, V. 1–3. – Dabei handelt es sich vermutlich nicht um ein direktes Zitat, sondern um einen Verweis auf eine Überschrift in Joris 1551, Vorrede.

¹⁵⁴ Hoyers 1986 [1650], S. 29, V. 27–28.

¹⁵⁵ Hoyers 1986 [1650], S. 234, V. 15–18.

¹⁵⁶ Hoyers 1986 [1650], S. 237, V. 18–20.

¹⁵⁷ Vgl. Joris 1610 [1536], fol. 12^r, Z. 35–36, fol. 28^v, Z. 5–6.

¹⁵⁸ Joris 1610 [1536], fol. 25^r, Z. 33–34.

¹⁵⁹ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 238, V. 14–18.

¹⁶⁰ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 238, V. 1–2. Hoyers nimmt hier Bezug auf Judas 1,12, LU. – 2. Petrus 2,17, LU.

Regimenter auf, der zufolge Pastoren geistlich handeln sollten.¹⁶¹ In ihrer Kritik an deren Initierung des tagesaktuellen Davidjoristen-Streits äußert Hoyers mit einer rhetorischen Frage jedoch deutlichen Zweifel an dem Willen der Pastoren, den christlichen Frieden in Eiderstedt zu gewährleisten: »Soll man die noch Frieds-botten nennen?«¹⁶² Während die gelehrten Theologen demnach ihrem politischen Einfluss am meisten Bedeutung beimessen würden, lehnt Hoyers in spiritualistischer Manier sämtliche weltlichen Verführungen ab. Damit steht sie unter anderem in der Tradition von Sebastian Franck, der dafür plädiert hatte, sich vom bloßen Buchstaben, wie er in der Heiligen Schrift niedergeschrieben steht, zu lösen und sich stattdessen vom Geist und Vorbild Jesu Christi leiten zu lassen.¹⁶³ Ebenso wie Franck beherzigt auch Hoyers die biblische Mahnung, wie sie Paulus formuliert hatte: »Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig«.¹⁶⁴ Daher schreibt sie in ihrer ebenfalls auf das Jahr 1642 datierten dichterischen Bearbeitung von Caspar Schwenckfelds *Buch vom Worte Gottes*:¹⁶⁵ »Das inner kann sein wirckung haben/ Ohn eußer mittel und Buchstaben:/ Aber ohn krafft des innern liechts/ Wircken die eußern mittel nichts«.¹⁶⁶

Daraus erschließt sich, dass für Hoyers diejenigen die ›wahren‹ Christen sind, »die nach Christi sinn/ Einen Christlichen wandel führen/ Die Lehr mit ihrem leben zieren/ Und die Schrift nach dem Geist erklären/ Selbst darnach leben wie sie lehren«,¹⁶⁷ »sich in guten Werken üben«¹⁶⁸ sowie die Erkenntnis aus dem göttlichen Geist ableiten und nicht aus den bloßen Buchstaben.¹⁶⁹ Sich selbst stellt sie im Gegensatz zu den Kirchenamtsträgern als auf das Wohl aller – das heißt auch der davidjoristisch gesinnten – Mitglieder ihrer Eiderstedter ›Gemeinde‹ bedacht und niemanden ausschließend dar. 14 Jahre vor Verfassen des *Schreibens*, in ihrem *Gespräch zwischen Mutter und Kindt*, hatte Hoyers noch betont, dass sämtliche existierenden »Sect[en]«, zu denen sie mit den »Lutheraner[n] und Calvinisten/ Auch Flaccianer und Papisten« nahezu alle christlichen Konfessionen zählte, gerade nicht den ›wahren‹ Glauben gefunden hätten, obgleich sie dies proklamieren würden.¹⁷⁰ Im *Schreiben* legt sie das Hauptaugenmerk jedoch auf die Möglichkeit einer eschatologischen gesamtchristlichen Glaubengemeinschaft, an der auch diese von ihr abgelehnten Gruppierungen teilhaben dürften, sofern sie sich bis zum Jüngsten Tag zum ›wahren‹ Glauben bekennen würden.

So identifiziert sie sich auch aus dem schwedischen Exil heraus mit ihrer Gemeinschaft, zu der sie alle Christen in ihrer Eiderstedter Heimat zählt, also auch diejenigen, deren Auslegung des christlichen Glaubens sie vehement zurückweist. Diese Gemeinschaft ermahnt sie zum ›wahren‹ christlichen Leben, damit jedes der Mitglieder, das heißt jeder Christ, Eingang in das bald kommende ewige Reich Gottes finden könne.¹⁷¹ Dass Hoyers die Davidjoristen als ›wahre‹ Christen ansieht, er-

¹⁶¹ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 238, V. 19–22.

¹⁶² Hoyers 1986 [1650], S. 238, V. 23.

¹⁶³ Vgl. Franck, wie Sebastian Castellio ihn in seiner bekannten Anthologie *De haereticis an sint persecuendi* zitiert (Mahlmann-Bauer et al. 2024, S. 311).

¹⁶⁴ 2. Kor. 3,6, LU.

¹⁶⁵ Vgl. Schwenckfeld 1554.

¹⁶⁶ Hoyers 1986 [1650], S. 164, V. 21–24.

¹⁶⁷ Hoyers 1986 [1650], S. 237, V. 24–28.

¹⁶⁸ Hoyers 1986 [1650], S. 239, V. 11, S. 239, V. 17–18. Hoyers nimmt hier erneut auf die katholische ›Werkgerechtigkeit‹ Bezug (vgl. Anmerkung 100).

¹⁶⁹ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 237, V. 22–29.

¹⁷⁰ Hoyers 1986 [1650], S. 29, V. 18 – S. 30, V. 4.

¹⁷¹ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 238, V. 3–5, S. 242, V. 17, V. 31, S. 245, V. 7, V. 17–20, V. 23–29.

schließt sich durch ihre Nähe zu David Joris' Lehren. Dieser vertrat die Auffassung, man solle allein dem göttlichen Geist folgen¹⁷² und sich die ›wahren‹ Diener Gottes beziehungsweise Gott selbst zum Vorbild nehmen, um über den ›falschen‹ äußerem, mit dem Körper und den Buchstaben verbundenen Glauben siegen zu können.¹⁷³ Entsprechend solle man sich allen weltlichen Verführungen und Genussgütern wie Reichtum oder Ruhm, denen ein Mensch unterliegen könne, lossagen, da dieses Verlangen nicht gottgegeben sei, dem Streben nach Gott sogar entgegenstünde.¹⁷⁴ Stattdessen solle man Christus in guten Werken nacheifern:

»Want beroemen wy ons kinderen Godes te siyn/ so moet en wy oock wel Godes werken en syn natuer bewysen/ of wy syn logenachtich«
 [Denn wenn wir uns rühmen, Kinder Gottes zu sein, müssen wir auch Gottes Werke und Wesen beweisen, sonst sind wir Lügner].¹⁷⁵

Hoyers und Joris teilen ebenso die Ansicht, dass dieser Weg des richtigen Glaubens, wie sie ihn von dem Apostel Paulus beschrieben finden, ein schwer zu beschreitender sei und nur wenige zu dessen Ende gelangen würden, an dem der Eintritt ins jenseitige Reich des Friedens warte.¹⁷⁶ Zu diesen Ausgewählten, »[w]elche nicht mit dem grössten hauffen/ Den breiten Welt-weg wollen laufen«, zählt Hoyers nicht nur David Joris und seine Anhänger, sondern auch die »Schwenckfelder [...] / Rosencreutzer/ Enthusiast[en]/ Chiliast[en]/ [und] Weigelianist[en]«.¹⁷⁷ Obgleich Hoyers selbst keiner bestimmten dieser konfessionellen Gruppierungen angehörte, sympathisierte sie deutlich mit einigen ihrer Ansichten oder Mitglieder und stand im Kontakt zu Anhängern dieser Gruppen, vor allem in ihrer Heimat Eiderstedt im Gottorfer Anteil des Herzogtums Schleswig – wie zu erwähnten Teting und Lohmann oder Homagius und Zimmermann.

Aus diesem Grund findet sich in Hoyers' Gedichten zwar kein Aufruf, sich zu einer im Glauben geeinten Gruppe von ›wahren‹ Christen zusammenzufinden, wie er bei Joris explizit erfolgt,¹⁷⁸ dafür aber eine Hervorhebung des individuellen Charakters des ›wahren‹ Glaubens und eine Betonung dessen, dass jede und jeder Gläubige den ›wahren‹ Weg zu Gott nur alleine finden könne. Nichtsdestotrotz liegt in Hoyers' *Schreiben* eine eindeutige Identifikation der Dichterin mit der imaginierten, nicht konkret mit ihren real existierenden Mitgliedern erfassbaren Eiderstedter ›Gemeinde‹ vor. Unter dieser fasst sie sämtliche Eiderstedter Christen zusammen, deren zentrales verbindendes Merkmal sie in der Liebe zu Gott und der friedvollen Gemeinschaft sieht. Dementsprechend verurteilt sie diejenigen, die diesen Frieden ganz bewusst stören würden, um sich persönlich zu profilieren – im Falle des Davidjoristen-Prozesses Pastoren wie Moldenit – und Bürgerinnen und Bürger wie die David-

¹⁷² Vgl. Joris 1610 [1536], fol. 2^r, Z. 15–16, fol. 10^r, Z. 11–14, fol. 11^r, Z. 3–4.

¹⁷³ Vgl. Joris 1610 [1536], fol. 4^r, Z. 22–32, Zitat Z. 23–24, fol. 7^v, Z. 5–8, Zitat Z. 7–8.

¹⁷⁴ Vgl. Joris 1610 [1536], fol. 2^v, Z. 2–3, Z. 6–8, fol. 11^v, Z. 30–32.

¹⁷⁵ Joris 1610 [1536], fol. 11^r, Z. 19–22.

¹⁷⁶ Bei Hoyers findet sich der Bezug zum Kreuzweg insbesondere in ihrem *Geistlich Gespräch zwischen Mutter und Kindt* (vgl. z.B. Hoyers 1986 [1650], S. 18, V. 26, S. 37, V. 5–7, S. 38, V. 22). – vgl. Joris 1610 [1536], fol. 9^r, Z. 25–27, fol. 11^v, Z. 9–10. – vgl. 1. Kor. 1,27, LU (der Bibelverweis erfolgt bei Hoyers 1986 [1650], S. 37, V. 19–23).

¹⁷⁷ Hoyers 1986 [1650], S. 165, V. 27–36.

¹⁷⁸ Joris versteht sich als geistlicher Führer und Prophet einer bruderschaftsähnlichen Gruppierung. So bezeichnet er seine Anhänger als »Bontgenoten« [Bündgenossen] (Joris 1610 [1536], fol. 2^r, Z. 16), Brüder (vgl. Joris 1610 [1536], fol. 13^r, Z. 27) oder »mede-Broeders« [Mitbrüder] (Joris 1610 [1536], fol. 6^v, Z. 1). – vgl. dazu Förster 2019, S. 112–113, S. 124.

juristen, die jegliche Gewalt ablehnten¹⁷⁹ und nach dem Grundsatz der ›imitatio christi‹ lebten, nicht »leiden«,¹⁸⁰ das heißt nicht in Eiderstedt dulden würden.

Aufruf zu innerchristlicher Duldung im Diesseits

In diesem Zusammenhang ließe sich bei Hoyers von einer vormodernen Form der heutzutage so genannten ›wehrhaften Toleranz‹¹⁸¹ sprechen, da Hoyers zwar für innerchristliche Duldsamkeit plädierte, sich aber Individuen oder Gruppierungen gegenüber, die ein derartiges Zusammenleben verschiedener christlicher Konfessionen ablehnten oder gar aktiv gefährdeten, intolerant zeigte. Sie vertritt damit in ihrem *Schreiben* eine spezifisch christliche Auffassung von Duldung, die auf Friedfertigkeit und den christlichen Tugenden gründet. An die Eiderstedter Christen gerichtet, plädierte Hoyers für eine dringend notwendige Rückbesinnung auf diese christlichen Tugenden – nicht nur angesichts des nahenden göttlichen Gerichts,¹⁸² sondern vor allem in Bezug auf die aktuellen Spannungen zwischen Lutheranern und Davidjoristen. Denn Hoyers' Ansicht nach sollte man diesen Streit schnell beilegen, bevor unwiderrufliche Schäden auf beiden Seiten entstünden: »Seeling ist der zu jeder frist/ Dem ander schad ein warnung ist. Wann des Nachbarn hauß steht in brand/ Ist das feur nah' an unser wand/ Leschet/ ehe es nimbt überhand.«¹⁸³ Hier fungieren das ›Haus‹ nicht nur als ›pars pro toto‹ für den Glauben des Menschen und das ›Feuer‹ als Metapher für die öffentliche Diffamierung, die den Glauben infrage stellt und damit angreift. Das ›brennende Haus‹ spielt auch auf die Hinrichtung von scheinbar ›falschen‹ Christen auf dem Scheiterhaufen an. Dementsprechend ist Hoyers deutlich an einem duldsamen Umgang mit verschiedenen konfessionellen Gruppierungen wie auch den Davidjoristen gelegen, da alle Christen gemeinsam dafür verantwortlich seien, den Frieden in ihrem Glauben zu bewahren und damit einhergehend auch alle Christen gleichermaßen von einzelnen Christen zugefügten Schäden betroffen seien. Wenn also »[d]er Nachbarn Häuser stehn in gluth«, dann solle nicht gezögert werden, diesen Nachbarn – das sind die Davidjoristen, mit denen die Eiderstedter Haus an Haus wohnten – gemäß dem christlichen Gebot der Nächstenliebe zu helfen.¹⁸⁴

Zwar distanziert sich Hoyers klar von den lutherischen Pastoren, doch statt der ›Falschheit‹ der verschiedenen Glaubensbekenntnisse, wie sie 1628 im *Gespräch zwischen Mutter und Kindt* thematisiert wurde, betont Hoyers hier die allen Menschen – also auch den Pastoren – gegebene Möglichkeit der Besserung und der Hinwendung zum ›wahren‹ Glauben.¹⁸⁵ Dadurch gibt Hoyers ihre Ablehnung zwar nicht auf, adressiert die lutherischen Pastoren ihrer Heimat aber weiterhin als Teil der imaginierten gesamtchristlichen Gemeinschaft in Eiderstedt. Diese Einbeziehung ist nicht nur rhetorischer Kniff, sondern Ausdruck eines integrativen Duldungsgedankens.¹⁸⁶ Zwar ermahnt Hoyers die lutherischen Pastoren als Vertreter des geistlichen Reiches, Gottes Anweisungen und Belehrungen nicht mehr länger

¹⁷⁹ Vgl. Burckhardt 1949, S. 11.

¹⁸⁰ Hoyers 1986 [1650], S. 234, V. 25.

¹⁸¹ Vgl. Simon 2023, S. 739. – vgl. Bundesministerium des Innern und für Heimat: Wehrhafte Demokratie, o. D., <https://www.bmi.bund.de/DE/themen/heimat-integration/wehrhafte-demokratie/wehrhafte-demokratie-node.html> (2.4.2025).

¹⁸² Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 238, V. 33–34, S. 240, V. 1–2, V. 19.

¹⁸³ Hoyers 1986 [1650], S. 244, V. 24–28.

¹⁸⁴ Hoyers 1986 [1650], S. 245, V. 16.

¹⁸⁵ Vgl. Anmerkung 153.

¹⁸⁶ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 240, V. 30–36. Dies erinnert deutlich an das Gebot der Feindesliebe, da Hoyers die von ihr abgelehnten und verurteilten Lutheraner warnt und auf ihre Erlösung gleichermaßen hofft (vgl. dazu Mt. 5,44, LU).

zu ignorieren,¹⁸⁷ da sie dafür von Gott am Ende ihrer irdischen Lebenszeit bestraft würden.¹⁸⁸ Doch sie erkennt die Kirchenamtsträger unter Bezugnahme auf einen Bibelverweis in ihrer Aufgabe, die Gemeinde christlich zu unterrichten, als grundsätzlich gleichwertige Christen an.¹⁸⁹ Gleichzeitig erkennt sie auch die Notwendigkeit der weltlichen Obrigkeit – verkörpert durch den lutherischen Herzog Friedrich III. – an. Diese sei von Gott dafür ausgewählt worden,¹⁹⁰ die Christen zusammenzuhalten und zu beschützen, das »Volck frölich zusamen [zu bringen]«.¹⁹¹ Daher rät sie allen Christen – auch und besonders denjenigen, die noch nicht den ›wahren‹ christlichen Glauben lebten, aber noch zu diesem finden könnten –, »[s]ich über ander nicht [zu] erheben/ Der Obrigkeit nicht [zu] wiederstreben«.¹⁹²

Ganz anders positioniert sich Joris: Sein spiritueller Dualismus trennt radikal zwischen göttlichem und weltlichem Bereich. Letzterer gehört für ihn gänzlich der Sphäre des Teufels und der Sünde an.¹⁹³ Entsprechend ruft er zur aktiven Distanzierung gegenüber und öffentlichen Diffamierung der weltlichen Obrigkeit auf: »[T]redet hem mit voeten/ beschaaamt hem openbaerlyck« [Trete ihn mit Füßen und demütigt ihn öffentlich].¹⁹⁴ In dieser Dichotomie verlangt er eine eindeutige Entscheidung jedes einzelnen Individuums: »[S]taet niet meer tusschen beyden stille« [Steht nicht mehr still zwischen beiden].¹⁹⁵ Zwar finden sich auch bei Joris Aussagen, die zur gegenseitigen Duldung der Christen untereinander mahnen: »Wy hebben eenen Vader« [Wir haben einen Vater],¹⁹⁶ daher »stet toe/ dat immer niemand hem selben en sette in dat hooghste« [sei es so, dass niemand sich selbst je als den Höchsten setzte].¹⁹⁷ Solche Passagen stehen jedoch weniger im Zusammenhang mit einer gruppenübergreifenden Duldung, sondern dienen primär der Konsolidierung seiner eigenen Gruppierung. Vor diesem Hintergrund ist umso bemerkenswerter, dass Hoyers die Eiderstedter Davidjoristen vor dem Herzog verteidigt. Hier zeigt sich ihre altruistische Auffassung des ›wahren‹ Christentums, denn nicht nur plädiert sie für ein friedliches Mit- statt Gegeneinander, indem sie den Herzögen befiehlt: »Ihr Christlich' Fürsten trett zusamen/ Seyt geflissen nach ewrem Namen In gnaden friedlich zu beschützen/ Alle die gern im friede sitzen«.¹⁹⁸ Ebenso ruft sie zu einer Politik des »[V]erschonen[s]«¹⁹⁹ auf und dazu, »[g]ern recht [zu] thun und das unrecht [zu] leiden«,²⁰⁰ sowie »aller Menschen wolhart [zu] lieben«, das Handeln also am christlichen Gesamtwohl auszurichten.²⁰¹

Wenn sich die Menschen Hoyers' Anweisungen gemäß besserten und eine innerchristliche Einigkeit herstellten, so würden – wie Hoyers unter Paraphrasierung einer zentralen Bibelstelle darlegt

¹⁸⁷ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 241, Z.1.

¹⁸⁸ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 241, V. 5–10, S. 242, V. 18–23.

¹⁸⁹ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 240, V. 33–36. – vgl. Mt. 23,10, LU.

¹⁹⁰ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 239, V. 20–21, V. 24–25, V. 27–30.

¹⁹¹ Hoyers 1986 [1650], S. 233, V. 21.

¹⁹² Hoyers 1986 [1650], S. 239, V. 20–21.

¹⁹³ Vgl. Joris 1610 [1536], fol. 12^r, Z. 13–19.

¹⁹⁴ Joris 1610 [1536], fol. 12^r, Z. 19–22.

¹⁹⁵ Joris 1610 [1536], fol. 12^r, Z. 23–24

¹⁹⁶ Joris 1610 [1536], fol. 59^v, Z. 19.

¹⁹⁷ Joris 1610 [1536], fol. 58^v, Z. 10–12.

¹⁹⁸ Hoyers 1986 [1650], S. 239, V. 1–4.

¹⁹⁹ Hoyers 1986 [1650], S. 239, V. 6.

²⁰⁰ Hoyers 1986 [1650], S. 239, V. 15.

²⁰¹ Hoyers 1986 [1650], S. 239, V. 12–13.

– der Teufel und mit ihm alle Sünde am kurz bevorstehenden Jüngsten Tag von Jesus Christus besiegt und erneut in die Hölle verbannt werden.²⁰² Ähnliches findet sich auch bei Joris.²⁰³ Hoyers betont unter Verweis auf die Offenbarung des Johannes noch einmal explizit, dass die Erkenntnis allein durch den göttlichen Geist komme und das in der Bibel transportierte Wissen nicht durch eine individuelle Deutung, die etwas hinzudachte oder auslasse, verfälscht werden dürfe.²⁰⁴ Das bedeutet für sie aber auch, dass man sich auf die Wahrhaftigkeit von Glaubensansichten, wie sie andere Christen predigten und verfolgten, nicht sicher verlassen könne und einem christlichen Individuum nur im Gespräch mit Gott von diesem offenbart werde, was der Weg zum ›wahren‹ Glauben sei. Diese menschliche Unwissenheit darüber, ob man selbst oder das jeweilige Gegenüber im ›wahren‹ Glauben ist, bildet die Grundlage für Hoyers' Aufruf zur innerchristlichen Duldung.²⁰⁵

Dabei beruft sie sich insbesondere auf das biblische Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen, mit dem schon seit dem dritten Jahrhundert vornehmlich die Forderung nach einer Trennung der staatlichen von den kirchlichen Angelegenheiten – auch in Bezug auf den Umgang mit Heterodoxen – gerechtfertigt wurde:²⁰⁶

»Fahrt nicht nach Wolfes art so fort/
Mit beißen/ reissen/ streit und Mord/
Sondern gehorchet Christi Wort/
Das unkraut laßt beym Weitzen stehn/
Ihr könnt nicht in die herzen sehn/
Was unkraut oder Weitzen ist;
Welches nur allein Jesu Christ/
Dem Nieren-prüfer/ ist bewußt [...]
Seine Engel hat Er bestellt/
Wird senden sie/ wanns ihm gefellt/
Zu rechter zeit es außzureissen;
Euch aber hat Er's nicht geheißen/
Sondern verbotten/ außzurotten:
Darum steht ab von ewrem spotten«.²⁰⁷

²⁰² Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 241, V. 14–22. – vgl. Off. 20,1–3, LU.

²⁰³ Vgl. Joris 1610 [1536], fol. 4v, Z. 23–29.

²⁰⁴ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 241, V. 23–29, V. 33–36. – vgl. Off. 22,18–19, LU.

²⁰⁵ Dabei ist diese innerchristliche Duldung an Hoyers' spiritualistische Glaubensauffassung gebunden: Sie lehnt die Lehren sämtlicher christlicher Konfessionen zwar ab, ist jedoch davon überzeugt, dass es diesen noch möglich sei, sich im persönlichen Gespräch mit Gott auf den ›wahren‹ Glauben zu fokussieren und diesen Glauben in ihren Taten zu veräußern, sodass sie am Jüngsten Tag für die eschatologische Gemeinschaft der ›wahren Christen‹ auserwählt werden könnten. Da jedoch kein Mensch vor dieser Zeit sicher sein könnte, ob der jeweils andere – also auch derjenige, der sich noch an spezifische konfessionelle Dogmen hält – den ›wahren‹ Glauben – das heißt nach Hoyers' Auffassung den spiritualistisch verstandenen, auf den Glauben an Christus und die christlichen Tugenden gründenden Glauben – nicht noch finden könnte, solle man diesen meiden, seine Existenz aber erdulden.

²⁰⁶ Vgl. Klüting 2004, S. 61. Für eine Gesamtdarstellung der Deutungsgeschichte des Unkraut-Weizen-Gleichnisses im Christentum vgl. Angenendt 2018. Die Deutung des Gleichnisses zugunsten einer Forderung nach konfessioneller Duldung stellt auch ein zentrales Motiv in Sebastian Castellios Anthologie *De haereticis an sint persequendi* dar.

²⁰⁷ Hoyers 1986 [1650], S. 242, V. 2–16. – vgl. Mat. 13,24–30, LU. – vgl. Jer. 17,10, LU.

In Imperativen richtet sich Hoyers nachdrücklich mahnend an Christen, die sich anmaßen, im Namen des Glaubens gegen andere Menschen mit (physischer) Gewalt vorzugehen. Unter Verwendung eines Asyndetons betont sie hier nicht nur ihre eigene emotionale Betroffenheit, sondern vor allem die Aggressivität derjenigen, die Mitchristen hinrichten lassen. Diese ›falschen‹ Christen deklariert sie wie auch an anderer Stelle mit der Metapher des Wolfes als Feinde des christlichen Friedens.²⁰⁸ Statt die Lehre anderer zu verurteilen, sollten sich die Christen an das Wort Christi halten und ihren Glauben vor Christus leben, da allein dieser die ›wahren‹ von den ›falschen‹ Christen unterscheiden könne. Da am Ende der Zeit das ›Gute‹ vom ›Bösen‹ getrennt werde, solle im Diesseits also niemand aufgrund seines Glaubens verurteilt werden. Das heißt auch, dass jeder danach ›belohnt‹ würde, wie er im Leben gewirkt habe – wer unchristlich handle, werde seine Strafe bekommen. Auch Joris nimmt Bezug auf dieses Gleichnis und meint, ein Mensch könne die Boten des Teufels von denen Gottes äußerlich gar nicht unterscheiden,²⁰⁹ doch im Gegensatz zu Hoyers steht bei ihm nicht die Duldsamkeit der Christen untereinander im Vordergrund, sondern der Dualismus zwischen der ›gheseghnende[n] Saat‹ [gesegnete[n] Saat]²¹⁰ und den Sündern, die dem Unkraut gleich verbrannt würden.²¹¹

Des Weiteren greift Hoyers auf die biblische Metapher des zweischneidigen Schwerts zurück,²¹² um zu illustrieren, dass allein Gott das Innere eines Menschen kenne und wisse, ob dieser gut oder schlecht sei. Daher müsse jeder Mensch allein vor Gott treten und seine eigene Entscheidung zum guten christlichen Glauben treffen, was eine Grundvoraussetzung für Hoyers' konfessionelle Duldsung darstellt, da eine Bewertung des Glaubens anderer Christen damit obsolet wird.²¹³ Diese Vorstellung der Selbstverantwortlichkeit vertritt auch Joris.²¹⁴ Dass das geistliche, zweischneidige Schwert das Wort Gottes bezeichne und nicht wörtlich verstanden werden dürfe, hatte bereits der Lutheraner Johannes Brenz im 16. Jahrhundert betont, um gegen eine Verfolgung und Hinrichtung von Täufern zu argumentieren.²¹⁵

In dieser Tradition steht Hoyers, wenn sie den Eiderstedter Davidjoristen-Prozess 1642 zum Anlass nimmt, um für eine Überantwortung des letzten Urteils an Gott zu plädieren und alle Christen dazu aufzurufen, sich innerlich zu den christlichen Tugenden zu bekennen²¹⁶ und ohne den Einsatz von (physischer) Gewalt²¹⁷ »[d]as bose [...] zu meiden/ [...] und das unrecht [zu] leiden«.²¹⁸ Nicht nur erfolgt hier eine deutliche Parallelisierung mit Jesu Leidensweg, den Hoyers in der ›imitatio Christi‹ im alltäglichen Leben nachempfunden wissen will. Auch lässt sich hierin sowohl eine pazifistische Tendenz, in der sich Hoyers von sämtlicher Gewaltausübung distanziert, als auch ein bewusstes Ertragen – im Sinne von Tolerieren – Andersgläubiger erkennen. Daher ist sie, obgleich

²⁰⁸ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 238, V. 26.

²⁰⁹ Vgl. Joris 1610 [1536], fol. 22^v, Z. 23–fol. 23^r, Z. 2.

²¹⁰ Joris 1610 [1536], fol. 9^v, Z. 1–3.

²¹¹ Vgl. Joris 1610 [1536], fol. 3^v, Z. 20–26.

²¹² Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 240, V. 11–12. – vgl. Hebr. 4,12, LU.

²¹³ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 239, V. 34–36.

²¹⁴ Vgl. Joris 1610 [1536], fol. 12^v, Z. 31–35, Zitat Z. 34–35.

²¹⁵ Vgl. Brenz, wie Sebastian Castellio ihn in seiner bekannten Anthologie *De haereticis an sint persequendi* zitiert (vgl. Mahlmann-Bauer et al. 2024, S. 489).

²¹⁶ Vgl. Hoyers 1986 [1650], S. 239, V. 17.

²¹⁷ »Durchs Gebeth sein Macht zertretet« (Hoyers 1986 [1650], S. 232, V. 4). – »last beten seyn ew'r währ« (Hoyers 1986 [1650], S. 232, V. 7).

²¹⁸ Hoyers 1986 [1650], S. 239, V. 14–15.

sie einige spiritualistische Ansichten David Joris' aufgreift und teilt, keine Davidjoristin. Sie sieht sich nicht als Teil einer bestimmten konfessionellen Gruppierung, nicht wie Joris als prophetische Anführerin der ›wahren Christen‹, der Gott seinen Willen als einziger vor der Zeit offenbart hätte²¹⁹, und sie misst dem inneren Wandel und der Nachfolge Christi in den alltäglichen Werken und Gebeten mehr Wert bei als der Erwachsenentaufe, die nach Joris' Auffassung für das Seelenheil eines jeden Christen zentral ist.²²⁰

Schluss

Mit diesem Beitrag wurde aufgezeigt, dass Hoyers' *Schreiben an die Gemeyn im Land Holstein* nicht nur als dichterischer Ausdruck persönlicher Frömmigkeit, sondern zugleich als literarische Intervention in einen konkreten historischen Streitfall sowie als Beitrag zu den frühneuzeitlichen interkonfessionellen Friedensdebatten gelesen werden kann. Hoyers verbindet Kritik an der lutherischen Orthodoxie mit einem eindringlichen Appell zur innerchristlichen Duldsamkeit und verweist dabei auf die Notwendigkeit einer Trennung weltlicher und geistlicher Gerichtsbarkeit. Ihr *Schreiben* steht exemplarisch für eine frühneuzeitliche Vorform von Pazifismus und Toleranz, die auf christlicher Nächstenliebe und dem inneren Wandel des Individuums beruht. Dabei eröffnet sie als Akteurin in den konfessionellen Auseinandersetzungen im 17. Jahrhundert eine bislang wenig beachtete Perspektive: die der dichterisch argumentierenden Frau, die sich in einem von männlichen Theologen dominierten Diskursraum konfessionell positioniert und die Diskursformen der (männlichen) Gelehrten – wie den Einsatz jeweils als für die Argumentation passend erachteter intertextueller Bezüge zu religiösen wie theologischen Schriften – in ihre Dichtung übernimmt. Damit liefert ihre Dichtung nicht nur einen wichtigen Impuls für die Erforschung vormoderner Vorformen von Toleranz, sondern weist auch auf das bislang unzureichend ausgeschöpfte Potenzial konfessioneller Dichtung (insbesondere von Frauen) als Medium innerchristlicher Verständigungsversuche hin.

Abstract

The article examines Anna Ovena Hoyers' *Schreiben an die Gemeyn im Land Holstein* (1642) against the background of the Davidjorist trial in Eiderstedt as an example of the thematic representation of inner-Christian toleration in confessional poetry in the 17th century. The study focuses on the analysis of the arguments Hoyers uses to argue in favour of toleration despite her clear anti-confessional positioning, and to speak out against the persecution of denominational groups considered heterodox, such as the Davidjorists. A contextualised analysis of the text reveals Hoyers' advocacy for the separation of spiritual and secular power, underpinned by biblical references, eschatological ideas, and a critique of ecclesiastical dogmatics. This perspective is further supported by the promotion of individual autonomy in faith, anchored in the principles of the Christian virtuous lifestyle. Her writing

²¹⁹ Vgl. Joris 1610 [1536], fol. 29^v, Z. 33–fol. 30^r, Z. 5, fol. 42^r, Z. 19–20.

²²⁰ Vgl. Joris 1610 [1536], fol. 17^r, Z. 8–13, fol. 18^r, Z. 16, fol. 34^v, Z. 1–4.

can be regarded as a literary testimony to early modern discourses on toleration, which sought to resolve denominational conflicts not through demarcation, but through a Christian-motivated ethic of peace. The essay also makes a contribution to the re-evaluation of female authorship and poetic texts in the denominational conflicts of the early modern period. Furthermore, Hoyers is placed in relation to David Joris with reference to the latter's writing *Hoort die stemme des Heeren* (1536) in order to make a further contribution to Hoyers' confessional categorisation.

Literatur

- Adelung, Johann Christoph: Geschichte der menschlichen Narrheit, oder Lebensbeschreibungen berühmter Schwarzkünstler, Goldmacher, Teufelsbanner, Zeichen- und Linienteuter, Schwärmer, Wahrsager, und anderer philosophischer Unholden, Bd. 3, Leipzig 1787.
- Albrecht, Ruth: Anna Ovina Hoyers: Geb. 1584 in Koldenbüttel, gest. 27. November 1655 in Stockholm Schriftstellerin, Kirchenkritikerin, in: Auf den zweiten Blick. Frauen und Männer der Nordkirche vom Mittelalter bis zur Gegenwart, hg. v. Claudia Tietz-Buck, Ruth Albrecht, Rainer Hering, Husum 2018, S. 139–150.
- Andersen, Peter Friedrich: Die neuesten anabaptistischen Bewegungen in Dänemark, in: Zeitschrift für historische Theologie 15,2 (1845), S. 139–188.
- Anderson, Benedict: Imagined communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London/New York 1995.
- Angenendt, Arnold: »Lasst beides wachsen bis zur Ernte: Toleranz in der Geschichte des Christentums, Münster 2018.
- Archibald, Brigitte Edith: Anna Ovina Hoyers: A View of Practical Living, in: Women writers of the Renaissance and Reformation, hg. v. Katharina Wilson, Athens 1987, S. 304–326.
- Arnold, Gottfried: Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie, Bd. 1/2, Frankfurt am Main 1729.
- Arnold, Gottfried. Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historien Vom Anfang Des Neuen Testaments biß auf das Jahr Christi 1688, Bd. 1, Schaffhausen 1740.
- Auge, Oliver/Brenner, Stefan/Thomsen, Christiane (Hg.): Toleranz! Interdisziplinäre Zugänge zu einem Kernthema der Menschheitsgeschichte, Kiel 2023.
- Auge, Oliver: Toleranz und Ökonomie: Das Beispiel der Herzogtümer Schleswig und Holstein in der frühen Neuzeit, in: Toleranz! Interdisziplinäre Zugänge zu einem Kernthema der Menschheitsgeschichte, hg. v. Oliver Auge, Stefan Brenner und Christiane Thomsen, Kiel 2023, S. 17–35.
- Axt-Piscalar, Christine: Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart, Tübingen 2025, <https://doi.org/10.36198/9783838564395>.
- Becker-Cantarino, Barbara: Die Stockholmer Liederhandschrift der Anna Ovina Hoyers, in: Barocker Lust-Spielgel. Studien zur Literatur des Barock Festschrift für Blaue Lee Spahr, hg. v. Martin Bircher, Jörg-Ulrich Fechner, Gerd Hillen, Amsterdam 1984, S. 329–344, https://doi.org/10.1163/9789004485334_021.
- Becker-Cantarino, Barbara: Anna Ovina Hoyers: Geistliche und Weltliche Poemata, Tübingen 1986.
- Becker-Cantarino, Barbara: Der lange Weg zur Mündlichkeit. Frau und Literatur (1500–1800), Stuttgart 1987, <https://doi.org/10.1007/978-3-476-03238-6>.
- Becker-Cantarino, Barbara: Low German as a literary language in Schleswig-Holstein in the seventeenth century: A poem by Anna Ovina Hoyers, in: Languages and cultures. Studies in honor of Edgar C. Polomé, hg. v. Mohammad Jazayery, Berlin 1988, S. 63–72, <https://doi.org/10.1515/9783110864359.63>.
- Bers, Anna: Frauen Lyrik. Gedichte in deutscher Sprache, Ditzingen/Leck 2020.
- Beyerle, Stefan (Hg.): Apokalyptik, Tübingen 2024, <https://doi.org/10.36198/9783838562582>.
- Beyerle, Stefan: Die Apokalyptik Religion, Politik, Kultur und Theologie, in: Apokalyptik, hg. v. Stefan Beyerle, Tübingen 2024, S. 1–28, <https://doi.org/10.36198/9783838562582>.
- Bremer, Kai: Literatur der Frühen Neuzeit: Reformation – Humanismus – Barock, Stuttgart 2008, <https://doi.org/10.36198/9783838531649>.
- Brinker-Gabler, Gisela: Deutsche Dichterinnen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Gedichte und Lebensläufe, Frankfurt a. M. 1978.
- Burckhardt, Paul: David Joris, in: Basler Biographien, Bd. 1, Basel 1900, S. 91–157.
- Burckhardt, Paul: David Joris und seine Gemeinde in Basel, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 48 (1949), S. 5–106.
- Carstens, Carsten Erich: Zur Geschichte der Sectirer Nicolaus Teting und Hartwig Lohmann, in: Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holstein-Lauenburgische Geschichte, 21 (1891), S. 373–383.
- Classen, Albrecht: Frauen in der deutschen Literaturgeschichte. Die ersten 800 Jahre. Ein Lesebuch, Frankfurt a. M. 2000.
- Classen, Albrecht: Toleration and Tolerance in Medieval European Literature, London 2018.
- Croxton, Derek: Peacemaking in the Thirty Years War, in: Handbuch Frieden im Europa der Frühen Neuzeit, hg. v. Irene Dingel, Michael Rohrschneider, Inken Schmidt-Voges, Siegrid Westphal, Joachim Whaley, Volker Arnke, Berlin/Boston 2021, S. 293–308, <https://doi.org/10.1515/9783110591316-015>.

- Delgado, Mariano/Leppin, Volker: Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge, Fribourg 2011.
- Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, hg. v. Peter Hünermann unter Mitarbeit von Helmut Hoping, Freiburg im Breisgau 2017 [Würzburg 1854] [Verweise in den Fußnoten gekennzeichnet mit der Sigle DH].
- Dingel, Irene/Rohrschneider, Michael/Schmidt-Voges, Inken/Westphal, Siegrid/Whaley, Joachim/Arnke, Volker (Hg.): Handbuch Frieden im Europa der Frühen Neuzeit, Berlin/Boston 2021.
- Dollinger, Robert: Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck, Neumünster 1930.
- Drews, Luisa/Hohlweck, Patrick/Willer, Stefan: Schauplätze des Künftigen. Zukunftsermittlungen in Schäferdichtung, geistlicher Lyrik und Trauerspiel des Barock, in: Daphnis 51 (2023), S. 131–170, <https://doi.org/10.1163/18796583-12340079>.
- Driedger, Michael: Obedient Heretics: Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona During the Confessional Age, London 2002.
- Dziudzia, Corinna/Klimek, Sonja (Hg.): Gelehrte Frauen der Frühaufklärung. Einsame ›Wunderthiere‹ oder vernetzte Akteurinnen?, Wiesbaden 2022.
- Dziudzia, Corinna: Vom Renaissance-Ideal der gelehrten Frau zur Spottfigur: Über den Ausschluss der Dichterinnen der Frühaufklärung aus der Literaturgeschichte, in: Gelehrte Frauen der Frühaufklärung. Einsame ›Wunderthiere‹ oder vernetzte Akteurinnen?, hg. v. Corinna Dziudzia und Sonja Klimek, Wiesbaden 2022, S. 189–214, https://doi.org/10.1007/978-3-658-35296-7_9.
- Edighoffer, Roland: Die Rosenkreuzer, München 1995.
- Egger, Michael: Sebastian Castellio, David Joris und die Täufer in Basel und Zürich. De haereticis an sint persequendi im Spiegel der reformierten Täuferverfolgung und als Streitschrift gegen Heinrich Bullinger, in: Sebastian Castellio (1515–1563). Dissidenz und Toleranz. Beiträge zu einer internationalen Tagung auf dem Monte Verità in Ascona 2015, hg. v. Barbara Mahlmann-Bauer, unter Mitarbeit von Sonja Klimek und Daniela Kohler, Göttingen 2018, S. 385–422, <https://doi.org/10.13109/9783666570896.385>.
- Ehmann, Johannes: Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türkent- und Islambild Martin Luthers (1515–1546), Heidelberg 2008.
- Feddersen, Ernst: Philippismus und Luthertum in Dänemark und Schleswig-Holstein, in: Festschrift für Hans Schubert zu seinem 70. Geburtstag. In Verbindung mit Walter Friedensburg, hg. v. Otto Scheel, Leipzig 1929, S. 92–114.
- Feustking, Johann Heinrich: Gynaecum Haeretico Fanaticum. Oder Historie und Beschreibung Der falschen Prophetinnen, Quäckerinnen, Schwärmerinnen, und andern sectirischen und begeisterten Weibes-Personen, Durch welche die Kirche Gottes verunruhiget worden sambt einem Vorbericht und Anhang, entgegen gesetzet denen Adepts, Frankfurt/Leipzig 1704.
- Förster, Karin: Das reformatorische Täufertum in Oldenburg und Umgebung (1535–1540). Unter der besonderen Be- rücksichtigung des Täufertheologen David Joris, Berlin 2019.
- Frenschkowski, Marco: Apokalyptik und Neues Testament. Frühchristliche Zukunftsbilder im Kontext der Spätantike, in: Apokalyptik, hg. v. Stefan Beyerle, Tübingen 2024, S. 74–116.
- Fries, Johanna: Die deutsche Kirchenlieddichtung in Schleswig-Holstein im 17. Jahrhundert, Kiel 1964.
- Führer, Werner: Reformation ist Umkehr. Rechtfertigung, Kirche und Amt in der Reformation und heute – Impulse aus kritischer Gegenüberstellung, Göttingen 2016, <https://doi.org/10.13109/9783788731885>.
- Götsch, Silke: ›... für einen Holländer gescholten...‹. Wiederläufer in Eiderstedt im 17. Jahrhundert, in: Kieler Blätter zur Volkskunde 16 (1984), S. 5–29.
- Grell, Ole Peter/Scribner, Robert William (Hg.): Tolerance and intolerance in the European reformation, Cambridge 1996, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511523328>.
- Hansen, Reimer: Der David-Joriten-Prozess in Tönning 1642, in: Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte II. Reihe 1,5 (1897–1900), S. 31–116.
- Hartmann, Peter Claus: Katholische, protestantische, orthodoxe sowie jüdische und muslimische Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts. Einführung in die Thematik des Kolloquiums, in: Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts, hg. v. Peter Claus Hartmann, Frankfurt a. M. 2004, S. 11–23.
- Heimreich, Anton: Schleßwigische KirchenHistorie: Darinn Die abschaffung der Heidnischen Abgötterey/ und einfüh- rung der in der Römischen Kirchen üblichen Christlichen Religion; Auch stiftung des Schleßwiggischen Bißthums und desselben Bischoföfe Leben/ Und die endlich vorgenom- mene Reformation, und nach derselben sich eräugnete Ket- zereyen neben anderen im Schleßwiggischen Hertzogthum vorgefallenen Kirchen Händelen / Aus glaubwürdigen Schriften und Nachrichten ist verfasset und zusammen gezogen Durch M. Antonium Heimrich Walthern/ P. auf dem Mohre im NordStrande, Schleswig 1683.
- Heimreich, Anton: Nordfresische Chronik. Zum dritten Male, mit den Zugaben des Verfassers und der Fortsetzung sei- nes Sohnes, Heinrich Heimreich, auch einigen andern zur nordfriesischen Geschichte gehörigen Nachrichten ver- mehrt herausgegeben, Bd. 1, Tondern 1819 [1666].
- Hein, Lorenz: Der Kreis um Anna Ovena Hoyers und die Pflege schwenckfeldscher Frömmigkeit (der Tetingsche Kreis), Kapitel zu Außenseiter der Kirche, in: Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 4 (1984), S. 176–181.
- Hertrampf, Marina Ortrud: Femmes de lettres. Europäische Autorinnen des 17. und 18. Jahrhunderts, Berlin 2020.
- Hinrichs, Boy: Anna Ovena Hoyers und ihre beiden Sturmflutlieder von 1634: Das im sensus spiritualis deutende und gedeutete Ich, in: Jahrbuch des Nordfriesischen Instituts 21 (1985), S. 195–221.
- Hofmann, Andrea: Bibelrezeption in den Schriften der Anna Ovena Hoyers, in: Reformatorische Bewegungen im 16. und 17. Jahrhundert, hg. v. Charlotte Methuen, Gury Schneider-Ludorff und Lothar Vogel, Stuttgart 2024, S. 275–290.

- Hoyers, Anna Ovena: Geistliche und Weltliche Poemata, hg. v. Barbara Becker-Cantarino, Tübingen 1986 [Amsterdam 1650], <https://doi.org/10.1515/9783110952056>.
- Jakubowski-Tiessen, Manfred: Kirchenkritik und neue Frömmigkeit in Schleswig-Holstein im 17. Jahrhundert, Kapitel 4.1, in: Christentum zwischen Nord- und Ostsee. Eine kleine ökumenische Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins, hg. v. Martin Lätzsel und Joachim Liß-Walther, Bremen 2004, S. 78–88.
- Joris, David: T'Wonder-boeck: waer in dat van der vverlptaet gheopenbaert is. Wie een der lck (segt die Heere) senden sal, ontfangt in mynen naem, die ontfanght my; wie my ontfanght, ontfanght den die my ghesonden heft, o.0. 1551.
- Joris, David: Hoort die ftemme des Heeren/ die voor dat Aenghelict des Heeren wtgaet/ ende voor synen eysselijken ende verschrikkelijken Dach luydende wert: neemt sy waar ende betert vnd/want het is meer dan tyt, o.0. 1610.
- Jost, Renate: Apokalyptik/Eschatologie, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, hg. v. Frank Crüsemann, Kristian Hungar, Claudia Janssen, Rainer Kessler und Luise Schottroff, Gütersloh 2009, S. 14–16, <https://doi.org/10.14315/9783641310752-010>.
- Jung, Martin/Mühlbauer, Friederike (Hg.): Frauen ergreifen das Wort. Flugschriften von Autorinnen der Reformation in heutigem Deutsch, Leiden/Boston/Singapore/Paderborn/Wien 2022, <https://doi.org/10.30965/9783657791927>.
- Kaplan, Benjamin Jacob/Geraerts, Jaap (Hg.): Early modern toleration. New approaches, London/New York 2024, <https://doi.org/10.4324/9781003030522>.
- Kircher, Bertram: Die Bibel der Frauen. Dichterinnen erzählen das Alte Testament, Hannover 2014.
- Kjellander, Rune: Familjen Hoyer i Schleswig-Holstein och Sverige, Värmdö 1986.
- Kluetzing, Harm: »Lasset beides miteinander wachsen bis zu der Ernte.« Toleranz im Horizont des Unkrautgleichnisses (Mt 13, 24–30). Martin Luther und Erasmus von Rotterdam als Beispiel, in: Ablehnung – Duldung – Anerkennung. Toleranz in den Niederlanden und Deutschland. Ein historischer und aktueller Vergleich, hg. v. Horst Lademacher, Renate Loos und Simon Groenveld, Münster u.a. 2004, S. 56–67.
- Kormann, Eva: Ich, Welt und Gott. Autobiographik im 17. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2004.
- Korn, Dietrich: Das Thema des Jüngsten Tages in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1957.
- Kraack, Detlev: Begegnungen. Schleswig-holsteinische Geschichte in Lebensbildern, Kiel/Hamburg 2016.
- Kraack, Detlev: Die Kalendernotizen des Husumer Pastors Peter Danckwerth (1611–1652), Bredstedt 2021.
- Krafft, Johann Melchior: Ein zweyfaches Zwey-Hundert-Jähriges Jubel-Gedächtnis, deren das Erste in einer am Fest-Tage Allerheiligen 1722 gehaltenen Predigt vorstellet die Reformation, so durch Gottes Segen 1522, zuallererst in diesen Herzogthümern, Schleswig u. Holstein, von Hermanne Tasten in dieser Stadt Husum angefangen worden ist; das andere aber eine völlige Historie des von Luther verdeutschten und 1522 zwey mahl zu Wittenberg ge- druckten Neuen Testaments. Dem beygefütet ist I. Eine Zwey-Hundert-Jährige Husumische Kirchen- und Schul-Historie, II. Eine ausführliche Lebens-Beschreibung des Generalsuperintendenten Jacobi Fabriecii, als des andern Reformatoris des von Philippo Caesare angefochtenen Kirchen-Zustandes; alles aus und mit seinen Beweisthümern, Briefen und meist noch nie gedruckten Documenten ans Licht gebracht, Hamburg 1723.
- Kühl, Till: Die Küstengebiete der Nordsee als Migrationsräume im 16. und 17. Jh. – Niederländische Glaubensflüchtlinge, Handwerker und Händler, eine archäologische Annäherung, Bonn 2020.
- Lehtipuu, Outi/Labahn, Michael (Hg.): Tolerance, Intolerance, and Recognition in Early Christianity and Early Judaism, Amsterdam 2021, <https://doi.org/10.1017/97809048535125>.
- Lehms, Georg Christian: Teutschlands galante Poetinnen Mit ihren sinnreichen und netten Proben. Nebst einem Anhang Ausländischer Dames, So sich gleichfalls durch Schöne Poesien Bey der curieusen Welt bekannt gemacht, und einer Vorrede. Daß das Weibliche Geschlecht so geschickt zum Studieren, als das Männliche, Frankfurt a. M. 1715.
- Lorentzen, Tim: Johannes Bugenhagen und die Kirchenordnung Christian III., Kapitel 3.5, in: Christentum zwischen Nord- und Ostsee. Eine kleine ökumenische Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins, hg. v. Martin Lätzsel und Joachim Liß-Walther, Bremen 2004, S. 65–78.
- Louthan, Howard/Cohen, Gary Bennett/Szabo, Franz (Hg.): Diversity and dissent. Negotiating religious difference in Central Europe, 1500–1800, New York 2011.
- Luther, Martin: Die Bibel, Wittenberg 1545 [Verweise in den Fußnoten gekennzeichnet mit der Sigle LU].
- Mahlmann-Bauer, Barbara: Visionen und Praktiken religiöser Toleranz. Die Reformation als Epochenschwelle, Göttingen 2023, <https://doi.org/10.13109/9783666500183>.
- Mahlmann-Bauer, Barbara/Schindler, Kilian, in Zusammenarbeit mit Klimek, Sonja/Kohler, Daniela (Hg.): Sebastian Castellio. De haereticis an sint persequendi (1554), Von Ketzeren (1555), Traicté des heretiques (1557). Synoptische Edition mit Kommentaren zu den Textauszügen, Basel 2024.
- Méchoulan, Henry: Das Geld und die Freiheit. Amsterdam im 17. Jahrhundert, Stuttgart 1992.
- Mehnert, Gottfried: Die Kirche in Schleswig-Holstein. Eine Kirchengeschichte im Abriß, Kiel 1960.
- Meid, Volker: Barocklyrik, Stuttgart 2008, <https://doi.org/10.1007/978-3-476-01406-1>.
- Merten, Kai/Ort, Claus-Michael (Hg.): Konfessionspolitik und Medien in Europa 1500–1700. Konflikte, Konkurrenzen, Theorien, Berlin/Boston 2021, <https://doi.org/10.1515/9783110725193>.
- Methuen, Charlotte/Schneider-Ludorff, Gury/Vogel, Lothar (Hg.): Reformatorische Bewegungen im 16. und 17. Jahrhundert, Stuttgart 2024.
- Moller, Johann: Cimbria Literata. Sive Scriptorum Ducatus Utriusque Slesvicensis et Holsatici, Qibus Et Alii Vicini Quidam Accensentur, Historia Literaria Tripartita, Bd. 1, Havniae 1744.

- Moore, Cornelia Niekus: ›Mein Kindt, nimm diß in acht. Anna Hoyers‘ Gespräch eines Kindes mit seiner Mutter von dem Wege zur wahren Gottseligkeit als Beispiel der Erbauungsliteratur für die Jugend im 17. Jahrhundert, in: Pietismus und Neuzeit 6 (1980), S. 164–185.
- Moore, Cornelia Niekus: Anna Hoyers’ Posaunenschall: Hymns of an empire at war and a kingdom come, in: Daphnis 13 (1984), S. 343–362, <https://doi.org/10.1163/18796583-90000239>.
- Moran, Bruce: Paracelsus, religion and dissent: the case of Philipp Homagius and Georg Zimmermann, in: Ambix: the journal of the Society for the History of Alchemy and Chemistry 43,2 (1996), S. 65–79, <https://doi.org/10.1179/amb.1996.43.2.65>.
- Nationalarchiv der Niederlande: Bündnisvertrag zur Union von Utrecht, o. D., in: https://www.nationaalarchief.nl/onderzoeken/archief/1.01.19/invnr/2623/file/NL-HANA_1.01.19_2623_004 (2.4.2025).
- North, Michael North: Das Goldene Zeitalter global. Die Niederlande im 17. und 18. Jahrhundert, Köln 2021, <https://doi.org/10.7788/9783412523718>.
- Opitz, Eckardt: Die unser Schatz und Reichtum sind. 60 Portraits aus Schleswig-Holstein, Hamburg 1990.
- Penman, Leigh: Of Poets, Prophets, and Printers, in: Quaerendo 52,3 (2022), S. 171–197, <https://doi.org/10.1163/15700690-20221145>.
- Plotke, Seraina: Gereimte Bilder. Visuelle Poesie im 17. Jahrhundert, München 2009, <https://doi.org/10.30965/9783846744048>.
- Roe, Blanche, Adah: Anna Owena Hoyers. A Poetess of the Seventeenth Century, Baltimore 1915.
- Salatowsky, Sascha/Schröder, Winfried (Hg.): Duldung religiöser Vielfalt. Sorge um die wahre Religion. Toleranzdebatten in der Frühen Neuzeit, Stuttgart 2016, <https://doi.org/10.25162/9783515113694>.
- Schmidt-Eppendorf, Peter: Freiheit im Ketzernest. Katholische Freistätten in Schleswig-Holstein, Kapitel 4.3, in: Christentum zwischen Nord- und Ostsee. Eine kleine ökumenische Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins, hg. v. Martin Lätzelt und Joachim Liß-Walther, Bremen 2004, S. 90–92.
- Schnabel, Werner Wilhelm: Nichtakademisches Dichten im 17. Jahrhundert, Berlin 2017, <https://doi.org/10.1515/9783110492828>.
- Schnettger, Matthias: Das 17. Jahrhundert. Krisen, Kriege, Konsolidierungen. Berlin/Boston 2024, <https://doi.org/10.1515/9783110732771>.
- Schöldström, Birger: Kvinnööden och kvinnobilder. En svärmeriska, in: Idun. Praktisk veckotidning för kvinnan och hemmet 34 (1994), 272–273.
- Schütze, Paul: Anna Owena Hoyer, eine holsteinische Dichterin des 17. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für allgemeine Geschichte, Kultur-, Literatur- und Kunstgeschichte 2 (1885), S. 539–550 [Schütze 1885a].
- Schütze, Paul: Anna Owena Hoyers und ihre niederdeutsche Satire ›De Denische Dörp-Pape‹, in: Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holstein-Lauenburgische Geschichte 15 (1885), S. 243–299 [Schütze 1885b].
- Schwenckfeld, Caspar: Vom worte Gottes. Das khein ander wort Gottes sei/ aigentlich zureden/ denn der Sün Gottes Jesus Christus/ Bewerung. Damit auch auff Matthie Flacij Illyrici schmach=büchlen/ mit auffdeckung seiner vilfaltigen Jrrthumb wirt geanthwurt. Jtem/ Judicium vber Osianders leere von der lustification. Durch Caspar Schwenckfeldt von Ossing, o. O. 1554.
- Simon, Bernd: Taking tolerance seriously: A proposal from a self-categorization perspective on disapproval and respect, in: The American psychologist 78,6 (2023), S. 729–742, <https://doi.org/10.1037/amp0001166>.
- Stammler, Wolfgang Friedrich: Das Manifest der Toleranz. Sebastian Castellio. Über Ketzer und ob man sie verfolgen soll, Essen 2013.
- Steensen, Thomas: Geschichte Nordfrieslands in der Neuzeit, in: Handbuch des Friesischen / Handbook of Frisian Studies, hg. v. Horst Haider Munske, Nils Århammar, Volker Faltings, Jarich Hoekstra, Oebele Vries, Alastair Walker und Ommo Wilts, Berlin 2001, S. 686–697, <https://doi.org/10.1515/9783110946925.686>.
- Steensen, Thomas: Nordfriesland. Menschen von A-Z, Husum 2020.
- Steensen, Thomas: Nordfriesland von einst bis jetzt, Husum 2022.
- Van der Linde: David Joris. Bibliografie, Den Haag 1867.
- Van der Steen, Jasper: North and south. A comparison of episodic war narratives during the Revolt in the Low Countries, in: Early modern war narratives and the revolt in the low countries, hg. v. Raymond Fagel, Leonor Alvarez Francés und Beatriz Santiago Belmonte, Manchester 2020, S. 146–166, <https://doi.org/10.7765/9781526140876.00015>.
- Van Veen, Mirjam: Spiritualism in The Netherlands. From David Joris to Dirck Volckertsz Coornher, in: Sixteenth Century Journal 33,1 (2002), S. 129–150, <https://doi.org/10.2307/4144246>.
- Vollhardt, Friedrich (Hg.): Toleranzdiskurse in der Frühen Neuzeit, Berlin/Boston 2015, <https://doi.org/10.1515/9783110444469>.
- Voss, Marc Detlev: Nachrichten von den Präpsten und Predigern in Eiderstedt seit der Reformation. Überarbeitet und fortgesetzt von Friedrich Feddersen, Schleswig 1853.
- Wade, Mara: The Fifth Horseman. Discourses of Disaster and the ›Burchardi Flut‹ 1634, in: Daphnis 24 (1995), S. 301–327, <https://doi.org/10.1163/18796583-0240203005>.
- Waite, Gary: Writing In The Heavenly Language. A Guide To The Works Of David Joris, in: Renaissance and Reformation 26,4 (1990), S. 297–319, <https://doi.org/10.33137/rv26i4.11854>.
- Waite, Gary: Spiritualism and Rationalism in Early Modern Europe. The Case of David Joris, in: Church History and Religious Culture 101,2/3 (2021), S. 263–285, <https://doi.org/10.1163/18712428-bja10024>.
- Wiebe, Christian/Karabulut, Zozan: ›So kein Mund aussprechen kann. Barocklyrik von Frauen, Hannover 2021.
- Wilson, Katharina: Women writers of the Renaissance and Reformation, Athens 1987.

Wollgast, Siegfried: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650, Berlin 1988,
<https://doi.org/10.1515/9783112641200>.

Woods, Jean, unter Mitarbeit von Fürstenwald, Maria: Schriftstellerinnen, Künstlerinnen und Gelehrte Frauen

des Deutschen Barock. Ein Lexikon. Repertorien Zur Deutschen Literaturgeschichte, Stuttgart 1984, <https://doi.org/10.1007/978-3-476-03190-7>.

Autorin

Laura Sophie Stolzenberg

Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Neuere Deutsche Literatur und Medien der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. In ihrem Promotionsprojekt befasst sie sich mit Vorformen moderner Toleranz in der deutschsprachigen konfessionellen Dichtung des 17. Jahrhunderts. Ihre Interessenschwerpunkte liegen in der frühneuzeitlichen Toleranzforschung, der Verbindung von Religion und Literatur sowie dem Schreiben von Frauen in der Frühen Neuzeit.

E-Mail: lstolzenberg@ndl-medien.uni-kiel.de

Funding Acknowledgement

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 493131063 – FOR5472.
Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Project number 493131063 – FOR 5472.

Open Access

Der Artikel ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Artikels von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.