

Mennonitische Geschichtsblätter

**Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein**

Z A

2506

23. Jahrgang Neue Folge, Nr. 18 1966

N11< ~~45067417 021~~

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein



23. Jahrgang

Neue Folge, Nr. 18

1966

INHALT

	Seite
Zum Geleit	3
Kassenbericht (G. van Delden)	4
Zur Wirtschaftsgeschichte der Hutterischen Brüder (R. Friedmann)	5
Die Hutterischen Brüdergemeinden in Kanada (H. Hartmanshenn)	12
Christian Entfelder (H. Penner)	19
Zwingli mit Ambrosius Blarer im Gespräch (F. Blanke)	24
Martin Bucer und Hans Denck (W. Fellmann)	29
Westöstliche Ketzerbegegnungen in Südmähren (G. Mühlpfordt)	36
Antje Brons als Mennonitin (J. Hildebrandt)	41
Mennonitische Familienkunde (A. Goertz)	59
Die „Theologia Deutsch“ und die Mennoniten (G. Baring)	61
Von neuen Büchern (G. Ruhbach, H.-J. Goertz, P. Schwan)	74



Herausgeber: Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

Schriftleitung: Dr. Horst Quiring, 7015 Korntal, in Verbindung mit
Dr. Ernst Crous, 415 Krefeld, Wilhelmshofallee 110 und
Pfr. Paul Schowalter, 6719 Weierhof b. Marnheim/Pfalz

Verlag und Druck: Heinrich Schneider, 75 Karlsruhe, Karlstraße 90

ZA 2506

ZUM GELEIT

Dieses Heft ist vorwiegend der Reformationszeit gewidmet. Aber wie die Reformation sich nicht als einmalige Tat verstanden hat, sondern als immer währende Erneuerung, so wollen auch diese geschichtlichen Rückblicke erkennen lassen, daß die Gegenwart aus den sprudelnden Quellen jener Zeit befruchtet wird. Besonders einleuchtend ist dieser Tatbestand bei den Hutterern, die hier von zwei Seiten beleuchtet werden. Den Aufsatz von Frau Hartmanshenn, Victoria / British-Columbia, bringen wir mit freundlicher Erlaubnis als Abdruck aus der Zeitschrift „Institut für Auslandsbeziehungen“, Stuttgart 1966, Heft 1.

Viele überraschende Einblicke gewähren die Arbeiten der bewährten Forscher. Wir nehmen teil an den bewegenden Gesprächen und dem geistlichen Ringen um die wahre Erkenntnis: Die geheimnisvollen Beziehungen zu den östlichen Christen untersucht Prof. Mühlpfordt, und Pastor D. Baring stellt in seinem Beitrag über die auch in Täuferkreisen gern gelesene „Theologia Deutsch“ vieles richtig — ihn beglückwünschen wir herzlich zur Würde des Doktors der Theologie h. c., die ihm „in Anerkennung seiner Verdienste um die Erforschung der Theologie und der Überlieferungen der täuferischen Vertreter der Reformationszeit sowie der mystischen Theologia Deutsch-Schrift“ verliehen wurde.

Das kommende Jahr wird im Zeichen der Weltkonferenz in Amsterdam stehen — und der Vollendung des Mennonitischen Lexikons. Damit sind auch die Hauptthemen für das nächste Heft gegeben. Wer beteiligt sich?

Schließlich sei eine Berichtigung zum Schluß des letzten Geleitwortes angebracht. Die Gedenktafel zur Erinnerung an die Gründungsversammlung am 25. 1. 1525 wurde nicht in Zürich, sondern in Zollikon bei Zürich angebracht; ihr Bild bringen wir im nächsten Heft.

Korntal, November 1966

Horst Quiring

MENNONITISCHER GESCHICHTSVEREIN

Kassenbericht 1965

<i>Einnahmen</i>	DM	<i>Ausgaben</i>	DM
Saldo per 31. 12. 1964	3 157.23	Mennonitische Geschichtsblätter	
Guthaben Yoder 31. 12. 1964	1 425.70	Jg. 21 und 22	10 290.19
Beiträge und Verkäufe	9 951.40	Klischeekosten	
Zinsen	26.—	Schriftenreihe Nr. 8	803.—
Spenden und Zuschüsse		Dr. Crous, Taxikosten	1 200.—
Gemeinde Krefeld		Rückzahlung Guthaben Yoder	787.—
für Taxikosten Dr. Crous	600.—	Bankspesen	46.24
desgl. Gemeinde Gronau	950.—	Bibliotheken	
Gemeinde München	100.—	Forschungsstelle	1 070.59
Gemeinde Stuttgart	70.—	Neffbibliothek	371.95
Gemeinde Ludwigshafen	50.—	Unkosten	
Einzel Spenden	593.70	Forschungsstelle	
		Porto und Telephon	556.09
		Büromaterial	64.93
		Sonstiges	392.70
		Geschäftsstelle Weierhof	
		Porto und Telephon	358.20
		Büromaterial	235.—
		Guthaben Yoder	821.70
		Saldo per 31. 12. 1965	926.44
	<u>17 924.03</u>		<u>17 924.03</u>

gez. Gerrit van Delden
Kassenführer

ZUR WIRTSCHAFTSGESCHICHTE DER HUTTERISCHEN BRÜDER

Dieses Thema, über das bisher keine Spezialstudien vorliegen, erscheint uns von größtem Interesse, insofern es Licht auf das Funktionieren des Prinzips der Gütergemeinschaft und seiner praktischen Auswirkungen werfen kann. Die wirtschaftlichen Leistungen und Probleme der Hutterischen Brüder änderten sich jeweils entsprechend dem Grade der ihnen zugebilligten Freiheit, wenn auch die grundsätzlichen Ideen zumindest seit 1533 unverändert festgelegt waren. Den Höhepunkt Hutterischen Lebens gab es während der sogenannten „Goldenen Zeit“ (1554–1592), vor allem während der sehr toleranten Regierung des Kaisers Maximilian II. (1564–1576). Die adeligen Grundherren in Mähren und in der Slowakei haben ihrerseits den Brüdern ein Maximum an Freiheit gewährt (etwas Einzigartiges im intoleranten 16. Jh.), wohl wissend, daß das wirtschaftliche Gedeihen der Bruderschaft ihnen selber nur zugute kommen würde.

Wir haben eine sehr anschauliche Beschreibung des Lebens und der Organisation auf den mährischen Brüderhöfen in einem längeren Abschnitt des großen Geschichtsbuches; genannt „Beschreibung der Gemeinde Wohlstand“ (zum Jahre 1569) (Ausg. Wolkan, 331–338, Ausg. Zieglschmid, 430–440). Hier lesen wir von der Emsigkeit der Brüder, da „niemand müßig ging“, aber auch niemand zur Arbeit gedrängt oder gehetzt wurde. „Wie ein künstliches Werk einer Uhr, da jedes Rad das andere treibt und gehen macht, ja, wie die nützlichen Tierlein, die Bienen in ihrem gemeinsamen Korb zusammenarbeiten ... bis sie ihr köstliches Werk des süßen Honigs ausrichten, ... also ist es auch da (bei uns) ... Man nähret sich mit allerlei Handwerk“ und diente außerdem den feudalen Grundherrn in vielfacher Weise. Das Gleichnis von den Bienen ist charakteristisch für die anti-individualistische Einstellung der Bruderschaft, der es stets auf das Zusammenarbeiten ankam, nicht auf des Einzelnen besondere Leistung (eine Ausnahme davon waren nur die Bader-Feldscheer Brüder). Studierte und Intellektuelle hatten keinen Platz auf dem Bruderhof; der Apotheker Melchior Platzer wurde Schullehrer, und der adelige Michael Veldthaler erlernte das Tischlerhandwerk.

Das Leben auf dem Bruderhofe war betont schlicht, jede Art von Luxus war (und ist z. T. heute noch) verpönt. Die ganze Organisation gibt ein typisches Beispiel ab für das, was Max Weber einst „innerweltliche Askese“ genannt hat (das Ideal des Puritanismus). Das 16. Jh. kannte im allgemeinen noch nicht unsere moderne rationale Großwirtschaft. Handwerk und Landwirtschaft waren im allgemeinen auf den einzelnen Mann und seine Leistungsfähigkeit beschränkt. Um so größer war darum der Gegensatz zur kollektiven Großwirtschaft der Hutterischen Brüder, die auch ganz andere Resultate hervorbringen konnten als die Bauern oder Handwerker der Umgebung. So ist es leicht begreiflich, daß diese Nachbarn eifersüchtig, ja haßerfüllt wurden wegen der so auffallenden Erfolge der Brüder auf allen Gebieten. Man vergleiche dazu nur die so giftige Polemik eines Ch. A. Fischer. Wir kennen nicht genau die Seelenzahl in der besten Zeit der Bruderschaft; sie dürfte zwischen 15 000 und 25—30 000 liegen. Jeder Bruderhof hatte 150—200 Seelen, manchmal auch bis zu 300; so läßt sich denken, daß überall Großbetrieb herrschte. Da der „Vorsteher“ (Bischof) und der „Diener der Notdurft“ (Verwalter) für innere Disziplin sorgten und gegenseitige Rücksicht und brüderliche Liebe innere Konflikte auf ein Minimum reduzierten, läßt sich die relativ reibungslose rationale Wirtschaft und deren erstaunliche Ergebnisse leicht vorstellen. Da die Nachbarn keine Einsicht in den eigentlichen Betrieb haben konnten, gab es reichlich Anlaß zu böartigen Gerüchten, besonders hinsichtlich der Behandlung der Kinder (Kinderheime im modernen Sinne waren ja damals unbekannt). Gerüchte gingen auch um über den phantastischen Reichtum der Bruderschaft und über in der Erde vergrabene Goldschätze. Wahrscheinlich bestand tatsächlich zu Zeiten ein gewisser ökonomischer Wohlstand, und es war nur ein Akt praktischer Klugheit oder Vorsicht, daß die Brüder Reserven für schlimme Zeiten zurücklegten. (Unser modernes Bank- und Sparkassen-System bestand ja damals noch nicht.) František Hrubý, der diesen Fragen am gründlichsten nachgegangen ist, hat errechnet, daß um 1619 die Brüder vielleicht 60 000 Goldgulden in bar besessen haben dürften. Er fand aber diese Summe keineswegs übermäßig als Betriebskapital für eine Gemeinschaft von damals etwa 15 000 Brüdern, so daß auf jeden Bruder nur ein Kapital von 5 Gulden fiel, ein kleiner Betrag in der Tat.

Während der Periode des großen Türkenkrieges (1605/6) und den Anfängen des Dreißigjährigen Krieges (1618—1622) wurde den Brüdern so gut wie all ihre Habe weggenommen. Aber schon in der nächsten Generation berichtet Grimmelshausen in seinem Roman *Simplizissimus* (veröffentlicht 1668, aber früher geschrieben) vom relativen Wohlstand der „ungarischen Wiedertäufer“ (Hutterer in der Slowakei), soweit es sich um

Häuser, Vieh und landwirtschaftliches Inventar handelte. Es sei hier ausdrücklich auf die so lebendige Schilderung von Grimmelshausen (Buch V, Kapitel 19) hingewiesen, welche allem Anschein nach als wahrheitsgetreu anzusehen ist. Grimmelshausen sagt, daß man auf einem solchen Hof den Eindruck gewinnt, als hätten sich die Brüder „auf Lohn verdingt“, so emsig sei ihr Werk in Feld und Werkstatt. Von persönlichen Beobachtungen in den 1950er Jahren kann der Verfasser des gegenwärtigen Artikels dasselbe auch von den heutigen Brüdern berichten. Es herrscht ein Ernst und eine Hingabe an die jeweilig zugewiesene Arbeit, die allein aus tief christlicher Lebensphilosophie der Brüder zu erklären ist. Da Geldbesitz innerhalb der Bruderschaft keine Rolle spielt (für notwendige Reisen erhielten die Brüder jederzeit die nötigen Mittel, und das gilt ebenso auch heute noch), kommt das Motiv des Profitmachens einfach nicht in Frage. Man darf darum rückhaltlos diese Art von kommunalem Leben als einzigartig in der Geschichte bezeichnen, besonders wenn man bedenkt, daß es, im Gegensatz zu andern utopischen Experimenten, sich nun schon über 430 Jahre erhalten hat und keine Anzeichen da sind, daß dies bald anders werden könnte. Zwar kommt es ab und zu vor, daß ein Bruder abfällt, aber die Zahl ist sehr klein und wird leicht durch Zuwachs (vor allem durch Kinder) wettgemacht.

Was die „soziale Herkunft“ der Brüder betrifft, wäre es sehr irreführend, die religiöse Einstellung aus dem sozialen Milieu erklären zu wollen. Man kann hier gewiß nicht von einem „Bauern-“ und noch weniger von einem „Handwerker-“Christentum sprechen. Wer immer sich der Bruderschaft anschloß, mußte eben ein Handwerk lernen. Ein rationaler Zug geht durch die ganze Organisation. Max Weber spricht in seiner berühmten Analyse des sogenannten „Asketischen Protestantismus“ (1905) auch von einem *asketischen Sparzwang*, wobei alle Einnahmen nur als „Betriebskapital“ betrachtet wurden, das Vorsteher und Diener der Notdurft verwalteten. Der Begriff „Reichtum“ wäre also hier fehl am Platze, was freilich die Nachbarn niemals verstanden. Man könnte die ganze Organisation vielleicht am besten mit der derjenigen mittelalterlicher Klöster vergleichen, allerdings mit dem wichtigen Unterschied, daß bei den Brüdern Verheiratung fast als Forderung betrachtet wird, wenn auch nicht das Familienleben im traditionell-bürgerlichen Sinne.

Die Jugend wurde im Geiste dieser Ideale erzogen: Fleiß, Sorgfalt und Ehrlichkeit in der Arbeit, Sparsamkeit, solide Ausführung der Arbeit, Verlässlichkeit und Schlichtheit, und natürlich Gemeinschaftssinn — all das waren die Tugenden dieser innerweltlichen Askese. Es war auf den Bruderhöfen nicht notwendig, Luxus zu verbieten, da er einfach nicht mehr ersehnt wurde und keinen Anreiz ausübte. Alle gewerbliche Tätigkeit war streng geregelt

durch Ordnungen für jedes Handwerk (siehe J. Loserths schönen Artikel „Gewerbetätigkeit der Hutterischen Brüder“ in Bd. II des Menn. Lexikons), und dasselbe gilt auch für die Landwirtschaft, die Schulen, die Frauenarbeit in Küche und Nähstube, für die Krankenpflege und die Kleinkinderkrippen und Kindergärten.

Eine detaillierte Besprechung aller Tätigkeiten läßt sich zweckmäßig unterteilen in solche innerhalb und außerhalb des Bruderhofes. Innerhalb des Bruderhofes mag wieder ein Unterschied gemacht werden zwischen der Vorsorge für Speise und Trank, Kleidung und Behausung auf der einen Seite, und gewerblicher Tätigkeit, die für die Bedürfnisse der Bruderschaft gedacht war und auch im Hinblick auf die Geldbeschaffung, um Steuern zu zahlen und die notwendigen Einkäufe durchzuführen sowie Reserven anzulegen und sonstige Spesen (etwa für Reisen) zu begleichen, auf der anderen Seite. In einem Großbetrieb wie diesen Bruderhöfen wurde natürlich nichts verschwendet, und größte Sparsamkeit war die Regel des Tages. So kamen z. B. die Häute aus dem Schlachthaus in die Gerberei und von hier in die Sattlerei oder Schuhmacherwerkstatt; Schafwolle wurde den Frauen in die Spinnstube geliefert und von da den Webern weitergegeben. Die Zubereitung der Speisen (an denen es niemals mangelte) geschah in einer zentralen Küche: etwas Unerhörtes im 16. Jahrhundert. Der Diener der Notdurft hatte die gesamte Arbeitseinteilung unter sich und überhaupt die gesamte wirtschaftliche Verwaltung. Unter ihm arbeitete der „Weinzierl“, der die landwirtschaftliche Arbeit zu überwachen hatte, und andere Aufseher. Arbeit wurde niemals monoton, da je nach der Jahreszeit die Brüder den verschiedensten Gebieten zugeteilt wurden, also niemals Spezialisten im engeren Sinne wurden. Am Ende jedes Arbeitstages gab es „das Gebet“, eine kurze Andachtsstunde mit Gesang, einer kurzen Predigt oder „Vorrede“ sowie einem Gebet des Dieners des Wortes.

Besonders erstaunlich war die Gewerbetätigkeit der Brüder. Ihre Hafnerwerke waren ja berühmt und fanden sich im 16./17. Jh. fast auf allen adeligen Schlössern, wie besonders F. Hrubý durch das Studium von Schloßinventaren im Mährischen Landesarchiv nachweisen konnte. Heute finden sich diese besonders schönen „Habaner Keramiken“ in zahlreichen Museen und sind Gegenstand fachmännischer Studien. Daneben hören wir auch von kunstvollen Uhren, die für die Herren des Landes hergestellt wurden (eine Uhr wurde für 170 Taler an einen habsburgischen Erzherzog verkauft), berühmt waren auch die leichten Pferdewagen oder Kutschen, die die Brüder gleichfalls für die Herren herstellten, und ebenso ihre neuartigen eisernen Bettgestelle. Bekannt sind natürlich auch ihre Messer und Vorlegegabeln, die noch bis ins 19. Jh. hergestellt wurden. Es ist daher nicht un-

verständlich, daß die Grundherren von Mähren (und z. T. auch der Slowakei) froh waren, solche tüchtige Arbeiter auf ihren Gütern zu haben, und daß sie nicht daran interessiert waren, aus der Religionsfrage eine Staatsaffäre zu machen.

Einzigartig waren die Badehäuser der Brüder und die dort tätigen Bader (Feldschere und Barbieri). Chr. A. Fischer, der allzeit streitlustige Jesuit, klagt, daß jeden Sonnabend ihre Badehäuser mit „Christen“ (er meint damit Katholiken) gefüllt waren, und nicht bloß „gewöhnliche Leute“, sondern auch die Herren laufen zu ihnen, „als wären die Wiedertäufer die einzigen, die diese Kunst verstünden“. Selbst die katholische Gegenreformation konnte diesem Zug nicht Einhalt tun.

Nicht minder wichtig war die Arbeit der Brüder außerhalb des Bruderhofes, vornehmlich im Dienste der Grundherren. Die Brüder brauchten Bargeld, aber noch wichtiger war ihnen die Gunst der Herren, auf deren Gütern sie lebten. Vielfältig waren ihre Dienstleistungen als Meier, Winzer, Kellermeister, Müller, usw. Es gab kaum einen herrschaftlichen Besitz im südlichen Mähren oder in der benachbarten Slowakei, wo nicht etliche Hutterischen Brüder beschäftigt waren. Schnell gewannen sie das Vertrauen ihrer Vorgesetzten und die Achtung derer, die unter ihnen zu arbeiten hatten, und selbst nach 1622, als die Brüder schon offiziell aus Mähren vertrieben worden waren, finden wir immer noch hie und da Brüder in herrschaftlichem Dienste (bis 1630 und sogar bis 1650). Offenbar waren sie einfach unersetzlich. Ebenso geschätzt wurden auch die medizinischen Dienste der Brüderärzte. Auf jedem Bruderhof gab es einige Bader und hie und da auch wirkliche Ärzte. Selbst der Führer der katholischen Gegenreformation in Mähren, Kardinal (Fürst) Franz von Dietrichstein, verwandte einen solchen Hutterischen Bruder als seinen Haus- und Leibarzt, und er war nur ungern bereit, ihn gelegentlich einem befreundeten Nachbarn „auszuleihen“ (nach F. Hrubý). Im slowakischen Warmbad Trentschin-Teplitz arbeitete ein anderer solcher Bruderarzt namens Johannes Spengler, jedoch kennen wir die genauen Umstände dieses besonderen Dienstes nicht.

Sehr interessant sind Hrubýs Berichte über die finanzielle Lage der Brüder, ihre Steuer-Probleme und ihre Ersparnisse. Um 1570 hatten die Brüder eine zweiprozentige Haussteuer an das Land Mähren zu entrichten, ungefähr 10 Gulden je Haus, dazu eine Kopfsteuer und eine Steuer für selbstgebrautes Bier (!). Die Haussteuer wurde aber beständig erhöht: um 1600 war sie bereits 100 Gulden je Haus, und um 1610 sogar 160 fl. Die Landesregierung brauchte immer mehr Geld, vor allem für militärische Zwecke (die Periode zwischen Türkenkrieg und 30jährigem Krieg). Da die Brüder

sich entschieden weigerten, Kriegssteuer zu zahlen, wurde diese einfach „in natura“ eingezogen. Vieh, Pferde, Wein (Geschichtsbuch, Ausgabe Wolkan, S. 309 und 428). Während der Türkeneinfälle von 1602–1605 hatten die Brüder schwer zu leiden, Höfe wurden niedergebrannt, Frauen und Kinder verschleppt, Männer erschlagen. Im Jahr 1602 verlangte die Wiener Regierung von den Brüdern 7000 fl., und im Jahre 1604 verlangte der Kaiser gar eine „Anleihe“ von 20 000 fl., die er freilich nie erhielt. Aber die Forderungen wurden wiederholt und wurden immer dringender — unter der Annahme, daß die Brüder große Schätze an barem Gelde verborgen hielten. Kardinal Dietrichstein und ein kaiserlicher Legat übten einen ungeheuren Druck auf die Brüder aus, um so viel wie nur möglich aus den Brüdern herauszupressen. Endlich, 1621, erlag der damalige Vorsteher Rudolf Hirzel dem Druck und verriet den Platz, wo die Reserven verborgen gehalten wurden. So fielen 30 000 Gulden dem Kaiser in die Hände (Hrubý, S. 91; Gesch.-Buch, Ausgabe Zieglschmid, S. 766–780). Aber das Geschichtsbuch gibt zu, daß die Brüder anderswo noch mehr Geld verborgen hatten, wovon Hirzel einfach nichts wußte. Es war irgendwo in einem Felde vergraben. Die Summe von 60 000 fl. als Reserve wurde schon oben erwähnt (Hrubýs Schätzung). 1622 schließlich kam die völlige Ausweisung und Verstoßung aus Mähren. 24 Bruderhöfe mit dem Gesamtinventar mußten zurückgelassen werden: alles Korn in den Speichern, 200 Kopf Vieh, 150 Pferde, 655 Schweine, alle Möbel, Küchenausstattung, Wolle und Leinen, Werkzeuge und ein Keller mit Fässern voll Wein. Der Schreiber des Geschichtsbuches schätzt den Verlust auf ungefähr 364 000 Taler (Geschichtsbuch, Ausgabe Wolkan, S. 570–571).

Aber selbst dieser ungeheure Verlust konnte die Brüder nicht vernichten, solange ihr Geist noch stark war. Längst schon hatten sie in der benachbarten Slowakei zu siedeln begonnen (erstmalig 1546, aber besonders seit 1588), und hier ging nun das wirtschaftliche Leben fort trotz aller Störungen durch Türkeneinfälle usw. Allerdings statt der ungefähr 85 Bruderhöfe, die es einst in Mähren gab, war die Zahl der Slowakischen Gemeinden nie größer als 14 oder 15. Seit etwa 1620 war Andreas Ehrenpreis der führende Geist dieser Gruppe in der Slowakei und machte es durch seine ernste Disziplin und sein organisatorisches Geschick möglich, daß schließlich die Bruderschaft, wenn auch an Zahl reduziert, doch eine gewisse wirtschaftliche Blüte wieder erlangte (wovon uns ja auch Grimmelshausen berichtet). Mit Ehrenpreis' Tod aber, 1662, beginnt dann der endgültige Abstieg der Bruderschaft, sowohl wirtschaftlich wie auch geistig, und gegen Ende des 17. Jh. wird sogar gelegentlich das Gemeinschaftsprinzip teilweise aufgegeben oder stark gelockert. Das 18. Jh. aber sah die völlige Vernich-

tung der alten Gemeinden. Der politische Absolutismus der Kaiserin Maria Theresia, unterstützt von Jesuiten, machte sich nun auch in Ungarn fühlbar, und um 1760—1780 hörten die Gemeinden auf, „hutterisch“ zu sein. Immerhin, ein Rest von Gemeinschaftsleben konnte der Schreiber dieses Artikels noch 1925 feststellen, und er besteht irgendwie selbst heute noch fort, da die vormaligen Hutterer, jetzt „Habaner“ genannt, ihre deutsche Sprache aufgaben und sich ganz mit der slowakischen Bevölkerung vermischten.

In Siebenbürgen erlebten sie niemals die gleiche Blütezeit wie in Mähren. Zwar gab es dort auch berühmte Hafner-Werkstätten, aber kaum mehr nach 1700. 1767 begann die große Auswanderung nach Rußland und 1874 die große Ausreise nach Amerika. Sie kamen hier mit leeren Händen an und mußten sich von den Bewohnern von New Harmony in Indiana, den Nachfolgern des Georg Rapp (1757—1847), Geld ausborgen, um erst einmal anfangen zu können. Aber das alte Prinzip des „thrift“ (gute Wirtschaft) funktionierte auch in der neuen Umgebung. Langsam kamen die Bruderhöfe wieder hoch und konnten sich beständig vermehren. 1924 hat Miss Bertha Clark, eine Studentin der Wirtschaftskunde an der Universität Chicago, die Kolonien in Alberta besucht und eine beachtenswerte wirtschaftsgeschichtliche Studie darüber veröffentlicht (auch ins Deutsche übersetzt). Der Diener der Notdurft (auch Haushalter oder Wirt genannt) heißt nun meistens „boss“. Er verwaltet alles Geld des Bruderhofes und ist verantwortlich für alle Einkäufe (von Kleiderstoffen, Farmmaschinen, Automobilen usw.), wie er auch alle Verhandlungen über Verkauf führt (etwa des gespeicherten Getreides, dann von Milch, Eiern, Hühnern usw.). Das Handwerk ist heute freilich stark zurückgegangen, da Fabriken vieles besser herstellen können als Menschenhände. Unter dem „boss“ arbeiten die Vor männer für die Landwirtschaft („Weinzierl“), Mühle, Auto-Reparaturwerkstätte, Schmiede usw. Privateigentum gibt es natürlich auch heute nicht, außer den alten, handgeschriebenen Büchern der Vorväter, die gewöhnlich vom Vater auf den Sohn vererbt werden. Alle Ersparnisse dienen dazu, neues Land zu kaufen, eine Aufgabe, die gegenwärtig von den jeweiligen Landesregierungen immer schwerer gemacht wird. Große Summen werden auf den Landkauf und den Bau neuer „Kolonien“ (wie in Amerika die Bruderhöfe genannt werden) ausgegeben, die ja wegen des ungewöhnlich großen Kinderreichtums der Brüder stets notwendig sind. (Es gibt heute über 12 000 Seelen auf über 120 Höfen.) In äußerlichen Dingen haben sich die Brüder dem amerikanischen Leben erstaunlich angepaßt, sie haben Farm-Maschinen, Automobile, Telefon, elektrisches Licht (aber kein Wasserklosett). In den wesentlichen Dingen ist die Organisation heute jedoch

immer noch dieselbe wie zur Zeit von Ehrenpreis. Das gilt auch für ihre Tracht, die jede Vermischung mit der umwohnenden Bevölkerung unmöglich macht.

Leider haben diese großen Wirtschaften auch dieselben Nachwirkungen hervorgebracht wie in den vergangenen Jahrhunderten: die Mißgunst der benachbarten Farmer, die das Gemeinschafts-Prinzip irgendwie als eine Herausforderung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung empfinden und die Brüder bei den verschiedenen Landesbehörden ins schlechteste Licht zu bringen suchen. Im großen und ganzen kann aber doch von einem wirtschaftlichen Gedeihen der Bruderschaft und von einem Wachstum gesprochen werden. Wichtiger als die wirtschaftlichen Schwierigkeiten ist das Fehlen echter geistiger Führer, woran letztlich die eigentliche Existenz der Bruderschaft hängt. Es ist eine Situation, welche die Gruppe oftmals durchzumachen hatte; wunderbarerweise aber hatten sich dann doch stets Männer gefunden, wie Ehrenpreis, Waldner oder Elias Walter, die die Bruderschaft auch geistig wieder auf die alte Höhe zu heben imstande waren. Dann aber war ihnen auch wirtschaftlicher Erfolg beschieden.

Lit.: Lydia Müller, Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer, 1928; František Hrubý, Die Wiedertäufer in Mähren, 1935; Bertha W. Clark, The Hutterite Communities, Journal of Political Economy, Chicago, Ill., 1924; Max Weber, Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1905 (die Grundlage für die hier gebotenen Analysen); Grimmelshausen, Simplizissimus (Buch V, Kap. 19); über die Ärzte bei den Brüdern vgl. die Aprilnummer von Menn. Quart. Rev., 1953.

HERTA HARTMANSHENN

DIE HUTTERISCHEN BRÜDERGEMEINDEN IN KANADA

Die kanadischen Politiker und Anthropologen, Einwanderungsbeamten und Soziologen sprechen und schreiben meist vom „kanadischen Mosaik“, wenn sie das kanadische Volk als Ganzes betrachten. Der „Schmelztiegelprozeß“ als erstrebenswertes bevölkerungspolitisches Ziel, den die Vereinigten Staaten in jeder Weise fördern, wird — im Prinzip zum mindesten — als farblose Uniformierung angesehen, bei dem jene wertvollen, kulturellen Eigenheiten verloren gehen würden, die alle zusammen eben jenes bunte „kanadische Mosaik“ bilden.

Die deutschsprachigen Huttergemeinden in den kanadischen Provinzen Manitoba, Saskatchewan und Alberta bilden in diesem vielfarbigem Mosaik der kanadischen Bevölkerungsgruppen nur ein ganz kleines Steinchen. An Zahl eine kleine Gruppe — etwa zwölftausend Seelen, wie mir der ehrwürdige alte Prediger Jakob Wipf auf meiner letzten Fahrt zu den Hutterkolonien angab, zwölftausend bei einer Gesamtbevölkerung von rund zwanzig Millionen Menschen in einem riesigen Lande! Wie ist es möglich, daß diese Menschen nicht schon lange von der so andersartigen Umwelt beeinflusst und schließlich aufgesogen wurden? Wie läßt sich dieses außergewöhnliche Beharrungsvermögen, dieses Festhalten an der deutschen Sprache, Sitte, Religion, Tracht durch vier Jahrhunderte hindurch erklären?

Dieses kleine Völkchen ist einen langen Wanderweg gegangen. Vor mehr als vier Jahrhunderten mußten die Hutterbrüder, die zu der religiösen Bewegung der Täufer gehören, aus dem süddeutschen Raum aufbrechen. Der Wander- und Fluchtweg dieses kleinen Völkchens ging vom deutschen Stammesgebiet aus. Kärnten und Bayern, Pustertal und Inntal, Steiermark und Salzburg, Franken, Schwaben und Elsaß, Etschland und Schweizerland waren Stätten kirchlicher Verfolgungen, bei denen Tausende der „ketzerischen Wiedertäufer“ den Märtyrertod fanden. Noch heute singen die Hutterer am Feierabend ihre „Liedle“ mit den „Weisen“ (Melodien) aus dem 15. und 16. Jahrhundert, die den Märtyrertod der Hutterervorfahren beschreiben. Das Kleingeschichtsbuch der Hutterischen Brüder, das auf jeder Kolonie in Kanada von den Kindern und Alten gelesen wird, meldet: „Etliche zerreckt und zerstreckt, daß die Sonn durch sie geschienen möcht haben, etliche zu Aschen und Pulver verbrennt unter dem Namen der Ketzer, etliche an Säulen gebraten, etliche mit glühenden Zangen gerissen, etliche in Häusern versperrt, alles miteinander verbrennt, etliche an die Bäum gehenkt, etliche aber mit dem Schwert hingericht, erwürgt und zerhauen; vielen Knebel ins Maul gelegt und die Zung verbunden, daß sie nit reden sollten können oder sich verantworten, und also zum Tod geführt. Ein Teil Weibspersonen hat man ins Wasser gestoßen, wiederum herausgenommen und gefragt, ob sie abstehen wöllen; als sie aber fortbestanden, alsdann ertränkt, die übrigen, so dem allem entrunnen sein, hat man verjagt und vertrieben von einem Land ins ander, von einem Ort zum andern; mußten gleich sein wie die Eulen und Nachtraben, die bei Tag nit wandeln dürfen, mußten oftmals heimlich in Felsen und Steinklüften, in wilden Wäldern, in Gruben und Löchern der Erden sich aufhalten und verkriechen. Man suchet sie mit Hunden und mit Schergen, man stellt ihnen nach wie den Vögeln in den Lüften.“ Der lange Fluchtweg ging über Mähren und Böhmen, in die Wallachei, nach Siebenbürgen,

nach Rußland, nach den Vereinigten Staaten — und schließlich nach dem ersten Weltkriege nach Kanada.

Hier wurde ihnen religiöse Freistatt garantiert. Die Hutterer fügen sich den Gesetzen des kanadischen Staates. Obwohl sie kein Privateigentum besitzen, bezahlen die einzelnen Kolonien Steuern. Die ursprüngliche Weigerung der Huttergemeinden, ihre Kinder in weltliche Schulen zu schicken, ist inzwischen aufgegeben worden — die Huttererkinder werden acht Jahre lang auf den Kolonien von ausgebildeten Lehrern nach dem provinziellen Lehrplan unterrichtet. Aber nebenher geht eine sehr intensive Lehrtätigkeit der Hutterer-Schullehrer, die nicht formal ausgebildet sind. In der „Kleinen Schul“ sind die Kinder von drei bis sechs Jahren. Die „Kinderankela“ oder „Schulmutter“ lehrt die Kleinen dort das Beten und Singen auf Deutsch, sorgt für ihr Essen und die Mittagsruhe, oft unterstützt von einem jungen Mädchen, der „Kindsdirn“. Die „Große Schul“ versammelt die Kinder der Kolonie im Alter von sechs bis fünfzehn Jahren, morgens von halb acht Uhr bis neun und abends noch einmal, nach der „englischen Schul“. Da sitzen hier im fernen Kanada die Huttererkinder und üben unter der Leitung eines hutterischen Schullehrers, wie man die Lieder und Sprüche ihrer Vorväter in einer gestochen sauberen gotischen Schrift abschreibt. So besteht die paradoxe Situation, daß im eigentlichen Deutschland die sogenannte deutsche oder gotische Schrift in den Schulen nicht mehr gelehrt wird, daß ein Buch in Deutschland kaum mehr in Frakturschrift gedruckt wird, daß die jüngere Generation in Deutschland einen in deutschen Buchstaben geschriebenen Brief selten noch zu entziffern vermag, daß aber hier Kinder deutscher Abstammung sich mit Sorgfalt, unerhörter Konzentrationsfähigkeit und bei altmodischer Schuldisziplin mit dem Auswendiglernen deutscher Gebete, Sprüche und langer Liedverse abmühen. Der gestrenge Lehrer schreckt bei Mangel an Fleiß und Aufmerksamkeit auch vor Strafe nicht zurück. So kommt es, daß nicht nur die Alten sich ausschließlich in ihrem alpenländischen Dialekt unterhalten, sondern daß auch die junge Generation außerhalb der „englischen Schul“ nur Deutsch untereinander redet.

Das Prinzip der Wehrlosigkeit war seit der Gründung der Gemeinden einer der Hauptglaubensgrundsätze. Die Hutterer lehnen den Dienst in der Armee ab. Kanada respektiert die „Waffendienstverweigerung aus Gewissensgründen“ voll und ganz.

Im Jahre 1958 gab es in Kanada 86 Kolonien, in der Provinz Alberta 51, in Saskatchewan 6, in Manitoba 29, mit insgesamt etwa 9000 Seelen. Inzwischen gibt es in ganz Kanada schon mehr als 120 Bruderhöfe, mit einer Bevölkerungszunahme zu mindestens 12 000 Seelen. Der Grund ist der

große Kinderreichtum der Hutterer. Zehn bis zwölf Kinder in der Familie sind eher die Regel als die Ausnahme. Der auffallend gute allgemeine Gesundheitszustand und die geringe Sterblichkeit ist der Grund für eine Reihe wissenschaftlicher Untersuchungen von Soziologen, Psychologen und Psychiatern. Es erscheint bemerkenswert, daß trotz der biologischen Inzucht, unvermeidlich bei einer Gemeinschaft, die kaum Zuzug von außen erhält und die sich immer wieder aus ihren eigenen Gemeindemitgliedern generationsmäßig erneuern muß, außer Kurzsichtigkeit, die vor allem bei Frauen häufig vorzukommen scheint, keine Degenerationserscheinungen festzustellen sind. Die Mitglieder der Huttergemeinden erfreuen sich zu einem hohen Grade einer seelischen Gesundheit, die auf dem gehetzten nord-amerikanischen Kontinent die Aufmerksamkeit der Psychologen und Ärzte erregt. Einmal ist es der religiöse Glaube, der diesen Menschen in allen Krisen Standfestigkeit gibt, zum andern aber auch ihre Form des Zusammenlebens in der Gütergemeinschaft. Ihre Wirtschaftsform, die auf die Besitzlosigkeit der urchristlichen Gemeinden zurückgeht, ist so krisenfest, wie ein Wirtschaftsunternehmen in der modernen Zeit, wo eine Krise die andere ablöst, nur sein kann. Das einzelne Glied der Gemeinschaft besitzt nicht das Geringste an persönlichem Eigentum. Die Kleider auf dem Leib werden ihm je nach Bedarf vom „Wirt“ oder „Haushalter“ zugeteilt. Aber Besitzlosigkeit bedeutet deswegen noch lange nicht Bedürftigkeit. Jeder einzelne weiß, daß er unter allen Umständen, ob ihn nun Krankheit oder Alter arbeitsunfähig machen, versorgt ist. Dabei lehnen die Hutterbrüder Versicherungen irgendwelcher Art ab. Sie machen auch keinen Gebrauch von den vom kanadischen Staat ausgezahlten Familien- und Kinderbeihilfen und Altersrenten. Dem Hutterer bleibt unser schon fast krampfhaftes Jagen nach „security“ erspart. Er weiß, daß er Glied einer Gemeinschaft ist, die ihn unter allen Umständen tragen und erhalten wird. Das Freisein von jeglichem materiellen Besitz wird so zu einem Gefühl größter Freiheit und Unbeschwertheit, so wie es wohl nur noch Mitglieder religiöser Orden kennen, die ebenso wie die Hutterbrüder das Gelübde der Armut und des Gehorsams ablegen.

Die typische Siedlungsform der kanadischen Huttergemeinden unterscheidet sich in der Anlage ganz ausgesprochen von den deutschen Mennonitensiedlungen, wie wir sie z. B. in Süd-Manitoba finden. Die Mennoniten leben in langgestreckten Reihen oder Straßendörfern, deren Häuser nach der Straße zu oft von einer Reihe oder Doppelreihe angepflanzter Pappeln abgegrenzt sind. Bei den Kolonien der Hutterer dagegen herrscht der Typ des süddeutschen Haufendorfes vor. Das Zentrum der Kolonie ist meist das große, langgestreckte Gemeinschaftshaus, die „Lehrstubb“. In der wei-

ten Landschaft Manitobas oder Albertas wirkt so ein großes Gebäude mit seinen vielen Fenstern ganz eigenartig. Dies Gebäude ist der Versammlungsraum der Gemeinden zum Gottesdienst und zu den Mahlzeiten, die immer in Gemeinschaft eingenommen werden. Die einzelnen Familien wohnen dagegen in ganz kleinen Häuschen, die nur einen oder zwei Schlafräume enthalten. Das Schlafzimmer der Eheleute heißt das „Örtl“. Die Einrichtung ist äußerst einfach und schlicht. Vielleicht ein frommer Spruch an der Wand, ein „Kostn“ (Truhe), Bett und Stühle sowie ein Ofen für die kalten kanadischen Winter. Das Häuschen braucht keine Küche zu haben, da in der großen „Kuchel“ das Essen für alle von der „Küchenmutter“ gekocht wird. Sie wird in dieser Arbeit von einigen Huttererfrauen unterstützt, die jeweils für einige Tage zu besonderen Arbeiten vom „Wirt“ dazu abgestellt werden. Der „Diener der Notdurft“ ist ein von der Gemeinde gewählter Wirtschaftsverwalter, und der „Weinzierl“ ist der Farmverwalter. Durch die Abwechslung in der Art der Arbeit — manchmal Kochen eine Woche lang, manchmal Gartenarbeit, manchmal Nähen, Waschen oder Wurstmachen, und dadurch, daß die Arbeit immer in Gemeinschaft verrichtet wird, kommt keine Monotonie auf — ein wichtiger Aspekt der Arbeitshygiene. In allen Kolonien konnte ich außerdem feststellen, daß strikt an etlichen Stunden Mittagsruhe festgehalten wird, wo jung und alt sich aufs Ohr haut und die Arbeit ruhen läßt. Die armseligen 10 Minuten Kaffeepausen derer „von der Welt“ (Menschen außerhalb der Gemeinde) nehmen sich dürftig genug dagegen aus. Ein Besuch auf einer der Huttererkolonien ist wie eine zeitliche Rückkehr ins sechzehnte Jahrhundert. Sprachlich haben sich eine Reihe mittelhochdeutscher Ausdrücke erhalten, einige Ausdrücke aus dem Russischen und Ungarischen sagen etwas aus über die weiten Wanderungen der Hutterer durch die Welt, und neuerdings kommen hinzu die englischen Ausdrücke für Farmmaschinen. Obwohl die Hutterer moderne Einrichtungen wie Autos, Radios, Fernsehen, Filme und Photographie als weltlich ablehnen, benutzen sie in ihrer Landwirtschaft die modernsten und teuersten Geräte und Maschinen, die sie, soweit es möglich ist, auch in ihren eigenen Werkstätten reparieren. Kleider und Schuhe werden noch auf den Kolonien hergestellt.

In Kanada gibt es drei Gruppen von Hutterern. Die Siedlungen der „Lehrerleut“ sind in Süd-Alberta. Der Führer dieser Gruppe war ein Mann namens Jakob Wipf, der sie 1877 von Rußland nach Amerika brachte. Sie nannten ihn den Jakob Lehrer, weil er in Rußland die „Hohe Schule“ besucht hatte. In dieser Gruppe tragen die Männer schwarze Jacken, Hosen und Hüte, mit „Knöpfle am Janker“ anstatt Haken und Ösen, wie die anderen Hutterer sie vorziehen. Die Frauen haben hohe Hemdkragen, mit

fünf Knöpfen geschlossen, buntkarierte Barchentschürzen und mit Kreuzstich gestickte Kopftücher mit traditionellen Bauernmustern, Namen und Geburtsdatum. Die „Dariusleut“ nennen sich nach dem Prediger Darius Walter, der eine Gruppe von Hutterbrüdern von Rußland nach den Vereinigten Staaten führte. Seine Gemeinde mußte den Winter 1874 in Erdhütten überstehen. Die kanadischen Dariusleut haben heute Brüderhöfe in Alberta und Saskatchewan. Die Kleidung der Dariusleut ist von denen der Lehrerleut darin unterschieden, daß die Männer Haken und Ösen an ihren Jacken haben und die Frauen dunkle Schürzen, dunkle Kopftücher mit weißen Punkten und umgeschlagene Hemdkragen. Die „Schmiedeleut“-Gemeinden, die heute in der kanadischen Provinz Manitoba zu finden sind, waren die Gründung dreier Schmiede. Auch sie unterscheiden sich in einigen äußerlichen Sitten von den beiden übrigen Gruppen. Auf allen Kolonien sind etwa 15 Patronymen zu finden, Familiennamen überwiegend aus dem süddeutschen Raum: Hofer, Waldner, Kleinsasser Tschetter, Mändel, Groß, Wipf, Sturz, Stahl, Glanzer, Walter, Wollmann. Die ebenfalls vorkommenden Namen: Decker, Entz und Knels sind dagegen Mennoniten-Namen aus der Gegend von Elbing im plattdeutschen Sprachgebiet. Im 18. Jahrhundert hatten sich nämlich 15 Mennoniten mit ihren Kindern den Hutterbrüdern angeschlossen, die damals in Vishenky in Rußland angesiedelt waren. Wenn man in den Straßen Winnipegs und Edmontons die bärtigen Männer sieht mit ihren breitrandigen schwarzen Hüten und die Frauen mit ihren Kopftüchern, langen faltenreichen Röcken und Schürzen, mit Gesichtern wie aus einem Gemälde von Holbein oder Lucas Cranach, dann erkennt sie jeder sofort als die „Hutterites“. Im Herbst weiden auf den abgeernteten Stoppelfeldern der Prärie riesige Gänseherden, betreut von ein paar Hütebuben. Die Truthähne und die Entenherden, die Rinderherden und die Milchkühe, die Getreidefelder und die Gemüseärten zeugen von dem Fleiß und der Planung der Hutterergemeinschaften. Sie sind gute Bauern, das muß man ihnen lassen. Da sich die Bevölkerungszahl einer Kolonie nach 16 Jahren ungefähr verdoppelt hat, wird jedesmal eine Teilung der Mutterkolonie nötig. Eine Kolonie von ungefähr 100 Menschen ist die Idealzahl für eine Landwirtschaft von etwa 10 000 Morgen mit gemischter Landwirtschaft. Man wird erinnert an das Ausschwärmen eines Bienenvolkes, das auch nach geheimnisvollen Naturgesetzen zu gewissen Zeiten vor sich geht. Tatsächlich sagen die Leute in den Hutterer-Siedlungsgebieten, wenn sie Zeichen zum Aufbruch merken: „They are swarming again. They have been humming.“ (Sie schwärmen wieder. Sie sind schon am Summen.) Die Wegziehenden sind entweder Freiwillige, oder sie werden durch das Los bestimmt. Die alte Kolonie bezahlt ganz oder zur Hälfte

die erheblichen Kosten für den Landerwerb und die Ausstattung der Tochterkolonie.

Auf einer meiner sommerlichen Fahrten war ich wieder einmal zu Gast auf einer Huttererkolonie in Manitoba. Der Gottesdienst in der sonnigen Lehrstube, wo die weißgescheuerten Eßtische einfach zur Seite gerückt worden waren, zog sich gute drei Stunden hin. Die langgedehnte Predigt des Ältesten, die strophenreichen Lieder, die die Gemeinde mit Eifer und Lautstärke sang, die sommerliche Hitze und die harte Bank, der Geruch von Sauerkraut und Geselchtem, der aus der Küche zu uns in den Betsaal drang, versetzten mich mit der Zeit in eine Art Trance. Ich sah die bärtigen, wie aus Holz geschnitzten Männergesichter, die zufriedenen ruhigen Gesichter der Frauen in ihrer altertümlichen Tracht, die kleinen Mädchen mit den langen Röcken und den straffgeflochtenen Zöpfchen unter dem Kopftuch, die kleinen Buben mit den langen schwarzen Hosen, aus denen die nackten Füße unten herausbaumelten. Fast in Halbschlaf gelullt, schien es mir auf einmal, ich sei nicht in Kanada im zwanzigsten Jahrhundert, sondern im Tirol des sechzehnten Jahrhunderts, als ein Mann namens Jakob Hutter, ein Anabaptist und „Schwarmegeist“, den ersten Anstoß gab für das Schicksal dieser deutschen Menschen, die hier im fernen Kanada jetzt ihrem Glauben leben. Dieser Jakob Hutter war ursprünglich ein „houter“, das heißt ein Hutmacher. Ungefähr um 1500 wurde er im kleinen Dorf Moos bei Bruneck im Pustertal geboren. Auch er wurde von der geistigen Unruhe erfaßt, die damals durch die deutschen Lande ging. Die traditionellen Heil- und Gnadenmittel der Kirche besänftigten auch ihn nicht mehr. Neue Deutungen altbekannter Bibelstellen, die auf die Erwachsenentaufe und die urchristliche Gesellschaftsordnung des brüderlichen eigentumslosen Lebens hinzuweisen schienen, machten ihn der weltlichen Obrigkeit zum Feind. Im Auftrag der Kirche wurde ein Steckbrief gegen ihn erlassen. Er wurde darin beschrieben als „ain person, die einen schwarzen Bart hat, bekleidet mit einem schwarzen losen Wappenrock, einem blauen Wams, Eisenhosen, einem schwarzen Hut und der ein Hackl am Armt tragt.“ Im Februar 1536 wurde er zum Tode verurteilt und auf dem Scheiterhaufen in Innsbruck verbrannt. Das „Kleingeschichtsbuch“ der Hutterischen Brüder vermeldet: „Von diesem Jakob Huetter hat die Gemein den Namen ererbt, daß man sie die Hutterischen Brüder nennt, dessen sich die Gemein auf den heutigen Tag nit schämt.“

HORST PENNER

CHRISTIAN ENTFELDER

Ein mährischer Täuferprediger und herzoglicher Rat
am Hofe Albrechts von Preußen

Christian Entfelder, ein ehemaliger Täuferprediger in Mähren, wirkte als Regierungsvertreter im Jahre 1539 mit, die erste geschlossene Siedlung niederländischer Täufer unter ihrem Prediger Hermann Sachs im preußischen Oberlande einzurichten.

Diese Tatsache hat mich veranlaßt, der Persönlichkeit dieses Mannes etwas eingehender nachzuspüren. Christian Entfelder bezeichnet sich selbst in einer Vollmacht, die er 1546 in Königsberg ausstellte, als Kärntener. Er wurde jedenfalls im Gebirgsland Österreichs geboren. Sein Bruder und sein Vetter besaßen Güter im Ennstal in Österreich¹.

Dem Beruf nach scheint Entfelder Jurist gewesen zu sein, denn er setzt bei den Verhandlungen zwischen dem Hochmeister Albrecht von Hohenzollern und dem Deutschmeister des Ordens im Jahre 1525 ein Rechtsgutachten für den Hochmeister auf². Ob er damals in den österreichischen Besitzungen des Ordens tätig war, ist nicht bekannt. Jedenfalls sind wohl damals die Beziehungen geknüpft worden, die Entfelder, als er aus seiner Heimat vertrieben war, nach längerem Umherwandern an den herzoglichen Hof des ehemaligen Hochmeisters nach Königsberg führten. 1529 hielt er sich in dem damals duldsamen Straßburg auf. Ob er direkt von Straßburg nach Preußen kam, wissen wir nicht. Vielleicht hat er die große Straße der Täufer und ihrer Ideen rheinabwärts nach den Niederlanden und Friesland eingeschlagen. Denn gerade dorthin hat er von Königsberg aus rege Beziehungen u. a. zu a Lasco und Joh. v. Beckensteyn unterhalten. Vielleicht aber ist er auch mit dem Zug jener 200 Täufer, die 1535 aus Mähren nach Preußen kamen, nach dem Nordosten verschlagen worden. Nach einer Disputation in Marienwerder, die ihre angeblichen Irrlehren bewiesen haben soll, wurden die Täufer aus dem Lande gewiesen, aber eine größere Zahl ist doch unter dem Schutz des mächtigen Freiherrn von Heydeck im Herzogtum geblieben.

Tatsache ist, daß Entfelder seit 1536 die Regierungserlasse Herzog Albrechts zusammen mit dessen anderen Räten unterzeichnete. Seit diesem Zeitpunkt stand er also bestimmt im Dienste des Herzogs. Daß er damals bereits eine einflußreiche Stellung innehatte, geht u. a. daraus hervor, daß sich die um

ihrer Glaubens willen aus den Niederlanden vertriebenen und in Bardeyn im preußischen Oberlande angesiedelten Niederländer mit einer Bitte an ihn wandten. Er sollte beim Herzog in Erfahrung bringen, wie sie sich gegenüber den Wiedertäufern verhalten sollten, die jüngst zu ihnen gekommen wären. Sie betonten in dem betreffenden Brief aber, daß ihnen eigentlich schon angesagt sei, daß der Herzog die Täufer wohl dulden wolle, wenn sie ihre Kinder taufen ließen und keinen Aufruhr machen würden. Auch wenn die Niederländer ihren Brief an den „gestrengen, ersamen unde weißen herrn Radtsherren herren Christiano Entfelder“ adressierten, so wußten sie anscheinend, warum sie sich in dieser Angelegenheit gerade an ihn wandten. Denn auch ihnen wird vielleicht nicht unbekannt geblieben sein, daß Entfelder früher Vorsteher einer Täufergemeinde (wahrscheinlich Eibenschitz 1526—1527)³ in Mähren gewesen war. Ein zweiter Brief, der zur selben Zeit von Bardeyn aus in dieser Sache an den Herzog selbst geschrieben wurde, war in Bezug auf die Täuferangelegenheit bedeutend zurückhaltender⁴.

Es ist nun für die Anfänge der altpreußischen Mennoniten von Bedeutung geworden, daß die erste größere niederländische⁵ Täufergruppe, die sich im ehemaligen Ordenslande ansiedeln wollte, in Königsberg mit Christian Entfelder als Regierungsvertreter verhandelte.

Hermann Sassen (Sachs), von Beruf Leinenweber, hatte als Prediger schon 1534 in Deventer eine Anzahl Personen getauft⁶. Er war der Führer dieser Täufer und wurde später Schulze des Dorfes Schönberg im Oberlande. Er gab schon im November 1538, wahrscheinlich auf den Rat Entfelders hin, beruhigende Erklärungen über sein und seiner Gefährten⁷ zukünftiges religiöses Verhalten ab. Am 1. Februar 1539 kamen zwischen Entfelder, dem Beauftragten Herzog Albrechts, und Hermann Sachs die Verhandlungen über die Ansiedlung zum Abschluß. Ein größerer Land-Komplex mit dem Dorfe Schönberg im Oberlande wurde den Täufern zur Ansiedlung gegeben⁸.

Mit dem Handschlag zwischen dem ehemaligen oberdeutschen Täuferprediger Entfelder und dem niederländischen Täufer Sachs, der diesen Vertrag besiegelte, wurde der Grundstein zu einer der größten und folgenreichsten Siedlungen des Täufertums überhaupt gelegt. Hier haben wir die Urzelle des altpreußischen, des rußländischen und letzten Endes auch eines großen Teiles des amerikanischen Mennonitentums vor uns. Die im ganzen etwa 70 qkm große Siedlung wurde aus wirtschaftlichen und religiösen Gründen im Lauf der folgenden zwei Jahrzehnte zwar wieder aufgegeben, die Täufer selbst aber fanden vor allem im nahen Danziger Werder von 1547 ab auf Jahrhunderte hinaus eine neue Heimat. —

Entfelder, der ein Schüler Denks gewesen und auch in freundschaftlichen Beziehungen zu Hubmaier stand⁹, war zur selben Zeit wie dieser in Mähren. Er hat mit Wort und Schrift die Reformation in seinem Sinne zu fördern versucht. Sein Büchlein von der „Gottseligkeit“, „das sich ganz in den Gedankengängen der Mystik¹⁰“ bewegt, scheint weit verbreitet gewesen zu sein. Karl van Gent¹¹ führt es unter den Lieblingsschriften auf, die er sein Eigen nennt. Es war an Stelle eines Vorwortes vor Taulers Postille gedruckt.

Karl van Gent, der den Geschehnissen und Menschen jener ersten Täuferzeit noch recht nahe stand, sagt mit Bezug auf die oberdeutschen Täufer: „Es waren dort (bei den oberdeutschen Täufern) dann auch verschiedene gelehrte Männer. Einige von ihnen hatten sich auch willig in das Lehramt begeben, ihnen waren dann aber Bedenken gekommen, sie hatten sich von dem taufgesinnten Volk zurückgezogen und sich wieder in die Stille¹² gesetzt und begeben. Unter ihnen sind gewesen Christianus Entfelder . . .¹³“ Und Professor S. Cramer bestätigt uns, daß Karel van Gent gerade Entfelder und ihm geistesverwandte Schriftsteller schätzte¹⁴. Recht gut scheint sein schärfster Gegner, der preußische Bischof Paulus Speratus, über Entfelder informiert gewesen zu sein. Er schreibt 1542 an seinen Freund Aurifaber nach Wittenberg, Entfelder sei einst Vorsteher der Wiedertäufer in Mähren gewesen, er sei äußerst schlau. Schon im September 1539 sagt er in einem anderen Brief an Poliander, Entfelder sei ein Mann, der selbst nichts Sakramentierisches schreibe, aber für Sakramentierer und Anabaptisten¹⁵ die Feder führe.

Vielleicht hatte Speratus bei diesen Worten jene Schrift im Auge, die von Entfelder wahrscheinlich im Laufe des Jahres 1539 geschrieben und im Januar 1540 in Straßburg herausgegeben wurde. Sie war betitelt: „Von den manigfaltigen im glauben zerspaltungen, dise jar entstanden. In sonderheit von der Taufspaltung unn irem urteil. Ain bedacht.“ Das Büchlein soll auf Veranlassung einiger Täufer geschrieben worden sein¹⁶. Man glaubt sich in die Königsberger Verhältnisse jener Tage versetzt, wenn man im zweiten Teil die Auseinandersetzung über Taufe und Abendmahl liest. Sakramentierer und Anabaptisten waren ja in den Augen des Bischofs Speratus die schlimmsten Leugner echter Lehre.

Und doch müssen die Vertreter dieser beiden Richtungen damals am Hofe in Königsberg eine starke Stellung gehabt haben¹⁷. Entfelder stand den Ideen der Täufer, wie seine ganze Vergangenheit beweist, außerordentlich nahe, sympathisierte aber auch mit der aufkommenden reformierten Richtung. So feste, durch Glaubensbekenntnisse abgegrenzte Religionsgesellschaften wie heute gab es ja in den ersten Reformationsjahren noch nicht. Es

war allenthalben ein Suchen nach neuen Formen kirchlich-religiösen Lebens. Zum Kreise Entfelders gehörten der Hofbibliothekar Polyphem und der Humanist Gnapheus, beides Niederländer, die beim Herzog in großem Ansehen standen. Sie suchten ihre Partei durch Hinzuziehung neuer Kräfte zu stärken. 1542 kam der Kölner Dr. Westenburg, der dem Täuferum am Niederrhein weite Verbreitung verschafft hatte, als herzoglicher Rat nach Königsberg¹⁸. Um dieselbe Zeit gelang es, dem Niederländer Dr. med. Johannes Pyreus die Stelle eines Leibarztes beim Herzog zu verschaffen. Pyreus wurde vom Herzog sogar als politischer Gesandter gebraucht. So vertrat er dessen Interessen 1544 auf dem Reichstag zu Speyer. Er war ein ausgesprochener Anhänger der niederländischen Richtung der Reformation¹⁹. Daß man sogar a Lasco nach Ostpreußen zu ziehen versuchte, sei erwähnt. Aber Speratus hatte bereits in seinem Sprengel zum Gegenstoß angesetzt. 1543 mußten die Holländer im Oberlande, die in der Lehre von Taufe und Abendmahl von der preußischen Kirchenordnung abwichen, das Land verlassen. Bald darauf wurde Westenburg auf Betreiben der Königsberger Geistlichkeit vom Herzog entlassen. 1547 wurde Gnapheus wegen seiner religiösen Anschauungen der Prozeß gemacht²⁰. Er mußte das Land verlassen und wandte sich nach Ostfriesland. Hier war er zunächst bei Hofe Erzieher und wurde dann Bürgermeister von Norden. Auch von Norden hörte man in jenen Tagen, daß dort Täufer und Sakramentierer eine führende Rolle spielten²¹.

Seit dieser Zeit hören wir auch von Entfelder nichts mehr. Seit 1547 ist kein Gehalt mehr an ihn ausgezahlt worden. Ob auch er ausgewiesen wurde, ob er gestorben ist, wissen wir nicht. Seine Spur geht verloren. Die Quellen schweigen über Christian Entfelder.

Immerhin bleibt an seiner Person bemerkenswert, daß er als hochdeutscher Täufer oder zum mindesten Gesinnungsgenosse Pate an der Wiege des ost-deutschen Täuferums gestanden hat.

1 Schumacher; Niederländ. Ansiedlungen im Herzogtum Preußen zur Zeit Herzog Albrechts (1525—1568) Leipzig 1903 S. 56 ff.

2 Joachim: Die Politik des letzten Hochmeisters in Preußen. Leipzig 1892/95, Bd. III S. 406.

3 Menn. Lex. I. S. 594.

4 Beide Briefe b. Schumacher a. a. O., S. 174 f., abgedruckt.

5 Niederlande im historisch-politischen Begriff von 1550.

6 van Slee: Hist. de Doopsgez. te Deventer S. 8 „... uit hunne verklaring bleek tevens, dat ook op den Enk voor Deventer, bij de kapel van Jeruzalem, zekere

Herman Sassen den doop toegediend ...“ Vos: Kleine Bijdragen, zählt in dem Kapitel „Melchioritische leeraars of aanvoorders tot 1540“ auch Herman Sassen auf (S. 117).

7 Cosack: Paulus Speratus, Braunschweig 1861, nennt die Vertragschließenden: Hermann Sachsen, Niclassen Selandt, Merten Janße, Hugo vom Hagen (wahrscheinlich Hugo Mathias van Gravenhage, der später als Lehrer bei den Danziger Täufern und als Siedler auf der Nehrung eine Rolle spielte), Paul Lau und Peter Jacobsenn. — Sachs verläßt allerdings gerade um religiöser Dinge willen 1542 Schönberg. — Paul Lau flieht 1543 wegen seiner täufer. Einstellung. Seine Familie ist wahrscheinlich mit der Holländerfamilie identisch, die später in dem großen Werder ansässig ist.

8 Siehe hierzu auch den Artikel „Ostpreußen“ im Menn. Lexikon.

9 Menn. Lex. I. 591 f. — Ebendort gibt Christian Neff eine Besprechung von Entfelders theologischen Schriften.

10 ebenda.

11 Carel van Ghendt: Het beginsel der scheuringen onder de Doopsgezinden. 1658 Blatt 6. in: Bibliotheca Reformat. Neerl. Bd. VII 1910.

12 Gemeint ist wohl die Stille der Gelehrtenstube.

13 van Gent. a. a. O.

14 Prof. Cramer sagt in seiner Einleitung zur Ausgabe von Carel van Ghendt S. 496 f. „Bijzonder was hij te huis in geschriften uit anabaptiste en verwante kringen. Hij bezat velerlei van von Staupitz, Entfelder, Denck, ook van Tauler in eigendom, bovendien Dencks en Hetzers vertaling van de Profeten. Men ziet, met name schrijvers, die de doopsgezinde broederschap verlaten hadden zonder haar geest prijs te geven, trokken hem an.“

15 Sakramentierer in Ostpreußen waren Glaubensflüchtlinge aus den Niederlanden. Sie vertraten eine der späteren reformierten ähnliche Auffassung in der Abendmahlslehre. — Anabaptisten, Vertreter der Glaubenstaufe, die als Flüchtlinge nach 1530 aus den Niederlanden in Preußen eintrafen. Sehr häufig lassen sich beide Richtungen garnicht voneinander trennen. Die Behörden warfen sie jedenfalls stets in einen Topf.

16 Menn. Lexikon a. a. O.

17 Speratus schreibt 1542 im Hinblick auf Entfelder und seine Gesinnungsgenossen bei Hofe an Aurifaber nach Wittenberg: „... Hi sunt in magno pretio et honore ...“ (Cosack a. a. O., S. 199 f.).

18 Steitz: Gerhard Westenburg, in: Archiv f. Frankfurter Geschichte und Kunst, N. F. Bd. 5, Frkft. a. M. 1872. — Vgl. hierzu auch Rembert: Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich. — Sein Bruder Antonius von Köln wurde von Menno zum Ältesten befestigt (Menn. Lexikon I. 76).

19 Tschackert: Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen. Leipzig 1890, Bd. I. S. 324 f. — Schumacher a. a. O.

20 Schumacher a. a. O., S. 76.

21 Blaupot ten Cate: Geschiedenis der Doopsgezinden in Groningen, Overysseel en Ostfriesland, 1842, berichtet darüber.

ZWINGLI MIT AMBROSIUS BLARER IM GESPRÄCH

Die Anfänge der Täufergemeinden in der Schweiz waren bewegt von der Frage, ob die Gemeinde in eigener Bestimmung das Recht habe, eine Reform durchzuführen, oder ob es dazu der Mitwirkung weltlicher Macht bedürfe. In dem hoch interessanten Briefaustausch zwischen Zwingli und Ambrosius Blarer, dem Zürcher und dem Konstanzer Reformator, entdecken wir, daß Blarer den Standpunkt der Täufer teilt. Sie standen also mit ihrer Meinung nicht allein. Den Abschnitt entnehmen wir mit freundlicher Erlaubnis dem bedeutenden Werk: Der Konstanzer Reformator Ambrosius Blarer 1492–1564, Jan Thorbecke Verlag, Konstanz und Stuttgart 1965.

Nicht ein mündliches Gespräch ist gemeint, sondern ein schriftliches. Ambrosius Blarer, der damals Sechsenddreißigjährige, wandte sich im Frühjahr 1528 mit einem Brief voller Fragen an den um acht Jahre älteren Zwingli. Dieses Schreiben ist bedauerlicherweise verloren gegangen. Zwingli antwortete am 4. Mai 1528 sehr einläßlich; sein Antwortschreiben umfaßt in der Kritischen Zwingli-Ausgabe¹ siebzehn Seiten, ist also, wie Zwingli selbst sagt, „kein Brief mehr, sondern ein Buch in Briefform“ (466,2).

Der Inhalt des verlorenen Blarerbriefes läßt sich in den Hauptzügen aus Zwinglis Erwiderung wiederherstellen. Das soll zunächst hier versucht werden. Den Hintergrund der Probleme Blarers bildet die kirchenpolitische Lage, wie sie sich bis zum Jahre 1528 in Konstanz entwickelt hat. Der Bischof hatte die Stadt im August 1526 verlassen. Von da an verschwanden die katholischen Bräuche und Einrichtungen rasch. Wo es noch Widerstand gab, half der Rat, der überhaupt der entscheidende Träger der Konstanzer Reformation war, kräftig nach. So verbot er im Mai 1527 dem Dominikaner Pirata die Münsterkanzel. Zu Anfang des Jahres 1528 war der evangelische Gottesdienst in Konstanz allgemein eingeführt². Das war für die Evangelischen, so möchten wir annehmen, Grund zur Befriedigung, ja zum Triumphieren. Die meisten haben es sicher auch so empfunden. Aber Ambrosius Blarer konnte des Sieges nicht recht froh werden. Die Art, wie die Reformation in Konstanz durchgeführt worden war, bedrückte ihn; der große Erfolg der Konstanzer Reformation vermochte seine Bedenken nicht zu beschwichtigen. Darum wendet er sich an Zwingli. Er will dem Zürcher Freund seine Zweifel vorlegen und ihn um Rat bitten. Blarers Bedrängnis

ist diese: Durfte sich der Rat in kirchliche Fragen einschalten? Darf eine weltliche Obrigkeit in Angelegenheiten, die die Kirche betreffen, handeln? Blarer ist geneigt, diese Fragen zu verneinen, und er beruft sich dabei auf Jesus (452,24) und Paulus (452,29). Auf den Jesus, der vor Pilatus erklärte (Joh. 18,36): „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“, und der sich weigerte, zum König (Joh. 6,15) oder Richter (Luk. 12,14) gemacht zu werden. Paulus handelt im 14. Kapitel des Römerbriefes von denen, die noch im Glauben schwach sind, und er verlangt dort, daß jeder, er sei stark oder schwach, das tun soll, was er in seinem Gewissen vor Gott verantworten kann (454,18 und 455,12). „Jeder soll in seinem eigenen Sinn völlig überzeugt sein“ (Röm. 14,5). Das bedeutet, schließt Blarer, daß unter keinen Umständen die Gewissen verletzt werden dürfen. Die Obrigkeit aber, welche katholische Traditionen abschafft, verletzt notwendig die Gewissen, nämlich die schwachen Gewissen derjenigen, die solche Abschaffung noch nicht mit Überzeugung bejahen können. Blarer fragt sich darum, ob es nicht besser wäre, der Rat würde vorläufig jeden bei seinem Glauben lassen und den Zeitpunkt abwarten, wo alle Bürger von innen heraus eines gemeinsamen (evangelischen) Sinnes geworden seien. Er will diese Lösung nicht als die einzig richtige geltend machen, aber er hält sie für vertretbar. Blarer erwägt also den Gedanken der staatlichen Toleranz in Glaubensdingen; er hält es für möglich, daß die weltliche Obrigkeit ihren Untertanen Gewissensfreiheit gewähre.

Mit dieser Forderung der Neutralität des Staates in Fragen der Religion befindet sich Blarer in der geistigen Nähe des Täuferturns. Das war auch Zwinglis Eindruck. Der Ton Zwinglis in seinem Briefe ist eben darum streckenweise so ungestüm und zudringlich (vgl. z. B. 464,1), weil es ihm darauf ankommt, den Konstanzer Reformator aus dieser gefährlichen Nachbarschaft zu befreien. An mehreren Stellen polemisiert Zwingli gegen die *catabaptistae* (Täufers), weil sie von der Obrigkeit Glaubensfreiheit verlangen. Aber er will damit Blarer treffen, der ja für denselben Gedanken eintrat. Auf S. 463,28 erwähnt Zwingli, daß die täuferischen Gegner seine Berufung auf das Alte Testament zurückweisen, „ut ex te audio“ (wie ich von Dir, Blarer, vernehme). Natürlich kannte Zwingli diesen Widerspruch der Täufer schon längst. Aber offenbar hatte ihn Blarer sich zu eigen gemacht, und Zwingli bekommt ihn nun aus dessen Munde zu hören. Ähnliches gilt von einem anderen Einwurf. Auf S. 463,21 berichtet Zwingli, es werde ihm entgegengehalten: Gott hätte auch ohne obrigkeitliches Eingreifen die Seinen verteidigt. Das will sagen: Die Einmischung der bürgerlichen Gewalt (in Zürich und Konstanz) in die Fragen des Kirchenlebens wäre gar nicht nötig gewesen; Gott hätte in seiner Fürsorge allein seine

Gemeinde zu schützen vermocht. Diese Einwendung stammt gewiß von Blarer; aber sie entspricht täuferischen Gedankengängen.

Wir sahen, daß Blarer sich auf Jesus und Paulus stützte. Aber er nennt noch einen dritten Gewährsmann: Luther. Es geht aus Zwinglis Brief klar hervor (451,17 und 452,17), daß Blarer zur Erhärtung seiner Ansicht den Luthersatz zitiert hatte: *Regnum Christi non est externum* (das Reich Christi tritt nicht äußerlich in Erscheinung). Blarer verstand dieses Wort, das eine Zusammenfassung der Lehre Luthers von den zwei Reichen darstellt, so: Die Glaubenden bilden die Kirche, das Reich Christi. Dieses Reich ist innerlich in den Herzen, in den Gewissen; es ist der Bereich der freien Entscheidungen des Gewissens. Weil es innerlich ist, darf in diesem Reiche keine Zwangsgewalt angewandt werden. Das geschähe aber, wenn die Obrigkeit die Abschaffung katholischer Bräuche befehlen würde. Durch sein ganzes Schreiben hindurch bekämpft Zwingli mit Leidenschaft diese Theorie, die ja, wenn sie wahr wäre, dem obrigkeitlichen Kirchenregiment tödlich sein müßte. Am Schlusse des Briefes bemerkt Zwingli (467,15), kürzlich habe ihn der Bruder des Ambrosius, Thomas Blarer, besucht, und dieser habe sich als einen eifrigen Gefolgsmann Luthers erwiesen; er, Zwingli, hoffe aber, ihn wenigstens teilweise von seinem Luthertum bekehrt zu haben. Sicher stand in den Gesprächen, die beide Männer führten und die offenbar zeitlich mit der Niederschrift der Antwort an Ambrosius Blarer zusammenfielen, Luthers Lehre von den beiden Reichen im Vordergrund.

Nun Zwinglis Widerlegung. Blarer hatte sich auf das Jesuswort „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ bezogen, um damit zu sagen: In der Kirche gibt es nicht Geisteszwang noch Gewalt. Zwingli knüpfte an dieses Wort Jesu an und betont seinerseits, daß der Herr rein geistliche Ämter hatte. „Christus war während seines ganzen Lebens Prophet und Bischof, nicht König oder Obrigkeit“ (465,28). Dennoch, so fährt Zwingli weiter, hat er sich nicht gescheut, bei schwachen Gewissen anzustoßen. Indem er erlaubte, daß seine Jünger am Sabbat Ähren ausrauten und daß sie, ohne die Hände zu waschen, aßen, hat er zugelassen, daß die Gewissen der frommen Juden, besonders der Pharisäer, verletzt wurden (453,3). Die Jünger haben, mit Jesu Einverständnis, öffentlichen Anstoß erregt, und so trat (entgegen Luthers Ansicht) das Reich Christi äußerlich in Erscheinung. Jesus hat also nicht schrankenlose Gewissensfreiheit gewährt. Diese wäre, meint Zwingli, auch heute nicht durchführbar. Zu warten, bis alle eines einzigen Glaubens sind, ist utopisch. Dann und wann ist es einfach notwendig, daß der neue Glaube zur Durchsetzung gebracht wird, auch wenn nicht alle Bürger einverstanden sind. Jesus hat sogar Gewalt (*Macht, vis*) angewendet, damals, als er die Wechsler aus dem Tempel trieb (458,4). Es gibt Macht, die mit

Gewalttat und Unrecht verbunden ist. Und es gibt Macht, die durch Klugheit, Großmut und Barmherzigkeit begrenzt und gebunden ist. Im zweiten Sinn hat Jesus bei der Tempelaustreibung Zwang und Gewalt gebraucht und damit gezeigt, daß in der christlichen Kirche zuweilen Zwangsgewalt, durch eine christliche Obrigkeit ausgeübt, nötig ist.

Den Beweis, daß eine christliche Obrigkeit kirchenregimentliche Befugnisse handhaben dürfe, hatte Zwingli früher, im Kampfe gegen die Täufer, mit Hilfe des Alten Testamentes geleistet. Er hatte auf die Könige des Alten Bundes verwiesen, auf Hiskia, der die Höhenheiligtümer beseitigte (2. Kön. 18), auf Josia, der den Kultus in Jerusalem reformierte (2. Kön. 22) und andere. Blarer lehnt diese Begründung ab, und Zwingli benützte die Gelegenheit, um zu erklären, daß er diese Beispiele nie als an sich verpflichtend, als gesetzlich, verstanden habe (464,1). Für ihn ist das ganze Gesetz des Alten Bundes — Judizial-, Zeremonial- und Moralgesetz (Dekalog) — ohne Ausnahme abgetan. Einziggültige Norm ist für den Christen nur das Doppelgebot der Liebe (Matth. 22,40). Nur wo die Vorschriften oder Vorbilder des Alten Testamentes mit dem Liebesgebot zusammenstimmen, sind sie auch jetzt noch gültig. Weil Hiskia und Josia ihre religiösen Maßnahmen aus Liebe zu Gott und den Menschen durchführten, darum ist das Handeln dieser Könige noch heute maßgebend. „Nicht also Hiskia und Elia verpflichten uns, sondern es verpflichtet uns die gleiche Liebe und derselbe Geist, daß wir ihr Beispiel nachahmen, wenn es die Religion, die Umstände und der Friede erheischen“ (467,10).

Damit hat Zwingli die gegen ihn vorgebrachte Kritik abgewehrt. Nunmehr legt er in positivem Beweisgang die Gründe für das Recht staatlicher Kirchenleitung dar. Dabei nimmt er den Ausgang vom Apostelkonzil (Apostelgesch. Kap. 15). Sein Gedanke ist der: Das Apostelkonzil faßte Beschlüsse über die Beschneidung, sowie über Blut und Ersticktes. Es hat also kirchliche Fragen geordnet. Dann darf aber auch der Rat (von Zürich und Konstanz) in Kirchendingen entscheidend mitreden (455,24). Zwingli weiß, daß, auf den ersten Blick, diese Folgerung nicht ganz stichhaltig ist; denn in Jerusalem beschlossen die Apostel, die Ältesten und die ganze Christengemeinde (Apostelgesch. 15), die Räte in Konstanz und Zürich sind aber bürgerliche Behörden (455,30). Jedoch der Abstand ist nach Zwingli nicht so groß, wie es zunächst scheint. Denn einmal, so behauptet Zwingli irrtümlich, waren die „Ältesten“ in Jerusalem weltliche Ratsherrn (455,33). Die Apostel allerdings waren Vertreter der christlichen Gemeinde, und diese selbst war ja auch an den Beschlüssen unmittelbar beteiligt. Also es war doch (auch in Zwinglis Augen) so, daß auf dem Apostelkonzil die christliche Kirche ihre Angelegenheiten selbst regelte. Aber, so fragt Zwingli

nun, ist es in Zürich, Konstanz und in den andern Städten, wo die Räte in der Kirche regieren, anders? Das Recht, kirchliche Entscheidungen zu fällen, besitzen die Räte ja nicht einfach insofern, als sie weltliche Obrigkeiten sind. Vielmehr muß ein magistratus (Obrigkeit), um in der Kirche mitentscheiden zu können, vier Voraussetzungen erfüllen (456,31). Erstens müssen die Ratsmitglieder Christen sein, sich also vor Gott verantwortlich fühlen. Sondern müssen die Ratsbeschlüsse sich nach dem Wort Gottes richten. Drittens müssen diese Beschlüsse sich auf externa (äußere Dinge), z. B. die Kirchenbilder und die Messe, beziehen. Schließlich darf der Rat nur, wenn er zuvor die Zustimmung der Kirchengemeinde eingeholt hat, entscheiden. Somit lenkt der Rat nicht als weltlicher Rat die Kirche, sondern er ist an christliche Normen gebunden, hört auf das Wort Gottes, fühlt sich vor Gott verantwortlich und ist insofern ein Teil der Kirche³. Zwinglis Konzeption ist (im Brief an Blarer) das Staatskirchentum, aber man muß von einer gemilderten Form dieses Kirchentums sprechen, weil ja die Obrigkeit nicht von außen her in die Kirche hineinregiert, sondern selber auf dem Boden der Kirche steht und die kirchlichen Anliegen als die ihren betrachtet.

Wir hörten, daß der Rat für seine kirchlichen Verordnungen das Einverständnis der Kirchengemeinde haben müsse. Wie ist das gedacht? Wir stellen uns vor, Zwingli meine, der Rat müsse eine Kirchengemeindeversammlung befragen. Jedoch gibt der Reformator eine andere Antwort (457,24). Der Rat, auch in Konstanz, ist gewählt von den Zünften, und Zwingli führt aus: Es genügt, wenn die Zünfte und die Pfarrer einverstanden sind; denn so ist die ganze Kirchengemeinde einverstanden. Wir stellen fest, daß Zwingli damit, in Überspitzung des volkskirchlichen Gedankens, die Grenze zwischen Kirchengemeinde und Bürgergemeinde, zwischen Kirchenvolk und Staatsvolk aufgehoben hat.

Am Schlusse seines Briefes bringt Zwingli eine begütigende Bemerkung, die man nach den vorhergehenden sehr entschiedenen Formulierungen nicht erwartet hätte. Er schreibt, er wolle seinen Gesprächspartnern, er denkt natürlich vor allem an A. Blarer, Gerechtigkeit widerfahren lassen. Ihr Standpunkt sei falsch, ihr Beweggrund jedoch verständlich. Sie fürchten, „daß sich die Obrigkeit mit der Zeit allzuviel herausnehme“ (466,8). Blarer ahnte in der Tat, was ja dann auch geschah, daß die Obrigkeit, nachdem ihr einmal die Sorge für die Kirche in die Hand gelegt war, ihre Herrschaft in der Kirche immer ungehemmter ausdehnte.

Eine Stellungnahme Blarers zu Zwinglis Schreiben vom Mai 1528 ist nicht bekannt. Im Briefgespräch zwischen dem Zürcher und dem Konstanzer Reformator treten sich der Grundsatz der kirchlichen Selbstregierung (Ge-

meindeautonomie) und des Staatskirchentums klar gegenüber. Das Staatskirchentum hat in der Folge zunächst gesiegt. Aber je mehr es sich übersteigerte, je mehr die Kirchen sich den Staaten unterwerfen mußten, desto stärker wurde das Verlangen nach der selbständigen, selbstverantwortlichen Gemeinde. Schließlich hat diese Kirchenform, die Gemeindeautonomie, sich doch durchgesetzt. Es ehrt Ambrosius Blarer, daß er, wenn auch nur in einem Privatbrief und damit „unter dem Ausschluß der Öffentlichkeit“, zu den frühesten Vorkämpfern dieser Idee gehört hat.

1 ZwW. Bd. IX, Nr. 720, S. 451–467. Die Zahlen oben im Text bedeuten Seite und Zeile von Band IX. Größere Teile des Briefes sind übersetzt in dem von Walther KÖHLER herausgegebenen Werk: Das Buch der Reformation Huldrych Zwinglis, von ihm selbst und gleichzeitigen Quellen erzählt (München, erste Auflage 1926, zweite unveränderte Auflage 1931). Abdruck des Briefes auch bei SCHIESS 1 S. 147–160.

2 Siehe MOELLER, Zwick, S. 88 f.

3 Man denkt an Luthers Bezeichnung des Landesherrn als des praecipuum membrum ecclesiae. Luther hat das landesherrliche Kirchenregiment auf die gleiche Weise begründet wie Zwingli das Kirchenregiment der Ratsbehörden.

WALTER FELLMANN

MARTIN BUCER UND HANS DENCK

Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag

1.

Man kann jetzt die Begegnung und Auseinandersetzung dieser beiden Persönlichkeiten völlig überschauen¹. Es existiert eine Warnungsschrift der Straßburger Prädikanten aus der Feder Bucers gegen die Irrtümer des Jakob Kautz und Hans Denck vom 2. Juli 1527², veranlaßt durch sieben Artikel, die Kautz am 9. Juni 1527 an der Türe der Predigerkirche zu Worms angeschlagen hatte³. Diese hatten u. a. das Wort Gottes, die Kindertaufe, das Abendmahl, die Nachfolge und die Genugtuung Christi zum Gegenstand und bewegen sich ganz in Denck'schen Gedankengängen. In seiner Gegenschrift hat Bucer nun auch alles verarbeitet, was er an Ein-

wänden gegen die Theologie des spiritualistischen Täuferführers Hans Denck vorzutragen hatte^{3a}.

Sechs Tage nach dem Erscheinen seines Büchleins hat Bucer in einem Brief an Zwingli⁴ über die Anabaptisten mit folgenden Worten Klage geführt: „*Scripturam palam refutantes et satisfactionem Christi negantes*.“ Hier formulierte er in einer klassisch geprägten Kurzformel seine Haupteinwände gegen Leute wie Hans Denck. Denn alle Täufer kann er schwerlich damit haben charakterisieren wollen, das wäre ebenso unsachlich wie ungerecht gewesen. Gibt doch Bucer selbst in seiner Warnungsschrift dem Täufer Michael Sattler das schöne Zeugnis: „Wir zweiffeln nicht, Michel Sattler, der zu Rotenburg verbrandt ist, doch vil geschickter und erbarlicher denn etliche andere . . . Darumb wir nicht zweiffeln, er sei ein marterer Christi“⁵. Da jedoch der Brief an Zwingli ganz kurz nach dem Erscheinen der Schrift Bucers gegen Kautz/Denck geschrieben ist, am 8. 7. 1527, darf man mit Fug und Recht seine briefliche Äußerung auf Hans Denck und seinen Anhang beziehen.

Der Doppelvorwurf, die Verwerfung der Schrift und die Verneinung des Verdienstes Christi, erscheint nun allerdings in einem besonderen Licht, wenn man die entsprechenden Ausführungen Bucers in seiner Warnungsschrift mit heranzieht, wobei man seine Kunst des Einfühlens in die gegnerische Haltung und sein Vermögen, den anderen dadurch zu gewinnen, reichlich studieren kann. Heinrich Bornkamm hat diese Gabe Bucers einmal so charakterisiert: „Bucer hat das (was er sagen wollte), weil er allen alles sein wollte, bald humanistisch, bald platonisch, bald reformatorisch, bald täuferisch, bald katholisch zu sagen versucht“⁶.

Der ersten These von Kautz, die ganz denkisch empfunden ist: „Das wort, welchs wir eusserlich mit dem munde redenn, mit fleissigen oren hoerenn, mit henden schreiben oder trucken etc., ist nicht das recht lebenshaft oder ewig bleibent wort gottes, sondern nur ein zeugknuß oder anzeygung des indren, damit dem ausseren auch genug geschehe . . .“⁷, setzt Bucer entgegen: „Das getoen freylich vnd buchstaben hat nieman für das wort gottes dargeben, aber den synn vnd die meynung, so die biblischen schriffen fürgeben vnd reden, die auß gott reden, das heysst Paulus und andere das wort gottes. Dises aber mag nieman fassen vnnd mit glauben annemen, er hebe dann jnnerliche oren es zu hoerenn. Der natürlich mensch vernimpt je nicht, was von gott ist, 1. Kor. II (14), es muß ein gut erdtlich sein, das ist ein hertz mit dem geyst gottes begabet, das das wort gottes recht empfahe. Vnd ist nicht das ausserlich wort gleich als ein karch, damit der geyst gottes ins hertz gefueret werde, als etlich yetz schreibenn . . .“⁸ Die Wendung des letzten Satzes Bucers erinnert lebhaft an einen späteren Aus-

spruch Zwinglis: „Der Geist aber braucht kein Geleit oder Wagen, denn er ist selbst die Kraft und Fuhre, dadurch alles geführt wird, braucht nicht, daß er geführt werde“. Diese Formulierung stammt aus der Confessio Zwinglis, die er 1530 Kaiser Karl V. gesondert überreichte. Sie steht im Widerspruch zu der Vereinbarung im Colloquium von Marburg 1529, wo Zwingli u. a. unterschrieben hatte: „Zum achten haben sich die Theologen dahin verglichen, daß der Heilige Geist . . . niemand den Glauben gibt ohne vorhergehende mündliche Predigt, sondern durch und mit dem Wort schafft und wirkt er den Glauben, wie, wo und bei welchem er will“⁹.

Im sechsten Artikel hatte Jakob Kautz in Denck'scher Manier formuliert: „Jesus Christus hat in keynen andern weg für vns gelitten oder genug gethon, wir stehen dann in sein fußstapfen vnnd wandlen den Weg, den er zuvor gebanet hat vnnd folgen dem befehl des vaters wie der sun ein yeder in seiner maß; wer anderst von Christo redet, helt oder glaubt, der macht auß Christo ein abgott, welchs alle schrifftgelerten vnnd falsch evangelisten sampt der gantzen welt tun . . .“¹⁰ Es finden sich in der Gegenthese Bucers gute Worte über die Erlösung Christi im Anschluß an Röm. 5, 10 etwa, dann jedoch wiederum Sätze, die sich gefährlich weit auf den Boden des Gegners stellen. Z. B.: „Hab auch acht, lieber Christ, vff das woertlin Christus hat den weg gebanet. Hat er nit mee gethon? Hat er nicht auch vns willen vnd krafft jhm zu wandlen durch sein tod erworben? Warumb nennen die leut Christum nitt von seynem eygen ampt, das er vnser mittler und erlöser ist? Er sagt doch selbs, er sey der weg, die warheyt vnnd das leben? . . .“¹¹ Heinrich Bornkamm hat richtig gesehen: „Weil Bucer die lutherische Dialektik von Gesetz und Evangelium . . . nie voll begriffen hat, meinte er die Rechtfertigung durch Gedanken ausweiten zu müssen, die er bei Erasmus fand: man müsse von einer doppelten Rechtfertigung reden, einer aus dem Glauben und einer aus der tatsächlichen Erneuerung des göttlichen Ebenbildes in uns, aus einem neuen sittlichen Leben“¹².

Später hat ja diese Auseinandersetzung in der beginnenden lutherischen Orthodoxie eine Rolle gespielt, als sich Melancthon mit den Anhängern Osianders nach dessen Tod stritt, besonders mit dem Nürnberger Prediger L. Culmann. 1552 wurde ein Aktenstück aufgesetzt, von 57 Predigern unterschrieben, u. a. von Melancthon und Alesius, und das Dogma dahin präzisiert: „Daß der Mensch in der Bekehrung in diesem Leben dahin gerecht werde für (vor) Gott von wegen des Gehorsams des Mittlers durch Glauben, nicht von wegen der wesentlichen Gerechtigkeit“. In sieben Sätzen wird jeglicher Osiandrismus feierlich verworfen; der siebente lautet: „Diese definitio, Justitia ist dieses, das uns macht recht tun, soll als eine Gesetz-

lehre verstanden werden. Und soll Unterschied zwischen Gesetz und Evangelio und zwischen der Gerechtigkeit der Person für Gott und der gerechten Werk treulich erklärt und gehalten werden“¹³.

2.

Man möchte meinen, ein Mann wie Martin Bucer, der in allen Sätteln zu reiten vermochte, hätte ein ganz weites Herz haben müssen für den Gedanken der Toleranz. Man ist enttäuscht, wenn man diese Spur verfolgt. Bucer vermag seine Sprache zu wandeln, um den andern zu gewinnen, aber er ist unbeugsam in der Forderung der kirchlichen Einheit. Er, der sich selber im Sinne der Orthodoxie des Verdachtes der Irrlehre reichlich schuldig gemacht hat — ist unerbittlich, wenn es um die Einheit der Kirche geht, wie er sie versteht.

Ein Ruhmestitel seines Lebens bleibt, daß er den Täufern gegenüber immer die Todesstrafe abgelehnt hat. Darin war er der toleranteste unter den Reformatoren, wie Bornkamm mit Recht hervorgehoben hat¹⁴. Im übrigen aber hat er diesen Leuten gegenüber je länger je mehr die schärfsten Maßnahmen gebilligt: Verbot der Wiedertaufe und der Konventikel, Verhaftungen und Ausweisungen der Prediger. „In der Ablehnung des Täuferturns und aller sonstigen exklusiven Konventikel war er nie schwankend. Er forderte von ernsthaften Christen genau das Umgekehrte. Statt sich abzuwenden, sollten sie das Ganze tragen und durchdringen. Ihre Abspaltung war Mangel an Liebe und Verantwortungsgefühl. Und wenn jeder sich auf seine Geisteserfahrungen berief, so ergab das eine gefährliche Unsicherheit und Schwärmerei. Sie war die Folge davon, daß das gepredigte Wort über den persönlichen Erleuchtungen, daß Amt und Ordnung der Kirche mißachtet wurden“¹⁵.

Andererseits gehörte Bucer zu den Reformatoren, die das Anliegen der Täufer verstanden und daraus Konsequenzen zogen: „Bucer hat sein Leben lang unter dem Widerspruch zwischen dem, was die Gemeinde Christi sein sollte, und dem, was sie war, bitter gelitten. Er zog darum aus den Erfahrungen mit den Täufern die Folgerung: die Gemeinde muß sich selbst in Zucht nehmen; sie muß wenigstens die schlimmsten Verstöße gegen Gottes Gebote in ihren eigenen Reihen bekämpfen und bestrafen“¹⁶.

Auch seinen weiteren Vorschlag konnte Bucer in Straßburg nicht durchsetzen — erst später bei dem Reformatationswerk im Hessenlande: „Gegenüber der Kritik an der Kindertaufe schlug er vor, der junge Mensch sollte, geistig mündig geworden, sein Taufbekenntnis wiederholen und erst dann voll in der Gemeinde aufgenommen und zum Abendmahl zugelassen werden“¹⁷.

Dies weitgehende Verständnis täuferischer Anliegen war der geistliche Hintergrund des großen Erfolges Bucers in Hessen 1538, wohin ihn der Landgraf Philipp berief. Beide Männer waren darin einig, die dort neu mächtig aufflammende Täuferbewegung müsse geistig, nicht mit dem Schwert überwunden werden. In einem viertägigen Gespräch zu Marburg „brachte Bucer die hessischen Täuferführer zwar nicht zur Aufgabe aller ihrer Lehren (das ist typisch für die Zielsetzung Bucers), wohl aber zur Einsicht, daß die Kirche besser sei, als sie es sich gedacht hatten, und daß es unrecht sei, sich von ihr zu trennen“¹⁸.

Noch ein Punkt muß berührt werden, der erst das Bild abrundet, das ist das Verständnis Bucers vom Verhältnis von Staat und Kirche. Schon in seiner ersten Schrift, die er nach seiner Niederlassung in Straßburg 1523 der Öffentlichkeit übergab, erklärte er als die vornehmste Pflicht der Obrigkeit, dafür Sorge zu tragen, „daß dem Volke das göttlich Wort vorgebracht werde, und am Leibe zu strafen, die das fälschen oder in einig Weg hindern, wie denn solchs aus göttlichem Gesetz christlicher Magistrat und Oberkeit schuldig ist, und haben's auch allweg die gottseligen Fürsten als Mose, Josua, Davide, Ezechias und andere bewiesen“¹⁹.

Bornkamm hat sehr richtig darauf hingewiesen, daß Bucer — ebenso wenig wie er es bezüglich der Dialektik Luthers von Gesetz und Evangelium vermochte — so auch nie das lutherische Verständnis des Alten Testaments begriffen habe²⁰. Darum bewegte er sich auch in den Fragen des Verhältnisses von Staat und Kirche in zwinglischen und calvinischen Bahnen. Das hat auch Hans Denck am eigenen Leibe bitter erfahren müssen, als er auf Betreiben Martin Bucers am Weihnachtstage 1526 aus Straßburg ausgewiesen wurde²¹. Es läuft da eine gradlinige Entwicklung von Bucers erstem Straßburger Büchlein zu dem Werk seiner letzten Lebenszeit, das er während seines englischen Aufenthaltes Eduard VI. gewidmet hat, betitelt: *De regno Christi*. Bornkamm hat es als eine christliche Politeia charakterisiert, als ein großes Handbuch eines christlichen Wohlfahrtsstaates: „Sein Fundament muß eine mit strenger Selbstzucht ausgerichtete Kirche sein; sie ist natürlich nicht identisch mit dem geistlichen Reich Christi, aber sie ist die konkrete Gestalt, die diese sich in der Welt geben will“²².

Hier öffnet sich eine unüberbrückbare Kluft, wenn wir einen Blick tun in die Vorstellungswelt Hans Dencks, der von der Gemeindegestaltung sicher auch innerhalb des Täuferturns die zartesten Gedanken gehegt hat. Von denen, die das Bundeszeichen der Taufe begehren — von Gottes Kraft durch Erkenntnis der wahren Liebe dazu geladen — schreibt er ausdrücklich: „Sie sollen dennoch ungezwungen sein von allen bundssgenossen und

mitkindern (wo sie nit die lieb selbs zwinget) bei der lieb zu bleiben, wie im psalter geschriben ist: Dein volck wirt willigklich da sein“²³.

Die Lösung der Toleranzfrage ist eine der allerschwierigsten der Kirchengeschichte. Wir Modernen sind stolz auf die unsrige, sollten aber wissen, daß vom Evangelium her der Wahrheit immer ein Zug der Intoleranz anhaftet. Davon ist das Neue Testament Zeuge. Die „landeskirchliche“ Lösung der Reformation, die mit Hilfe des Staates im gelindesten Falle mit Redeverbot, Landesverweisung der Führer usw. arbeitet, durchhaut den Knoten des Problems, ohne es zu lösen. Man kann sagen, daß es auf diesem Boden Gewissensfreiheit nur für den Einzelnen gibt, und nur insofern, als er sich des öffentlichen Redens enthält.

Wie ist die Stellung des „Freikirchentums“ der Reformationszeit in der Toleranzfrage? Der Bann galt in Täuferkreisen weithin auch in Lehrfragen. Der Ausschluß aus dem Bruderkreis hatte nur deshalb keine bürgerlich-rechtlichen Folgen, weil sich diese Sphäre dem Einfluß der religiösen Gemeinschaft völlig entzog. — Hans Denck und seine Nachfolger aber haben Ansätze zur Entwicklung echter Toleranz im modernen Sinn²⁴. Ihrer Auswirkung sind jedoch von vorneherein Grenzen gesetzt. Die Beobachtung Holls ist richtig: „Alle mystische Frömmigkeit ist selbstisch. Jeder einzelne macht seine religiöse Erfahrung für sich ... es gilt Freiheit für seine Persönlichkeit zu gewinnen, und sie wird nur so lange erstrebt, bis dieses Ziel erreicht ist“²⁵.

Sowohl dem volkskirchlichen als auch dem freikirchlichen Gefüge verbleibt als echtes Problem, das immer wieder seiner Lösung harrt: Das prophetische Bewußtsein erkannter Offenbarung, das immer wieder Intoleranz bei sich hat, mit der Tolerierung anderer religiöser Haltungen so zu vereinen, daß die Wahrheit die Liebe nicht verletzt.

(Abdruck aus: Ev.-Luth. Kirchenzeitung, 15. Jg. Nr. 12. Berlin 1961.)

1 Unter dem Vorsitz des Jubilars hat der Verein für Reformationsgeschichte unter den Quellen zur Reformationsgeschichte bei C. Bertelsmann, Gütersloh (seit 1960 Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) herausgebracht: Band XXII, Baden und Pfalz. Von Manfred Krebs, 1951. Die beiden Bände Elsaß, I. Teil, Stadt Straßburg 1522–1532 und Elsaß II. Teil, Stadt Straßburg 1533–1535; beide Bände herausgegeben von Manfred Krebs und Hans Georg Rott — der erste Band mit Benutzung der von Joh. Adam (†) hinterlassenen Materialsammlung.

Es folgte 1955: Hans Denck, 1. Teil, Bibliographie von Pastor Georg Baring; 1956: Hans Denck Schriften, 2. Teil, Religiöse Schriften; 1960 Hans Denck, 3. Teil, Exegetische Schriften, Gedichte und Briefe; der 2. und 3. Teil ist von Walter Fellmann herausgegeben. — 1960 erschienen noch Balthasar Hubmaier Schriften,

herausgegeben von Gunnar Westin und Torsten Bergsten. — 1962 wurde die Bibliographie des Täuferturns 1520—1560 von Hans Joachim Hillerbrand besorgt und 1964 der Aktenband Österreich, I. Teil, bearbeitet von Grete Mecenseffy, unter Benutzung der von P. Dedic (†) gesammelten Texte.

2 Neudruck in Elsaß I. 91 ff.

3 Vgl. Christian Hege: Die Täufer i. d. Kurpfalz, Frankfurt/Main, 1908, S. 35 ff.

3a Die Unterschiede zwischen Denck und Kautz — man kann sagen, daß Kautz die Lehren vergrößert vertritt — sind für unsere Untersuchung ohne Bedeutung.

4 Elsaß I, 115, 31 ff.

5 Elsaß I, 110, 24 ff.

6 Heinrich Bornkamm in seiner schönen und instruktiven Schrift: Martin Bucers Bedeutung für die europäische Reformationsgeschichte, S. 29; zusammen herausgegeben mit einer Bibliographia Bucerana von Robert Stupperich i. d. Schriften ds. Ver. f. Ref. Gesch. No. 169 (Jg. 58. Heft 2) 1952.

7 Elsaß I, 96, 30 ff.

8 Elsaß I, 96, 34 ff.

9 Vgl. dazu C. F. W. Walther: Die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. 39 Abendvorträge, St. Louis, Mo, 1901, S. 144 ff.

10 Elsaß I, 105, 17 ff.

11 Elsaß I, 109, 6 ff.

12 Bornkamm a. a. O. S. 29.

13 Vgl. dazu Eduard Böhl: Von der Rechtfertigung durch den Glauben. Ein Beitrag zur Rettung des protestantischen Cardinaldogmas. Leipzig 1890 S. 29 ff.

14 Bornkamm a. a. O. S. 13.

15 Bornkamm a. a. O. S. 13 f.

16 Bornkamm a. a. O. S. 14.

17 Bornkamm a. a. O. S. 15.

18 Bornkamm a. a. O. S. 15; einen Neudruck des Gesprächs bringt die Ausgabe der hessischen Wiedertäuferakten von G. Franz (Veröffentlichungen d. Hist. Kommiss. f. Hessen u. Waldeck II, 4, 1951) S. 213 ff.

19 Aus „Das ym selbs niemant, sonder andern leben soll. vnd wie der mensch da hyn kummen mög“ (Straßburg: Joh. Schott?) 16 Bl.

20 Bornkamm a. a. O. S. 29.

21 Walter Fellmann: Das Leben Dencks, in Hans Denck: Religiöse Schriften, S. 14.

22 Bornkamm a. a. O. S. 33.

23 Hans Denck: Religiöse Schriften, S. 81, 1 ff.

24 Daß die Dinge auch bei Denck nicht ganz einfach liegen, habe ich in einem Aufsatz „Irenik und Polemik bei Hans Denck“ im Luther-Jahrbuch 1962 darzulegen versucht (S. 111—116, F. Wittig Verlag, Hamburg 1962).

25 Karl Holl: Luther und die Schwärmer (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I. Luther, 1923) S. 462.

WESTÖSTLICHE KETZERBEGEGNUNGEN IN SÜDMÄHREN

Die „Griechischen Brüder“ im ökumenischen Geschichtsdenken der Täufer seit dem 17. Jahrhundert

Prof. G. Mühlpfordt, Halle/Saale, schrieb unter diesem Titel einen längeren Aufsatz, dem wir den ersten Teil entnehmen (Sonderdruck aus Klio, Beiträge zur Alten Geschichte, Bd. 43–45, S. 458–522, 1965. Akademie-Verlag Berlin in Arbeitsgemeinschaft mit der Dieterich'schen Verlagsbuchhandlung G. m. b. H. Wiesbaden). Wir empfehlen die Lektüre des vollständigen Artikels, da „die Religionsgespräche mit den Brüdern aus Thessalien eines der tiefsten Begegnungserlebnisse des frühen Täufertums waren“ (ebenda, S. 515). Der Artikel wird im Jahre 1967 im Zusammenhang einer größeren Arbeit über die Begegnungen zwischen Täufern und „Christen aus Thessalonica“ im Akademie-Verlag erscheinen.

In der Geschichtsschreibung der niederländischen und deutschen Täufer (Anabaptisten) findet sich seit dem 17. Jahrhundert die Vorstellung, daß es in der byzantinischen Welt „Brüder“ gegeben habe, die das reine Christentum von der Zeit der Apostel her unverfälscht bewahrt hätten. Diese „Griechischen Brüder“, „Brüder von Thessalonica“ oder „Taufgesinnten in Griechenland“, wie sie von den Täufern genannt wurden, sollten sich viele Jahrhunderte lang neben der griechisch-orthodoxen Kirche behauptet haben, selbst noch unter türkischer Herrschaft.

Als Sitz oder Hauptsitz jener „Griechischen Brüder“ gaben die Täufer Saloniki (Thessaloniki) an, die Stadt, an deren Gemeinde der von den Täufern so verehrte Apostel Paulus seine „Briefe an die Thessalonicher“ gerichtet hatte — daher der Name „Brüder von Thessalonica“ oder „Brüder von Thessalonich“. Die Brüder von Saloniki hatten — immer nach der Version der Täufer — die Lehre Jesu so, wie sie ihnen der Apostel übermittelt haben sollte, anderthalb Jahrtausende hindurch erhalten.

In der Täufergeschichtsschreibung des 17. Jahrhunderts — unter der für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung nicht die vielen gegnerischen, meist polemischen Schriften zur Täufergeschichte verstanden werden, sondern lediglich das geschichtliche Schrifttum der Täufer selbst — nehmen diese „Griechischen Brüder“ einen ganz bestimmten Platz ein, der sich in den Gesamtrahmen des täuferischen Geschichtsbildes einfügt.

Die Täuferhistoriker jener Zeit stehen am Übergang von der mittelalterlichen Chronistik zur neuzeitlichen Historik. Anforderungen neuerer Quellenkritik, die ja erst seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts stärker einsetzt, darf man an sie nicht stellen. Der Aufbau ihrer Schriften ist zumeist noch annalistisch, ohne detaillierte Gliederung nach Sachgesichtspunkten. Aber in dieses Gerüst werden in zunehmendem Maße nicht nur Bekenntnisse und Lehren, sondern auch Betrachtungen und Gesamtschauen von mitunter beachtlicher Gedankenfülle und Darstellungskunst eingebaut. Zu der überlieferten Hagiographie, in der spezifisch täuferischen Form der Martyrologie, treten so im Laufe des 17. Jahrhunderts mehr und mehr Elemente neuerer Geschichtsschilderung und -deutung, selbstredend *specie aeternitatis*; denn aus der Grundeinstellung der gläubigen Täufer heraus wollen auch ihre Historiker, selbst da, wo sie Quellenvergleiche und -interpretationen anstellen, immer nur Bekenner und Verteidiger ihres religiösen Glaubens sein.

Diesem Blickwinkel gemäß bleibt die Täuferhistoriographie bewußt sakral. Sie begreift die Weltgeschichte als Kirchen- und Ketzergeschichte, die ausgefüllt ist von der Verfolgung der echten Christen, der altevangelischen oder apostolischen Bruderschaften, durch übermächtige Staatskirchen und weltliche Gewalten — von den ersten Jahrhunderten bis zu den Reformationskirchen einschließlich. Das christliche Lieben und Leiden der apostolischen „Brüder“ in den verschiedenen Zeiten und Ländern mündet schließlich ein in das Kreuz der Täufer.

So zeichnet sich in der Darstellung der Täuferhistoriker das Bild einer christlichen Ökumene von bipolarer Struktur ab: herrschende Kirchen, die „ungöttliche und falsche Kirche“, an der Oberfläche und unterdrückte apostolische Bruderschaften, „die wahre Kirche Gottes“, im Untergrund. Diese in gewissem Sinne dualistische Geschichtskonzeption wurde mit bemerkenswerter Konsequenz und Beharrlichkeit vom vierten bis ins 16. Jahrhundert durchgehalten. Die Linie der leidenden Bruderschaften, der — wirklichen oder vermeintlichen — Glaubensbrüder der Täufer, verfolgten die Täuferhistoriker von den Donatisten und anderen frühchristlichen Gegnern der Kindertaufe über die Ketzer des Früh- und Hochmittelalters zu den Waldensern und Taboriten im Spätmittelalter und zogen sie schließlich bis zu den Täufern durch. Im historischen Selbstverständnis des Täufern er schien dieses dabei als die Krönung und Erfüllung anderthalbtausendjährigen Duldens der verfolgten apostolischen Brüderkirche. Alle ältere Ketzergeschichte war nur die Vorgeschichte der täuferischen Brüdergemeinschaft. Die Märtyrergeschichte der Täufer wurde demgemäß wesentlich ausführlicher als die ihrer Vorgänger behandelt.

Dieses „panhätetische“ Bild der christlichen Ökumene wurde nun durch die Vorstellung von den „Griechischen Brüdern“ in sehr wirksamer Weise nach Osten hin abgerundet. Für die täuferische Geschichtslehre von einem alt-evangelischen Brüdertum, das sich seit der Urgemeinde in ununterbrochener Folge bis ins 16. Jahrhundert am Leben erhalten habe, bildeten die „Brüder von Thessalonica“ das byzantinisch-griechische Seitenstück, ein östliches Pendant, das den Brüdergemeinschaften des Westens im allgemeinen und im besonderen den Täufern entsprach. Wie die Täufer unter der Herrschaft der westlichen Kirchen, so hüteten die „Griechischen Brüder“ unter der Herrschaft der östlichen das echte Wort Christi. Sie waren die Täufer des Ostens, die „Taufgesinnten in Griechenland“, wie sie geradezu genannt wurden.

Als alt-evangelische Glaubensbrüder des Ostens, die dem Born der reinen Lehre näher saßen als die Brüder im Westen, wurden die „Griechischen Brüder“ sogar noch über diese gestellt. Während Waldenser, Taboriten u. a. als mehr oder minder unvollkommene Vorformen der Täufer aufgefaßt wurden, die dem urchristlichen Täuferideal zwar nahegekommen waren, es aber nicht voll verwirklicht hatten, galten die „Griechischen Brüder“ als vollkommene Apostoliker.

Von diesen apostolischen Griechischen Brüdern aber behaupteten die Täuferhistoriker des 17. Jahrhunderts, daß sie mit den Täufern in Lehre und Leben gänzlich übereinstimmten. Sie stellten die These einer Identität von griechischer und täuferischer Brüderlehre auf, was sie Punkt für Punkt und Dogma für Dogma zu erweisen suchten. Diese Übereinstimmung war für das apologetische Anliegen der Täufer das Entscheidende an ihrer Vorstellung von den Griechischen Brüdern: Die Einigkeit mit den griechischen Apostolikern war eine Bestätigung für den Anspruch der Täufer, als einzige Gemeinschaft der westlichen Christenheit die wahre christliche Verkündigung zu lehren und zu leben. Die Überlieferung von den Griechischen Brüdern war daher sowohl für das Selbstverständnis der Täufer wie für ihre Apologetik gegen eine feindliche Umwelt ein wichtiger Faktor.

Unter diesen Umständen verwundert es nun nicht, daß die im 16. Jahrhundert wurzelnde Überlieferung von den Brüdern aus Saloniki sich im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts den Täufern so fest eingepreßt hat, daß sie zu einer historisch-religiösen Legende, ja fast zu einer Art Mythos wurde. Halb Historie, halb Legende, ist dieser „Griechenmythos“ im frömmigkeitsgeschichtlichen Denken der Täufer vom 16. und 17. Jahrhundert bis ins 18. und 19. Jahrhundert, ja bis an die Schwelle der Gegenwart lebendig geblieben.

Den geschichtlichen Kern dieser legendären Historie stellen tatsächliche Begegnungen zwischen Täufern und „Brüdern von Thessalonica“ dar, die in

der Mitte des 16. Jahrhunderts, um das Jahr 1540, in einer deutschen Täuferiedlung Südmährens, nördlich von Wien, stattgefunden hatten. Damals waren drei Vertreter der „Brüder von Thessalonica“ in das südmährische Exil der deutschen Täufer gekommen, um deren Lehre und Leben kennenzulernen. Von den Türken gefangengenommene Täufer aus Mähren, die als Sklaven nach Griechenland verschleppt worden waren, sollen den Griechen von diesen Brüdern in Mähren erzählt und sie ihnen als Glaubensbrüder geschildert haben. Das hätte bei den Griechischen Brüdern den Wunsch erweckt, sich durch den Augenschein von der Wahrheit der Erzählung zu überzeugen.

Die unter den Täufern zunächst mündlich von Generation zu Generation weitergegebene Überlieferung wurde dann 1627 in Amsterdam von einem deutschen Täuferexulanten aus Mähren in Form eines Berichtes zu Protokoll gegeben. Der Bericht dieses Exulanten wurde seit 1630 teils vollständig, teils stark gekürzt und ungenau in niederländische und deutsche (in Amerika später auch englischsprachige) Geschichtswerke der Täufer aufgenommen. Er bildete wahrscheinlich auch die Grundlage für ein historisches Lied der Täufer, das, den Sachverhalt in sehr freier und teilweise entstellter Weise wiedergebend, in täuferische Gesang- und Gebetbücher Eingang fand.

Neben dieser Hauptquelle existierte ein ungedrucktes, in Abschriften kursierendes „Glaubensbekenntnis der Taufgesinnten in Griechenland“, das in vielen Zügen zu dem im Amsterdamer Protokoll entworfenen Bild paßt, in anderen ihm widerspricht. Es stellt ein theologisches Supplement zu jenem historischen Bericht dar.

Eine Sonderstellung nahm schließlich die Überlieferung der Hutterischen Brüder, der historiographisch produktivsten Täufergemeinschaft, über „Brüder von Thessalonich“ ein, die um 1560, also zwei Jahrzehnte nach der erwähnten west-östlichen Ketzerbegegnung, zu den Hutterern nach Südmähren gekommen seien.

Die beiden zuletzt genannten Quellen weichen — die erste graduell, die zweite grundsätzlich — vom Hauptbericht ab. Während das Bekenntnis als ergänzende Variante aufgefaßt werden kann, die sich, wenn auch mit einigen Schwierigkeiten, in ein Gesamtbild von „Griechischen Brüdern“ einordnen läßt, ist die hutterische Version damit unvereinbar, obwohl auch hier von Brüdern aus Saloniki die Rede ist, die um die Mitte des 16. Jahrhunderts nach Südmähren gekommen und mit den Täufern eines Sinnes gewesen sein sollen.

Im Laufe des 17., 18. und 19. Jahrhunderts hat sich die Kunde von den west-östlichen Religionsgesprächen der Ketzer vor den Toren Wiens unter der „weltweiten Bruderschaft“ (Horst Penner) der Täufer immer weiter

fortgepflanzt, über Länder und Meere. Die Nachricht von den Griechischen Brüdern gelangte zunächst in die Pfalz, von dort rheinabwärts in die Niederlande und nach Norddeutschland und rheinaufwärts in die Schweiz. Mit den Auswandererschiffen und Exulantentrecks der Täufer ist sie dann über den Ozean nach Nordamerika und über Nord- und Ostsee nach Polen und in die Ukraine getragen worden. In alle diese Länder und Gebiete lassen sich ihre Spuren verfolgen. Ob sie durch Täufer, die nach Sibirien oder Mittelasien, nach Mittel- oder Südamerika zogen, die in China oder Afrika, unter Indianern oder amerikanischen Negern missionierten, noch weiter verbreitet worden ist, läßt sich schwer feststellen.

Unter den deutschen Täuferemigranten in den Vereinigten Staaten hat der täuferische „Griechenmythos“ in späterer Zeit jedenfalls am festesten Wurzel geschlagen. Sie haben seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in immer neuen, anfangs nur deutsch-, später auch englischsprachigen geschichtskundlichen Veröffentlichungen und Abschriften dafür gesorgt, daß die Erinnerung an die Griechischen Brüder im Gedächtnis der Täufer haften blieb.

Durch diese Amerikaausgaben deutscher Täufer von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis ins 20. Jahrhundert bietet die täuferische Überlieferung von den Griechischen Brüdern ein singuläres Beispiel für die *Verpflanzung des europäischen Byzanzbildes in die Neue Welt*.

Überlieferungsgeschichtlich ist an der damit verbundenen Verlagerung des Wirkungsschwerpunkt der Griechentradition aufschlußreich, wie auf diese Weise — eine häufige Erscheinung in der Quellenkunde — eine Tradition am Ort der Begebenheit, dem Ort ihrer Entstehung (Südmähren) erloschen ist, in sekundären Überlieferungsgebieten (Deutschland, Niederlande, Schweiz) nur noch schwach weiterlebt und ihre neuen Brennpunkte in tertiären Emigrationszentren (Amerika) gefunden hat¹.

So lassen sich die Spuren der täuferischen Religionsgespräche mit Griechischen Brüdern im 16. Jahrhundert überraschend weit verfolgen — räumlich von Mähren über Deutschland und die Niederlande nach Amerika, zeitlich von der mündlichen Überlieferung im 16. Jahrhundert zu den schriftlichen und gedruckten Redaktionen des 17. Jahrhunderts und durch deren spätere Neuauflagen weiter ins 18. und 19., ja bis ins 20. Jahrhundert.

Die Überlieferung der Täufer von den Griechischen Brüdern ist damit *eine der eigentümlichsten und eigenwilligsten, aber auch eine der langlebigsten Vorstellungen, die man sich im Mitteleuropa der Neuzeit von Menschen der byzantinisch-griechischen Welt gebildet hat* — ein Stein nur in dem vielfarbigen Mosaik dieser Vorstellungen, aber ein besonders bemerkenswerter.

In einer der ersten Lieferungen des „Mennonitischen Lexikons“ schrieb vor dem 1. Weltkrieg Christian Neff, einer der beiden Begründer des Lexikons, über jenen rätselhaften Besuch der „3 Brüder von der Gemeinde Thessalonich (das jetzige Saloniki in Mazedonien)“ bei den deutschen Täuferexulanten in Südmähren: „Es wäre mit Freuden zu begrüßen, wenn eingehende Spezialforschung mehr Licht in diese Sache bringen könnte“².

Inzwischen hat vor allem Robert Friedmann Wesentliches zur Klärung der Zusammenhänge beigesteuert³. Teilfragen sind auch von A. J. F. Zieglschmid⁴ und Henry A. DeWind⁵ behandelt worden. Auf dem von Friedmann eingeschlagenen Weg weiterzuschreiten und im Sinne Neffs zur Erhellung von Ursprung, Weg und Bedeutung der täuferischen Überlieferung über die Griechischen Brüder beizutragen, ist die Absicht der folgenden Untersuchung.

1 Ähnliches gilt beispielsweise für das Fortleben von Gedanken der den Täufern nahestehenden polnischen und deutschen Arianer (Antitrinitarier) im späteren 17. und im 18. Jh.: Im älteren Aufenthaltsgebiet der Neuarianer, in Polen-Litauen, unterdrückt und in ihrem zweiten Asyl, in Deutschland, nur eingeschränkt geduldet, erhielten sich diese Gedanken im dritten Exil, in den Niederlanden, wo sie, wie in England und Frankreich, zum Teil in die Frühaufklärung einmündeten.

2 Mennonitisches Lexikon 1, Frankfurt (Main) 1913, 149.

3 R. Friedmann, Christian Sectarians in Thessalonica and their Relationship to the Anabaptists, *The Mennonite Quarterly Review* 29, 1955, 54–69; dazu Addenda and Corrections, ebd. 30, 1956, 78; ders., Art. Thessalonich, in: Mennonitisches Lexikon 4, Karlsruhe 1963, 311 f.

4 A. J. F. Zieglschmid, Die ungarischen Wiedertäufer bei Grimmelshausen, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 59, 1940, 352–387.

5 H. A. DeWind, Italian Huterite Martyrs, *The Mennonite Quarterly Review* 28, 1954, 163–85; ders., Anabaptists in Thessalonica? ebd. 29, 1955, 70–73; ders., Art. Rizzetto, in: Mennonitisches Lexikon 3, Karlsruhe 1958, 524 f.

JULIA HILDEBRANDT

ANTJE BRONS ALS MENNONITIN

Den folgenden Aufsatz über Antje Brons entnehmen wir der Festgabe „Rückblick und Gegenwart“ (Beiträge zur Familiengeschichte), die Herrn Dr. W. van Delden als Privatdruck von seiner Gattin, seinen Kindern und Schwiegerkindern am 30. Oktober 1960 zum 70. Geburtstag überreicht wor-

den ist. Der Beitrag von Julia Hildebrandt dürfte nicht nur für die eigene Familie sehr wertvoll sein. Um so dankbarer sind wir ihr, daß sie ihn nun einem weiteren interessierten Kreis zugänglich machen läßt. Die Lebensdaten von Antje Brons sind dem einschlägigen Artikel im Mennonitischen Lexikon entnommen. Die Wesenszüge der inneren Entwicklung erfuhr die Verfasserin aus dem Vorwort zu „Ursprung, Entwicklung und Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten“ von Antje Brons, der ersten historischen Gesamtdarstellung des Mennonitentums, und dem Lebensbild, das Bernhard Brons nach dem Tode seiner Mutter für den „Christlichen Gemeinde-Kalender“ (1904) zusammengestellt hat. Das Wichtigste jedoch entnahm sie den Briefen der Antje Brons an ihren Sohn Claas.

Dem geschichtlich interessierten deutschen Mennonitentum und darüber hinaus der internationalen mennonitischen Geschichtsforschung ist Antje Brons vornehmlich als Verfasserin der ersten deutschsprachigen zusammenfassenden Darstellung mennonitischer Geschichte bekannt. Die zahlreichen Nachkommen von Antje Brons (geb. Cremer ten Doornkaat) halten vor allem ihr persönliches Andenken hoch; sie ehren in ihr die Familienmutter, die ungewöhnlich kluge und warmherzige Frau. Es ist eine reizvolle und gewiß auch lohnende Aufgabe, einmal von beiden Blickpunkten her diese Frau und ihr Werk zu betrachten und gleichzeitig ihren persönlichen Glauben, ihre Auffassung vom Mennonitentum im Zusammenhang mit dem damaligen mennonitischen Gemeindeleben in Ostfriesland zu sehen. Ich freue mich, daß ich als eine der Ururenkelinnen von Antje Brons diese Arbeit tun darf.

Antje Cremer ten Doornkaat, deren Vorfahren seit der Reformationszeit der täuferisch-mennonitischen Bewegung angehört haben, hat als Kind und junges Mädchen in Norden und als verheiratete Frau in Emden gelebt; an beiden Orten ist sie Mitglied der Mennonitengemeinde gewesen. Diese Gemeinden, wie auch die Mennonitengemeinden in Leer, waren bereits in der Reformationszeit entstanden. Die täuferisch-mennonitische Tradition war dort niemals unterbrochen worden, wenn die Gemeinden auch oft schwer um ihren Bestand hatten kämpfen müssen. War es im 16. und 17. Jahrhundert, während der Verfolgungszeiten, vor allem der Kampf um das Lebensrecht der Gemeinschaft gewesen, so wurden es später die immer wieder einreißenden Auseinandersetzungen mit der lutherischen Staatskirche und der jeweiligen Stadt- und Landesregierung wegen der kirchlichen Gleichberechtigung und der finanziellen Abgaben jeder einzelnen Mennonitengemeinde. Sie mußten sich durch hoch zu bezahlende königliche Schutzbriefe ihre Freiheit ständig neu erkaufen, was oft bis an den Rand ihrer Kraft oder sogar darüber hinaus ging. Geistlich, später auch finanziell

wurden sie von den holländischen Glaubensbrüdern unterstützt. Die Verbindung mit den niederländischen Taufgesinnten-Gemeinden riß überhaupt niemals ab. Es waren ja die Begründer der ostfriesischen Gemeinden zum guten Teil niederländische Taufgesinnte gewesen, die aus ihrer Heimat vertrieben worden waren. Neben der Gemeinsamkeit des Glaubens blieb auch in den folgenden Jahrhunderten die der Gottesdienstordnung, der Lehre und der Predigtsprache bestehen. Bis in die 60er Jahre des 19. Jahrhunderts wurde der mennonitische Gottesdienst in den ostfriesischen Gemeinden auf holländisch gehalten, in Gronau/Westfalen sogar bis 1923. Man benutzte das Gesangbuch der niederländischen Taufgesinnten-Gemeinden (bzw. eine holländische Psalmenübertragung). Die Prediger kamen fast ausnahmslos aus Holland (wohin sie später häufig wieder zurückgingen); ihre Ausbildung empfangen sie in dem 1735 gegründeten Mennonitischen Seminar zu Amsterdam, von wo seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der theologische Liberalismus und Rationalismus in die ostfriesischen Mennonitengemeinden eindrang. Die Mitgliedschaft der Gemeinden bei den holländischen Societeiten und Versicherungskassen ist bis in die Gegenwart aufrechterhalten worden.

Unter der preußischen Regierung Ostfrieslands (1744–1815; 1866–1918) erfuhren die mennonitischen Gemeinden Ostfrieslands zum erstenmal in ihrer Geschichte offizielle Duldung durch den Staat. Ihre Gleichberechtigung mit den übrigen Konfessionen in den ständischen Rechten haben sie sich seit 1848 Schritt für Schritt erringen können.

Durch den Jahrhunderte währenden Kampf um die Selbstbehauptung, der mehr mit finanziellen als mit theologischen Waffen geführt wurde — denn nur mit Geld konnten sich die mennonitischen Gemeinden von Kirche, Stadt und Staat ihre Ruhe erkaufen — hatte sich ihr Gemeindebewußtsein allmählich auf die Behauptung einer äußeren Selbständigkeit verlagert. Im 16. Jahrhundert waren in Emden noch Glaubensfragen von weitreichender Bedeutung entschieden worden; hier hatte nach anderen theologischen Disputationen auch das Religionsgespräch zwischen reformierten Predigern und den Täuferführern aus den Niederlanden und Friesland stattgefunden (Emdener Religionsgespräch von 1578); Menno Simons und andere hervorragende Täuferführer hatten in Emden, wo man die kaiserlichen Edikte gegen die Täufer nicht so streng durchführte, eine Zuflucht gefunden und es damit zu einem Mittelpunkt der ganzen täuferischen Bewegung zwischen Flandern und Westpreußen gemacht. Doch der starke Einfluß, den Emden, und später auch Norden und Leer, besonders auf die niederländischen Gemeinden ausübten, schwächte sich immer mehr ab, und die ostfriesischen Gemeinden gerieten schließlich stark in die geistige Abhängigkeit gerade

der niederländischen Taufgesinnten-Gemeinden. Im 17. Jahrhundert entstehen in den ostfriesischen Gemeinden wohl noch einige Spaltungen, die auf verschiedene Auffassungen von Gemeindezucht und Gottesdienstordnung zurückgehen, aber eigentlich theologische Probleme werden nicht mehr diskutiert. Es kommt vor, daß eine Gemeinde jahrelang ohne Prediger ist; Laienprediger, die die Lücke hätten schließen können, werden nicht gewählt. Im 18. Jahrhundert fügen sich die Gruppen wieder zusammen; auch die noch aus der Reformationszeit stammenden Einzelgruppen (Flamen, Friesen, Waterländer) schließen sich nun einander an. Dieses geschieht aber eigentlich hauptsächlich infolge eines allmählich durchdringenden allgemeinen Toleranzempfindens, das auch die Unterschiede zu den übrigen Konfessionen vielfach aus dem Bewußtsein drängt. Einen Katechismus, eine Glaubenslehre, gibt es in den ostfriesischen Mennonitengemeinden nicht; man ist stolz darauf, nur die Bibel als *regula fidei* zu haben und fühlt sich den durch Glaubenslehren „eingeeengten“ Lutheranern überlegen. Andererseits verwischen sich dadurch auch die Grenzen nach außen. 1831 sagen die ostfriesischen Mennonitengemeinden als Antwort auf eine Anfrage des Lutherischen Konsistoriums in Aurich übereinstimmend aus, daß man sich nur in zwei Lehrpunkten von den andern Protestanten unterscheide, nämlich hinsichtlich der Taufe und des Eides. Die Ablehnung des Kriegsdienstes werde aber aufgrund „gründlicher Exegese und freier Forschung“ nicht mehr verteidigt; darin wisse man sich mit den Glaubensbrüdern in Holland einig.

Es ist nicht verwunderlich, daß mit dem Schwinden des Wertgefühls für die mennonitischen Besonderheiten im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts auch die Zahl der Mennoniten abnimmt, besonders auf dem Lande. In den Städten, wo die „freisinnigen“ Prediger aus Holland hohes Ansehen genießen, erhalten sich die Gemeinden, wenn sie auch kaum Zuwachs gewinnen (höchstens durch Heirat). Ihr mennonitisches Selbstbewußtsein verlagert sich aber mehr und mehr auf die soziologische Ebene: aus der Gemeinde wird eine Gesellschaft. Es gibt viel wohlhabende Kaufleute unter den Mennoniten. Sie stehen in freundschaftlichen, vielfach herzlichen Beziehungen zueinander, verkehren aber auch gern mit den andern protestantischen Standesgenossen und deren Pastoren. Die mennonitische Stadtgemeinde hat ihre eigene Kirche, die ganz aus eigenen Mitteln erhalten wird. Die Prediger werden aus dem Gemeindefonds mit Zuschüssen der Amsterdamer Gemeinde und durch zusätzliche freiwillige Spenden besoldet. Die Armen in der Gemeinde, die z. T. Freiwohnungen an der Kirche haben (Norden, Emden), werden mit Geld- und Sachspenden unterstützt. Das Steueraufkommen der Mennoniten an die Stadt ist hoch.

Die Gemeindezucht ist in die einzelnen Familien verlegt worden; sie ist identisch mit den Anweisungen zum rechtschaffenen Leben schlechthin. Der Tugendkatalog, den die junge Antje Cremer ten Doornkaat in ihrem Stammbuch mit jeweils dazu passenden poetischen Maximen aufführt, ist allgemein sittlicher Art. Man erzieht die Kinder zu Gehorsam, Arbeitsamkeit und Ehrbarkeit. Eine bewußte, doch keineswegs konfessionell ausgerichtete Frömmigkeit gehört zum täglichen Leben aller Hausbewohner. Religiöse Pflichten und Standespflichten fallen zusammen, wenn man auf dem sonntäglichen Kirchgang besteht, wenn man einer armen Frau ein Krankensüpplein hinträgt, wenn man in den Familien auf Zucht und Sitte hält. Als Antjes Onkel Cremer, in dessen Haus sie aufwächst, nach dem großen Deichbruch 1825 seinen bedrängten Pächtern einen vorübergehenden Erlaß ihrer Pachtschuld gewährt, entspricht das ebensowohl der christlichen Nächstenliebe wie dem gesunden Menschenverstand. Für das „Du sollst nicht“ der göttlichen Gebote tritt allmählich das ebenso unwiderlegliche „Das tut man nicht“ ein.

In den Häusern herrschte auch bei großem Wohlstand kein prunkvolles Leben. Maßvolle Zurückhaltung in der Kleidung und Sparsamkeit in der Lebensführung galten gerade bei den Mennoniten als hervorstechende Tugenden. Bei den Festen, z. B. dem großen Schlachtessen nach dem Einschachten im Herbst, wozu viele Gemeindeglieder mit dem Prediger als Tischgäste reihum in die Häuser kamen, ging es heiter und gesellig, aber nicht übermütig oder hoffärtig zu. Vor Beginn des Mahles erhob sich der Dominé „und mit ihm die ganze Gesellschaft, und sprach das Gebet. Dann wünschte man sich gesegnete Mahlzeit und gab dem Tischnachbarn rechts und links einen Kuß. Nach der Mahlzeit zog jeder sein geschriebenes Liederbuch aus der Tasche, und nun begann ein fröhliches Singen beliebter Lieder, z. B. ‚Wir sind die Könige der Welt‘, oder ‚Am Rhein, am Rhein, da wachsen unsere Reben‘. Musik wurde überhaupt in den Norder Mennonitenfamilien gepflegt“. Antje schreibt dies aus der Erinnerung und billigt dabei die Geselligkeit, wie sie während ihrer Kinderzeit in den mennonitischen Familien Nordens üblich war, noch nachträglich als eine gute Lebensform, obwohl sie als Kind wohl kaum an den Veranstaltungen der geschilderten Art hat teilnehmen dürfen. Von Hochzeitsfeiern in der Gemeinde erfahren wir nichts Näheres, dagegen schildert Antje in ihrem Alter eine „nun beinahe vergessene Sitte bei den damaligen Begräbnissen“. Es war üblich, daß der Prediger das „Personal“ des Verstorbenen am Hauptende des Sarges stehend verlas, bevor er die Trostrede hielt. „Nach der Bestattung kehrte das ganze Gefolge zum Sterbehaus zurück. An den Tagen vor dem Begräbnis waren dort die umfassendsten Vorbereitungen

gemacht worden, um alle diese Leute, deren Anzahl man ungefähr berechnen konnte, setzen und bewirten zu können. Stuben mußten ausgeräumt, beim Bäcker zwei Sorten großer Kringel bestellt werden, fingerlange und -dicke Stücke Käse geschnitten werden, welche zu der einen Sorte gegessen wurden, während die andere Sorte mit Butter bestrichen und mit Zucker und Kaneel bestreut wurde, wozu Weißwein gereicht wurde, nachdem der Tee getrunken war. Die Männer saßen still und würdig mit ihren langen, tönernen Pfeifen in ihrem schwarzen Anzuge da, mit dem zugleich eine Art ernster Feststimmung in sie eingezogen war. Die Familienangehörigen saßen in einem besonderen Zimmer. Allmählich jedoch hörte man ein leises Murmeln, welches, als der Weißwein vielleicht seine Wirkung tat, in etwas lauterer Sprechen überging, bis dann alle sich entfernten und nur der Prediger noch einige Zeit mit der Familie zusammenblieb.“ Schon früh wurde Antje daran gewöhnt, allsonntäglich mit zur Kirche zu gehen. Die Predigt und die Länge des Gottesdienstes waren auch damals nicht auf Kinder abgestimmt, und einen Kindergottesdienst gab es nicht. Doch begriffen schon die Kleinen, daß der regelmäßige Besuch des Gottesdienstes ein fester und unverrückbarer Teil ihrer Lebensordnung war, wobei man gar nicht erst fragte, ob einem das auch zusagte. Es zeugt einerseits von dem früh entwickelten seelischen Bewußtsein Antjes, andererseits von dem würdigen Ton, der in diesen Versammlungen herrschte, wenn es sie „bei der gesammelten Andacht der Gemeinde wie eine Fühlung mit einer inneren, unsichtbaren, heiligen Welt“ überkam. Nicht der Inhalt der Verkündigung hat also nachhaltigen Eindruck auf das Kind gemacht, sondern die Form, die „ruhige, vertrauliche Weise“, mit der der Prediger „wie zu Freunden“ sprach, „nicht mit lauter Stimme über die Köpfe der Gemeinde hinweg“. Es kam einer solchen Predigt, die „Hölle und Teufel“ nicht erwähnte, gewiß weniger darauf an, den Einzelnen zu Reue, Buße und Glauben zu erwecken, als darauf, in allen das Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gemeinde zu stärken, die in der Zucht Gottes zu leben trachtete. Die Predigt, die Ysaac Brons als junger Mann in der Danziger Mennonitenkirche gehört hatte, muß ähnlich gewesen sein: auch dort war es eine „vernünftige“ Erbaulichkeit ohne Pathos; auch dieser Prediger redete der Gemeinde freundlich zu und ermunterte sie, die Religion „mit Achtung und Würde zu befördern“. Allerdings habe der westpreußische Prediger „ohne Deklamation und undeutlich“ gesprochen und alles abgelesen, „ohne dies verbergen zu wollen . . . dennoch gefiel er mir und erbaute mich.“

Antje wurde schon mit 10 Jahren von dem Prediger L. van Hulst, der ihrer Familie freundschaftlich verbunden blieb, getauft und damit in die Gemeinde aufgenommen. Über den Religionsunterricht, der vorausging und

auch später noch fort dauerte, erfahren wir, daß das „Apostolische Glaubensbekenntnis“ mit seinen „Dogmen“ beiseite gelassen und stattdessen das Hauptgewicht auf die Ausbildung des „festen Willens“ gelegt wurde; dieser wurde dahin erzogen, daß er im „Kampf gegen die Sinnlichkeit“ (worunter auch der Hochmut, der Trieb zum Großtun, zur Unwahrhaftigkeit usw. verstanden wurde), die „Vervollkommnung des inneren Selbst“ anstrebte. Wie weit Antje sich schon bei ihrer Taufe über ihren christlichen Glauben mennonitischer Ausprägung klar gewesen ist, schreibt sie nicht. Von Ysaac Brons, ihrem späteren Gatten, erfahren wir aus dem Lebensbilde, das Antje nach seinem Tode verfaßt hat („Ysaac Brons“, Christlicher Gemeindekalender 1900, S. 43 ff.), einiges mehr über die religiöse Unterweisung und die Taufordnung, wie sie während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Emden üblich war. Der junge Mann wurde mit 18 Jahren getauft, nachdem er schon zwei Jahre zuvor den Entschluß gefaßt hatte, der Gemeinde beizutreten (sein früh verstorbener Vater war reformiert gewesen; die Familien seiner Mutter, einer geb. Bouman, aber waren seit vielen Generationen mennonitisch). In dem bis zur Taufe währenden Religionsunterricht, an dem Ysaac teilnahm, wurde hauptsächlich Wert darauf gelegt, „der Jugend einzuprägen, die Seele rein zu bewahren und den Glauben (an Gottes Vorsehung) zu stärken, damit sie fähig bleiben könne, im Streben der Nachfolge Christi zu beharren und dessen Vorschriften, wie sie in der Bergpredigt enthalten und das Hauptfundament sind, auf welchen die Mennonitengemeinden fußen, heilig zu halten“. Über alle diese Punkte mußten Fragen schriftlich ausgearbeitet werden. „Nach abgelegtem schriftlichen Glaubensbekenntnis, das vom Kirchenrat geprüft und genehmigt wurde, empfing er . . . die hl. Taufe und wurde als Mitglied der Gemeinde aufgenommen.“ Mein Vater erzählte uns, daß es auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den ostfriesischen Gemeinden (er selbst wurde in Leer getauft) noch üblich gewesen sei, vor der Taufe ein persönliches Glaubensbekenntnis zu schreiben. Diese Betonung des individuellen Glaubens, der sich selbst seine Grundsätze und Regeln setzt, entsprach ganz dem „freisinnigen“ Geist der holländisch-ostfriesischen Mennoniten, wie er auch heute noch vielfach besteht.

Eine solche religiöse Unterweisung stach erheblich ab von dem Katechismusunterricht in der Lutherischen Stadtschule, die Antje besuchte. Sie nahm auch dort, wie alle anderen Kinder am Religionsunterricht teil. Dabei machten aber die Glaubenssätze des „Apostolicums“ dem Kinde not: „Der Glaube wollte nicht kommen“, schreibt sie darüber. Die drastischen Bilder von Tod, Weltgericht und Hölle, womit schon während des Schulunterrichts dem Sünder gedroht und dem Glaubenden die Herrlichkeit Gottes bewie-

sen wurde, ängstigten Antje. Zudem hatte sie als Mennonitin von den Schulgefährten Herabsetzung und Spott auszustehen. Doch mit zunehmendem Glauben an die freundliche Vatergüte Gottes, der ihr aus der Bibel und dem mennonitischen Unterricht erwuchs, fühlte sie sich stark und geschützt. Sie schreibt, daß sie sich „mit Aussprüchen der Bibel gegen die Angriffe der Kinder gedeckt“ habe. Es ist sonst in ihren Erinnerungen niemals mehr die Rede davon, daß Angehörige der mennonitischen Gemeinde um ihres Glaubens willen von ihren Mitbürgern gering eingeschätzt worden seien. Die Gleichberechtigung, die ihnen im Verlauf des 19. Jahrhunderts noch fehlte, war rein politischer Natur.

Dem Selbstbewußtsein der ostfriesischen Mennoniten (und auch wohl dem der übrigen Mennonitengruppen in Deutschland) fehlte damals völlig die geschichtliche Komponente. Man war sich seines Wertes als einer sittlich starken, wirtschaftlich tüchtigen, kulturell fortschrittlichen Glaubensgemeinschaft durchaus bewußt, kannte aber nicht die historische Wurzel dieser Gemeinschaft. In den Bücherschränken einiger Familien stand zwar der „Märtyrerspiegel“ des Tileman van Braght. Dies war ein Buch, das man mit pietätvollem Schauer zur Hand nahm; auch Antje betrachtete mit Anteilnahme die zahlreichen Kupferstiche in dem braunledernen, altholländischen Folianten, der ihrem Onkel Cremer gehörte. Doch konnte dieses Buch kaum genaue Kenntnisse über die geschichtliche Entwicklung der Täuferbewegung vermitteln. Auch im Religionsunterricht, den der mennonitische Prediger gab, wurden die Kinder nicht in der Geschichte ihrer Väter unterwiesen. Antje hat das später schmerzlich bedauert.

Die Zugehörigkeit zur Gemeinde beeinträchtigte durchaus nicht die Lebensfreude der jungen Leute. Von irgendwelchen Verboten, Wein zu trinken oder Tabak zu rauchen, ist nicht die Rede. Man hielt sich an das, was die gute Sitte vorschrieb. Antje erzählt, daß Ysaac ein eifriger Tänzer gewesen sei. Daß er das Karten- und Würfelspiel abgelehnt hat, entsprang mehr seiner persönlichen Abneigung gegen das zeit- und geldvergeudende Glücksspiel als den Vorschriften zur Gemeindezucht.

Bei aller geistlichen Freiheit war das ganze Leben Antjes wie auch Ysaacs doch von tiefem Gottvertrauen durchzogen. Dies war ihr Glaube, aus dem ihnen die Verpflichtung zu sittlichem Tun erwuchs, und so blieb es bei beiden, ihre ganze gesegnete Ehe hindurch, bis an ihren Tod. Alles Gute, das sie empfangen durften, das Leid, das ihnen auferlegt, die vielfältige Arbeit, die ihnen aufgegeben wurde, und die Ehrungen, die ihnen widerfuhren, ihre ganze Lebenszeit in Gesundheit und Krankheit — alles nahmen sie in Demut als aus Gottes Hand hin und blieben dadurch stark und fest, ein Trost für viele. In Ysaac Brons' Bibel war im Buch Sirach der



Ein Schnappschuß aus Fernheim, Paraguay
Oberschulze Dürksen vor seinem Haus in
gesammelter Ruhe.
Foto H. J. Hofmann, Stuttgart.



Die folgenden drei Bilder zeigen Hutterische Frauen und Kinder in heutiger Tracht vor ihrem Bruderhof in Kanada.
Foto IFA-Bild.





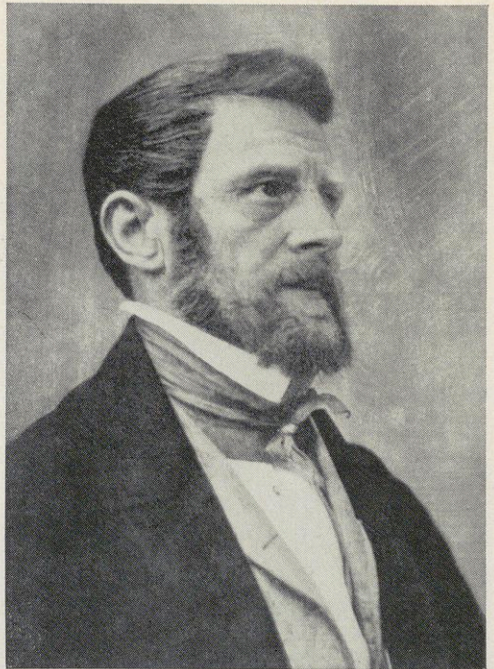
Mennonitenkirche in Norden. Hier hat Antje Cremer
ten Doornkaat als Mädchen gelebt. Nach ihrer Heirat
mit Isaac Brons zog sie nach Emden.



Norden. Mennonitenkloster



Antje Brons (1810—1902)



Ysaac Brons (1806—1886)



Tagung der „Deutschen Mennonitenhilfe“ Juni 1922, die von der Konferenz der süddeutschen Mennoniten 1920 für die Not der Glaubensbrüder in Rußland gegründet wurde. Wir bringen hier eine Berichtigung der Namenfolge, die in dem Buch von B. H. Unruh „Fügung und Führung“ (Anhang Bildseite 2) versehentlich vertauscht wurde.

Die Teilnehmer stehend:

Victor Günther, Wernigerode; Theodor Block, Oberursel; Peter Klassen, Abraham Braun, beide Oberursel; Jakob Rempel, aus Rußland; Emil Händiges, Ibersheim; Abraham Warkentin, Oberursel; Heinrich Braun, aus Rußland; Ulrich Hege, Schloß Markt; Gerber, Schweiz. (Vorname unbekannt.)

Die Teilnehmer sitzend:

Pastor Hinrich van der Smitten, Hamburg; Ds. F. C. Fleischer, Holland; Pfarrer Christian Neff, Weierhof; Wilhelm Reedley, USA; Benjamin Unruh, Karlsruhe; Samuel Nußbaumer, Schweiz.

Foto durch A. Braun, Mainz.



Aus dem gleichen Buch stammt dieses gelungene Bild, Flüchtlinge aus Rußland, das als „mennonitische Madonna“ bekannt wurde. Le Havre 1932.

Foto Dr. Kundt.

Vers unterstrichen (Kap. 3, 20): „Je höher du bist, je mehr demütige dich!“ Und in seinen späten Lebensjahren spricht er in einem Brief an seine Frau aus, wonach er sein Leben lang gehandelt hat: „Dank gegen Gott ist mein Gebet.“ Für Antjes Leben waren die zuversichtlichen Worte aus der Apostelgeschichte bestimmend: „Er ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns; denn in Ihm leben, weben und sind wir!“

Das Christentum war für beide vornehmlich eine Sache der Ethik; so verstanden sie es als Mennoniten. Der Ausspruch Hans Dencks: „Christum vermag niemand wahrlich zu erkennen, es sei denn, daß er ihm nachfolge im Leben“, den Antje ihrer Mennonitengeschichte als Leitspruch voransetzte, kennzeichnete auch ihre persönliche Überzeugung. Der paulinischen Theologie von der erlösenden Kraft des Kreuzestodes in der Auferstehung Christi standen sie verständnislos gegenüber. Für sie war Christus der Prophet und Lehrer ewiger Wahrheiten, durch die in „einem jeglichen die Menschenwürde wieder hergestellt ... die sittliche Freiheit wieder errungen ... die Selbstverantwortlichkeit und das Pflichtgefühl wieder wachgerufen“ worden sei und noch werde (A. Brons: Skizzen und Bilder aus Palästina, 1895, S. 232).

Ein in dieser Weise durch das Evangelium befreiter Mensch findet keinen Widerspruch zwischen biblischer Frömmigkeit und dem Idealismus der Dichter (vor allem Schillers), zwischen Vernunft und Glauben. Eins beflügelt vielmehr das andere. „Die Vernunft sagt mir, ich müsse glauben“, schreibt Antje einmal; und umgekehrt spornt der Glaube daran, daß die von Gott geschaffene und erhaltene Welt in geordneten Formen bestehe, das Bestreben des Geistes an, die geschichtlichen und metaphysischen Zusammenhänge der Welt zu erforschen.

Das langjährige Hegel-Studium, das Ysaac Brons mit fast unglaublicher Willensanstrengung und unter schwerster Belastung seiner Gesundheit durchführt, bringt ihn zu keiner andern Erkenntnis als der, die die Bibel dem Glaubenden vermittelt. Er sagte und schrieb seiner Frau darüber: „Wer diesen langen Weg (nämlich den der philosophischen Logik) nicht machen und zu Ende führen kann, um mit klarer Erkenntnis dort wieder anzulangen, von wo er ausgegangen, der bleibe davon und halte sich an den Glauben, den Du hast.“ Und folgende Anmerkung schreibt er unter vielen anderen an den Rand der Hegelschen Schriften: „Man sollte sich doch viel mehr bemühen, das Licht der Bibel, das Licht des Heilandes unter der Sonne jenes Nebels (nämlich der Bekenntnisschriften) hervorzu-suchen, einer ethischen Ansicht höherer Art nachzustreben, der Erkenntnis dessen ... was gemeint ist in dem Wort: ‚Das höchste aber ist die Liebe‘.“ Zu ähnlichen Erkenntnissen gelangt Antje bei ihren Psychologie- und Ge-

schichtsstudien und beide bei der gemeinsamen Lektüre griechischer und deutscher Klassiker. Was irgend groß und erhaben ist und ein Ansporn dem Gewissen, das ist auch ein Teil des göttlichen Geistes. Nichts, was von außen kommt, kann den Glauben an Gottes Allmacht und Führung und an die Wahrheit der christlichen Lehre gefährden. Wo man offener Gottesfeindschaft begegnet (z. B. in den Werken Nietzsches), führt auch das nicht zu Zweifeln, sondern bewirkt entweder entrüstete Ablehnung oder Mitleid mit dem Verblendeten. In den Büchern des damals sehr geschätzten Religionsphilosophen Ch. C. Josias Bunsen, dessen dreibändiges Werk „Gott in der Geschichte“ (Leipzig 1858) die Eheleute auf Antjes Anregung miteinander lesen, finden sie die Bestätigung und Weiterführung ihrer Überzeugung, daß in der Weltgeschichte sich der Geist Gottes fortschreitend manifestiere und daß eine kontinuierliche Entwicklung den Menschengestalt als sittliche Persönlichkeit durch die Jahrhunderte hinaufläutere. Das ist noch Lessings Gedanke von der „Erziehung des Menschengeschlechts“; das ist edelste Aufklärung, die hier noch ins 19. Jahrhundert hineinwirkt. Die Dichter und Philosophen der Romantik haben dagegen kaum einen Einfluß auf Antje ausgeübt.

Dieser nie verletzte Einklang von Gefühl und Vernunft ist besonders charakteristisch für Antjes Leben. Schon als junges Mädchen war es ihr ein Prüfstein für den Wert und die Beständigkeit ihrer Liebe zu Ysaac, daß die „Stimme der Vernunft und des Herzens“ zusammenklang. Und Ysaac bestätigt ihr, daß auch in ihm „Vernunft und Verstand dieser Neigung die Zustimmung gegeben haben“. Noch nach 18jähriger Ehe kann Antje mit derselben Unbefangenheit und Sicherheit sagen: „Unsere Liebe . . . hat sich im Laufe der Jahre geläutert und zu größerem, schönerem Stande erhoben, weil wir beide im tiefsten Herzen gut und fromm waren, und vernünftig dabei.“

Auch zwischen Vaterlandsliebe und Nächstenliebe besteht für sie kein Zwiespalt. In den Briefen, die sie während der Jahre 1848/49 an ihren Mann schrieb, der damals als Abgeordneter Ostfrieslands Mitglied der deutschen Nationalversammlung in Frankfurt war (und die Erbkaiserpartei vertrat), gibt es auch nicht die Andeutung eines Zweifels darüber, daß Gott mit der guten Sache der deutschen Einheit sei. Für die politischen Gegner rechts und links (die Vertreter der „Reaktion“, nämlich der Fürsten- und Adelsherrschaft, und die „Demokraten“), die in eigensüchtiger Anmaßung das Werk der Einigung zu hindern suchen, findet sie scharfe Worte des Zorns und bittere der Verzweiflung. Ein guter Christ und ein guter Deutscher sein, das ist für sie eins; sie meint zuversichtlich, ein recht verstandenes Christentum werden den Männer, die um die Einheit Deutschlands ringen, auch die

richtige politische Einsicht bringen. Dort aber, wo ein Land der geistig-moralischen „Verwesung“ verfallende, wie es mit Frankreich geschehe, dem „Würmer, Ungeziefer und Krebs ... an Wurzeln, Blüten und Stamm“ fressen, können keine politischen Vorbilder gefunden werden. Die „Götzen der Republik“ dürften von Deutschland keinesfalls angebetet werden (Brief vom 27. Sept. 1848). Die durch eine Verfassung eingeschränkte Kaiser- bzw. Königsherrschaft sei für ein christliches Land die einzig gemäße Regierungsform. Aber auch Deutschland müsse sich der „neuen Freiheiten“, die die Verfassung ihm garantieren werde, würdig erweisen durch „Kraft und geistige Gerechtigkeit“.

Es mutet merkwürdig an, daß eine Frau des 19. Jahrhunderts, eine Mennonitin, die ihr ganzes Leben hindurch in Worten und Taten verständnisvollste, duldsamste Liebe bewiesen hat, solch leidenschaftlicher Parteinahme bei politischen Auseinandersetzungen fähig war. Wenn sie ihrem Mann mit Genugtuung schreibt, daß ihre Kinder den ganzen Tag über aus voller Kehle das Lied sangen: „Brüder, greifet zu dem Schwerte, daß ein freies Deutschland werde!“ — dann will eine solche Haltung, die den Krieg als ein Mittel zur deutschen Einigung anerkennt, nicht zusammenstimmen mit der Übung des Liebesgebotes Christi, und erst recht nicht mit dem täuferisch-mennonitischen Prinzip der Absonderung von der Welt. Nun mag Antjes beweglicher und aufnahmefähiger Geist wie auch ihre überaus innige Partnerschaft mit ihrem Manne, dem sie in allen Lebenslagen eine verständnisvolle Gefährtin war, ihre starke Anteilnahme zum Teil erklären. Zum andern war es die nach dem Wiener Kongreß unterdrückte und nun mächtig wieder aufflammende vaterländische Bewegung, die damals alle Deutschen, auch die Frauen, in allen Teilen des Reiches ergriff. Und die ostfriesischen Mennoniten haben sich schon seit dem 17., vor allem aber seit dem 18. Jahrhundert mehr als Bürger dieser Welt gefühlt denn als Fremdlinge auf Erden.

Wie wenig man dort mehr das Motiv begriff oder gar teilte, aus dem heraus sich die Täufer einst vom Staatsdienst zurückgehalten hatten, wird an den zahlreichen Eingaben ersichtlich, die die Mennoniten der ostfriesischen Stadtgemeinden vor allem während des 19. Jahrhunderts an ihre Regierung schickten, damit sie von ihrer Sonderstellung befreit und damit zu öffentlichen Ämtern zugelassen würden. Die ehemals aus Gewissensnot entstandene, freiwillig gesuchte Absonderung wurde nur noch als schmachvolle Zurückweisung empfunden, als welche sie von Staats wegen ja auch gedacht war. So kränkte es denn auch Antje sehr, als 1838 ihrem Manne als Mennoniten der Zutritt zur hannoverschen allgemeinen Ständeversammlung versagt wurde.

Das Bibelwort „Niemand kann zweien Herren dienen“ ist auch von zwei so tiefreligiösen, bewußt mennonitischen Menschen wie Ysaac und Antje Brons, die während ihres ganzen Lebens mit der Bibel gelebt haben, nicht als unvereinbar mit politischer Tätigkeit verstanden worden. Soweit ich in ihre Gedanken (mittels ihres Briefwechsels) habe Einblick tun können, haben sie hier die Möglichkeit zu einem Konflikt überhaupt nicht gesehen. Man konnte eben durchaus beides: ein guter Staatsbürger sein und sein Leben nach dem Evangelium ausrichten. Beides war erstrebenswert und erreichbar.

Ysaac blieb auch während seiner verschiedenen politischen Tätigkeiten Diakon in der Mennonitengemeinde Emden. Dieses Amt hatte er 43 Jahre inne; es waren damit die Verwaltung der Kasse (insbesondere hinsichtlich der Armenpflege) und organisatorische Aufgaben verbunden.

Beide Eheleute nahmen ihr Leben lang am Gemeindeleben teil. Das bedeutete für sie die regelmäßige Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst, der freundschaftliche Verkehr mit dem Prediger und den übrigen Gemeindegliedern (ohne sich dabei im geselligen Leben auf diese zu beschränken) und die ständige Bereitschaft zu finanziellen Hilfeleistungen, wo sie not taten. Eigentliche Armut herrschte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts weniger in der Mennonitengemeinde als in der Stadt überhaupt, wo während des Winters die Schifffahrt gänzlich stockte und viele Menschen dadurch arbeitslos wurden. Einen Winter hindurch ließen Ysaac und Antje Brons täglich einen Waschkessel voll Bohnensuppe kochen, die an die Hungerten ausgeteilt wurde; und Antje zerschnitt einen ganzen Ballen Wollzeug zu Frauen- und Kinderröcken.

Durch die von dem Mennonitenprediger H. Someren Greve nach holländisch-mennonitischem Vorbilde in Emden gegründete gemeinnützige Gesellschaft „tot nut van't algemeen“ (zum Nutzen der Allgemeinheit) wurden die Unterstützungsmaßnahmen systematischer und daher auch wirksamer. Eine „Arbeitslosen-Unterstützungsanstalt“, nämlich eine Weberei von Rohkattun, wurde 1840 gebaut. Ysaac Brons, als verantwortliches Mitglied des Komitees, besorgte die Webstühle und das Rohmaterial, leitete die Verhandlungen, bis die Arbeit in dieser neuen Fabrik aufgenommen werden konnte, und verwaltete das Lager. Er blieb auch weiterhin die oberste Autorität für das Werk, solange es bestand. Durch dieses Unternehmen konnten die meisten Arbeitslosen zu einem auskömmlichen Verdienst kommen, wodurch dem Betteln, das zuvor weit um sich gegriffen hatte, Einhalt getan wurde.

Derselbe Prediger gründete auch die „Naturforschende Gesellschaft“ in Emden. In beiden Vereinen, die bis in die Gegenwart hinein bestanden,

fanden sich die besten Bürger Emdens zusammen in dem Bestreben, die fortschrittliche Entwicklung der Stadt und ihrer Bewohner zu fördern. Ysaac und Antje Brons gehörten mit dem Prediger zu den verantwortlichsten Freunden dieser Bestrebungen. So fühlte sich die mennonitische Gemeinde allmählich als ganzes mit dem Geschick der Stadt verbunden. Die öffentlichen Ämter, die Ysaac Brons inne hatte, konnten ihn also nicht von der Gemeinde trennen, die gleichsam der „Sauerteig“ der Stadtgemeinde wurde. Es war eine Wechselbeziehung in Toleranz und gegenseitiger Anerkennung.

Antje beteiligte sich verantwortlich an der Gründung einer Töcherschule und eines Kindergartens in der Stadt Emden. Sie wirkte auch über ihre Heimat hinaus, dadurch daß sie 1850 einen Frauen-Hilfsverein zur Unterstützung der durch den Preußisch-Dänischen Krieg betroffenen Soldaten und Bürger Schleswig-Holsteins ins Leben rief. Im Jahre 1866 wurde sie 1. Vorsitzende des „Frauenvereins für verwundete deutsche Krieger“, wobei sie erreichte, daß die eingelaufenen Spenden nicht nur für die preußischen, sondern auch für die hannoverischen (feindlichen!) Verwundeten verwendet wurden.

Betätigungen dieser Art konnten Antje Brons der Mennonitengemeinde nicht entfremden. Ich glaube, es kam ihr gar nicht der Gedanke, daß sie innerhalb der Bindungen und Verpflichtungen, die sie freiwillig aufgrund ihrer Überzeugung eingegangen war, in Konflikte geraten könnte. Wo man sie rief, half sie. Das war die ihr gemäße Art zu leben. Das Mennonitentum hat sie nie als eine Einengung ihrer geistigen Freiheit verstanden, sondern gerade als die religiöse Lebensform, die ihr die volle Entfaltung ihrer Persönlichkeit erst ermöglichte.

Ähnlich erging es Ysaac. Wenn er sich fast 50 Jahre lang redlich mühte, das Ansehen der Emdener Mennonitengemeinde zu heben, so geschah das nicht, um die konfessionellen Schranken zu verstärken; sondern er tat seinen Dienst für die Gemeinde als ein fürsorglicher Hausvater, der das ihm anvertraute Gut bewahren und mehren will. So sorgte er dafür, daß die freiwilligen Beiträge der Gemeindeglieder zur Besoldung des Predigers wesentlich erhöht wurden und daß eine neue Pastorenwohnung gebaut wurde. Auch den Nachbargemeinden in Holland konnte er von der Emder Mennonitengemeinde finanzielle Unterstützung zukommen lassen. Bei all diesen Geldspenden ging er selbst mit gutem Beispiel voran. Fünf aufeinander folgende Prediger unterstützte er verständnisvoll in ihrer Wirksamkeit. Es hat ihn immer mit Stolz erfüllt, daß die Mennonitengemeinden keine Pastorenkirche sind, sondern sich aus der Zusammenarbeit von Prediger und Gemeinde organisieren. An den Verhandlungen der ostfriesischen

Mennonitengemeinden mit den Regierungsstellen wegen des Waffendienstes war er als Diakon führend beteiligt. Er bemühte sich um Ermäßigungen des Stellvertretungsgeldes, das für jeden mennonitischen Wehrpflichtigen gezahlt werden mußte, 1868 einigte man sich jedoch dahin, von der Ausnahmestellung, die die preußische Regierung ihren mennonitischen Bürgern gewährte, keinen Gebrauch zu machen. Die ostfriesischen Gemeinden hatten damit endgültig auf ihre Wehrlosigkeit verzichtet. (Der Krefelder Menno-nit Hermann von Beckerath, Mitglied der Deutschen Nationalversammlung und des Preußischen Landtages, erklärte am 28. 8. 1848 in der Frankfurter Paulskirche: „Ich schätze mich glücklich, daß ich zu einer der freiesten Religionsgemeinschaften gehöre. Die Zeit der Privilegien ist vorbei. Der moderne Staat fordert gleiche Rechte für alle Staatsbürger. So leisten die Rheinischen Mennoniten mit nur wenigen Ausnahmen ihren Militärdienst.“ Ernst Crous, in: Mennonite Encyclopedia, Vol. 2, S. 496, 1937.)

Als sich 1870 die Söhne Claas und Friedrich zu den Waffen meldeten und gegen Frankreich in den Krieg zogen, wurde dies von den Eltern im Zuge einer allgemeinen vaterländischen Begeisterung durchaus gebilligt, ja Ysaac stimmte sogar in die allgemeine Verunglimpfung des „demoralisierten“ Frankreich mit ein. Man war jetzt in erster Linie Deutscher.

Auf der Eidesverweigerung bestand man jedoch weiterhin. Johann (der 2. Sohn Antjes und Ysaacs) mußte sich, bevor er sich in Bremen niederließ, auf Wunsch seines Vaters beim Senat erkundigen, ob er als Mennonit ohne die gewöhnliche Eidesleistung das Bremer Bürgerrecht erwerben könne. Dies wurde ihm vom Bremer Senat bestätigt: Es genüge die an Eidesstatt gegebene Versicherung, damit er als Mennonit die gleichen Rechte wie die anderen Bürger habe. In Hamburg und Preußen (bzw. Hannover) handhabte man es ebenso.

Antje und Ysaac Brons haben ihre besten Kräfte daran gesetzt, ihre 9 Kinder in dem Geiste zu erziehen, der sie selbst beseelte. Sie wuchsen in der Liebe, Sittlichkeit und Toleranz des freien Mennonitentums auf, wie es die Eltern selbst entscheidend geformt hatte. Die Synthese zwischen mennonitischem und staatsbürgerlichem Selbstbewußtsein vollzog sich in den Kindern ebenfalls bruchlos: von Konflikten erfahren wir auch hier jedenfalls nichts. Sie sind alle tüchtig, rechtschaffene Bürger geworden. Soweit sie in Ostfriesland blieben, gehörten sie und ihre Nachkommen weiterhin der Mennonitengemeinde an; die aber fortzogen, lösten sich mit der Zeit. Bernhard, der älteste Sohn, wurde wie sein Vater Diakon im mennonitischen Kirchenrat der Stadt Emden, so wie er auch seinen Platz im Kontor einnahm. Bernhards Tochter Elisabeth, die Dr. Jan van Delden aus Gronau heiratete, gehörte dort zu den verantwortlichen Gliedern der Mennonitengemeinde.

Die Erziehungsgrundsätze, nach denen Antje ihre Kinder erzogen hat, legte sie 1892 auf Bitten des Direktors der mennonitischen Lehranstalt Weierhof in einem Büchlein nieder, das sie benannte: „Gedanken und Winke über die Frage, wie wir das Wohl unserer Kinder fördern können“. Sie widmete es dem Mennonitischen Erziehungs- und Bildungsverein zum 25. Jahr seines Bestehens. Schon in jungen Jahren hatte sie das gute pädagogische Schrifttum ihrer Zeit gründlich gelesen. Von daher mögen die allgemeinen Kenntnisse stammen, die sie über die Entwicklungsstadien des Kindes in diesem Büchlein niedergelegt hat. Das Wesentliche aber steuert sie selbst bei: das aus warmer Menschenliebe und reicher mütterlicher Erfahrung erwachsene Verantwortungsbewußtsein dem Kinde gegenüber, die praktischen und frommen Ratschläge zur Anleitung und Beförderung der guten Gaben, die in jedem Kinde sind. Ihre Erörterungen stützt sie mit Bibelstellen und Worten großer Dichter; am Schluß ist der Traktat Menno Simons über die Kinderzucht abgedruckt.

In den letzten Jahrzehnten ihres Lebens gewann Antje Brons noch eine vertiefte Beziehung zu dem Mennonitentum als einer geschichtlichen Größe. Angeregt durch die Prediger L. van Hülst, S. Cramer (später Professor an dem Menn. Seminar zu Amsterdam) und Dr. J. P. Müller, beschäftigte sie sich eingehend mit der Geschichte der Taufgesinnten-Gemeinden und darüber hinaus mit dem Täuferum als religiöser Bewegung überhaupt. Im Selbststudium hatte sie sich zuvor schon die Schriften Menno Simons erarbeitet. Nun erhielt sie Einblick in die Zusammenhänge der reformatorischen Bewegungen und Lehren. In den 1854 von dem Danziger Mennonitenprediger J. Mannhardt gegründeten „Mennonitischen Blättern“ veröffentlichte sie verschiedene Dokumente und Auszüge wichtiger Werke der Täuferführer, die bis dahin den deutschen Mennoniten nicht zugänglich waren. Es erscheinen dort auch eigene Aufsätze von ihr, Bearbeitungen einzelner historischer mennonitischer Themen. Schon im Jahre 1861 hatte sie durch J. Mannhardt die „Stimmen aus der Reformationszeit. Gedenkblätter zum 300jährigen Todestage Menno Simons“ in Druck gegeben.

Diese verschiedenen Einzelbeiträge verarbeitete sie schließlich zu einer Geschichte der gesamten täufer-mennonitischen Bewegung. Ermutigt wurde sie dazu durch den Aufsatz „Hans Denck, ein Apostel der Wiedertäufer“, von Dr. L. Keller (in den Preußischen Jahrbüchern, Sept. 1882). Mit dem Verfasser, der als erster Historiker die täuferische Bewegung unvoreingenommen darstellte, hat Antje in einem 20jährigen Briefwechsel gestanden und auch dadurch ihr Verständnis für historische Fragen und deren Bearbeitung vertiefen können.

Zwei Ursachen könnte man feststellen für Antjes eingehende Beschäftigung

mit der Geschichte ihrer Religionsgemeinschaft. Einmal war es wohl ihr Gerechtigkeitssinn, den es empörte, daß man das Täufer- und Mennonitentum weithin verkannt und mißverstanden hatte und es immer noch tat — sogar in den eigenen Gemeinden. Zum andern fühlte sie sich gedrungen, das ihre dazu beizutragen, daß „Gemeinden wie die unsrigen, mit einer so reichen Vergangenheit, mit einem solchen noch vorhandenen Schatz an Gütern und häuslichen Tugenden, an Einfachheit und an Rechtschaffenheit, an gesunden christlichen Grundsätzen ... nicht ausglimmen und an ihrer Kleinheit zu Grunde gehen“ (S. Cramer: „Frau Brons“, in Doopsgezinde Bydragen, Leiden 1902). Darum müsse man in ihnen das Bewußtsein der eigenen Art und Geschichte neu beleben. „Wie es einem ganzen Volke zum Schaden gereicht, wenn ihm die Kenntnis seiner Vergangenheit abhanden kommt, so auch einer einzelnen Gemeinschaft. Ihre Mitglieder verlieren das Fundament, worauf sie stehen, aus den Augen, und die Pietät und die Anhänglichkeit daran aus dem Herzen.“ (A. Brons: Ursprung, Entwicklung und Schicksal der Taufgesinnten oder Mennoniten, S. V.) Ihr eigentliches Anliegen war also ein pädagogisches. Alle ihre Bücher sind im Grunde als Beiträge zur Erziehung der jungen mennonitischen Generation — auch in ihrer eigenen Familie — geschrieben worden.

In dem Hauptwerke Antje Brons „Ursprung, Entwicklung und Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten, in kurzen Zügen übersichtlich dargestellt von Frauenhand“, Norden 1884, ist das gesamte bis dahin erschienene Schrifttum deutscher und holländischer Sprache über die täuferisch-mennonitische Bewegung verarbeitet worden. Wo es ihr möglich war, hat Antje auch die Quellen (z. T. sogar lateinische) herangezogen. Der Prediger der Gemeinde Emden und ihr ältester Sohn Bernhard haben sie dabei unterstützt. Das Ganze ist geschickt zusammengefügt und sehr lesbar. Antje hat nicht eigentlich eine Geschichte der geistigen Entwicklung des Täufertums schreiben wollen. Es kam ihr mehr auf die Darstellung der Auseinandersetzungen an, in welche die geistigen Führer und ganze Gemeinden immer wieder hinein gerissen wurden bei ihrem Kampf um die Freiheit des Gewissens gegen den Zwang des Staates und der Kirche. Die Selbstbehauptung der Gemeinde, welche für ihre Verwaltung und Ordnung allein verantwortlich ist, daß sie sich durch ihren sittlichen Ernst und ihre geistige Kraft im Innern erhält und nach außen wirkt — dies sei auch heute noch der eigentliche Auftrag der Mennoniten, den zu erfüllen mehr denn je not tue. (In dieser Betonung des Gemeindeprinzips wirkt sich der starke Einfluß aus, den die religions-philosophischen Werke „Gott in der Geschichte“ und „Zeichen der Zeit“ von J. Bunsen auf Antje Brons ausübten.) Mit Mannhardt stimmt sie darin überein, „daß die Gemeinde eine

durch freie Selbstbestimmung sich immer wieder erneuernde Verbrüderung zur Nachfolge Christi sei, durch gegenseitiges Ermahnen und Handreichung im sittlichen Handeln“ (S. 332). Und in der Schlußbetrachtung gelangt Antje zu dem Ergebnis, daß die Mennoniten ihren ursprünglichen Prinzipien treu geblieben seien, auch darin „daß sie nicht anstanden und noch heute nicht anstehen, diejenigen Teile des Glaubens der Väter, welche sich im Lichte besserer Erkenntnis und unter veränderten Umständen als unhaltbar erwiesen haben, fahren zu lassen, um neuen, dem wahren Geiste des Evangeliums mehr entsprechenden Auffassungen Platz zu machen“ (S. 370). Zu diesen aufgegebenen Glaubensprinzipien gehört das der Wehrlosigkeit im politischen Bereich: „In unsern Tagen aber, wo das Vaterland wieder achtungsgebietend dasteht und von seinen Söhnen erwartet, daß sie, wo Gefahr droht, es schützen und verteidigen, entspricht es wiederum dem innersten Wesen der Mennonitengemeinschaft, die ihre Unabhängigkeit ... durch Geisteskraft stets zu wahren suchte, nötigenfalls auch mit den Waffen in der Hand für dasselbe einzustehen“ (S. 333). So ist auch hier Antje wiederum zu einer Übereinstimmung von Traditions- und Gegenwartsbewußtsein, von den Pflichten des Menschen gegenüber Gott und dem Staate, gelangt.

Das Buch war bis 1914 in drei Auflagen erschienen (3. Auflage in der Überarbeitung von E. M. ten Cate). Es war die erste zusammenhängende Darstellung des Gesamtbildes der Mennoniten, die es in deutscher Sprache gab. In den Monatsheften für Volkserziehung, Jena 1917, erschien von Prof. theol. F. J. Schmidt, Berlin, eine Besprechung dieses Buches, die die geistige Haltung der Verfasserin mit der des gesamten Mennonitentums gleichsetzt: „In der ihr eigentümlichen Weise ist es der mennonitischen Glaubensgemeinschaft gelungen, die große Synthese zwischen der Bewährung echt evangelischer Lebensfrömmigkeit und der Aufnahmefreudigkeit freier Geistesbildung durchgreifend zu vollziehen ... Hier ist es gelungen, was anderswo noch nicht gelungen ist: die Versöhnung zwischen Glauben und Erkennen, zwischen Religion und Wissenschaft. Danach aber sehnt sich unser ganzes Volk, und auch die andern evangelischen Gemeinschaften müssen endlich von ihren Grundlagen aus zu demselben Ziel gelangen.“

Auch in anderer Weise noch hat Antje Brons für die Förderung des Mennonitentums in Deutschland gewirkt. Sie setzte sich ein für das Zustandekommen der mennonitischen Schule auf dem Weierhof und der Mennonitengemeinde Gronau. Sie unterstützte alle mennonitischen Einrichtungen und Gesellschaften in jeder Weise. Besonders dringlich betrieb sie mit ihrem Sohne Bernhard die Begründung und Förderung der „Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden“. „Lebhaft hat sie bis an ihr Lebensende

an den Arbeiten teilgenommen, welche den inneren Ausbau der Vereinigung zum Ziel hatten. Mit allen Persönlichkeiten, welche damals mit frischen Kräften für die junge Vereinigung tätig waren, stand sie unausgesetzt in lebhaftem brieflichen Verkehr und unterstützte auch in anderer Weise das Unternehmen nachdrücklich. Ihr schwebte das Ideal einer nach dem Muster der holländischen Algemeene Doopsgezinde Societeit eingerichteten, alle deutschen Mennonitengemeinden umfassenden Vereinigung vor, welche die Einzelgemeinden in ihrer Freiheit unabhängig nebeneinander bestehen ließe und die Vertretung und Wahrung der mennonitischen Art nach Außen zu ihrer Aufgabe machte“ (H. van der Smitten im Mennonitischen Lexikon). Antjes Briefe, die sie in dieser Sache und für andere Angelegenheiten des Mennonitentums geschrieben hat, gingen von Südrussland bis nach Canada.

In den vielen Nachrufen, die man ihr nach ihrem Tode schrieb, schließt jeder der Schreiber mit warmen Worten der Verehrung für die starke und gute Persönlichkeit, die Antje Brons war. Ich habe sie nur indirekt, aus ihren Büchern und Briefen, kennengelernt, aber es drängt auch mich, meinen Gesamteindruck abschließend auszusprechen. Ich bewundere die tätige Anteilnahme dieser Frau an allem, was lebendig war, ihren klaren Verstand, ihre Arbeitsleistung, ihre Liebeskraft. Es ist nach meiner Überzeugung eine nur ganz selten einmal vollbrachte Lebensleistung, wenn ein Mensch bei allem, was ihm begegnet, sich selbst treu bleibt, ohne dadurch starr oder lieblos zu werden. Aber das größte an ihr ist, so will es mir scheinen, daß sie am Ende ihres Lebens sagen konnte: „Ich habe den Glauben behalten.“ Nachdem sie diesen starken Glauben gewonnen hatte, hat sie niemals mehr Angst gehabt. Durch das felsenfeste Vertrauen darauf, daß es den Menschen möglich sein müsse, ihr „Leben nach den Vorschriften des Evangeliums einzurichten“, konnte sie alles, was ihr im menschlichen, geistigen und politischen Bereich begegnete, miteinander in Harmonie bringen. Sie hat viele Probleme, die uns heute den Weg verstellen, als Gefährdung dieser Harmonie gar nicht erkannt — das ist gewiß wahr. Wir können die Welt heute nicht mehr so vertrauend, so optimistisch sehen. Für uns ist das Gute nicht mehr so eindeutig vom Bösen geschieden. Wir haben erfahren, daß sich auch mit „festem Willen“ die Gebote Gottes nicht immer mit den Geboten des Staates, der Gesellschaft vereinbaren lassen, wie es Antje Brons noch gelang, kraft ihrer glücklichen Natur und dank einer glücklicheren Zeit. Dennoch trifft uns die Ausstrahlung von Menschen, die in ihrem Glauben, ihrer Erkenntnis und ihrer Menschenliebe unverehrt blieben; und es bewegt uns zu Dank und Besinnung.

MENNONITISCHE FAMILIENKUNDE 1963-1965

Seit 1963 bringt die mennonitische Wochenzeitung „Die Post“ in Steinbach, Manitoba, eine Beilage „Mennonitische Familienkunde“. Aufgabe dieser Sonderseite ist vor allem, interessierte Leser mit Arbeiten dieser Art in anderen Familien bekannt zu machen, auf Neuerscheinungen hinzuweisen und Quellen allgemein zugänglich zu machen. Zur Anregung und zum Hinweis diene das folgende Inhaltsverzeichnis der in den Jahren 1963–1965 erschienenen Nummern. Zuschriften für MFk richte man an Adalbert Goertz, 3005 Dover Drive, Boulder, Colorado 80302. Falls Rückantwort oder familienkundliche Auskunft erwünscht, lege man Rückporto (Internationalen Antwortschein) bei. MFk = Mennonitische Familienkunde.

MFk 1 vom 17. 9. 1963, S. 7

Zum Geleit;

Ahnenliste Nr. 1: Tyart aus Dragas, Kreis Schwetz, Westpreußen;

Ahnenliste Nr. 2: Schröder aus Podwitz, Kreis Kulm, Westpreußen;

Aus der Literatur; Was sind Ahnen- und Nachkommentafeln?

MFk 2 vom 29. 10. 1963, S. 7–8

Kurt Kauenhoven: Stammtafel eines Mennonitengeschlechts;

Stammtafel Nr. 1: Kauenhoven aus Danzig;

Stammtafel Nr. 2: Kauenhoven aus Danzig;

Ahnenliste Nr. 3: Goertz aus Tannenrode, Kr. Graudenz, Westpreußen;

Stammliste Nr. 3: Bückert aus Rußland;

Stammliste Nr. 4: Schröder aus Westpreußen und Rußland;

Aus der Literatur.

MFk 3 vom 14. 1. 1964, S. 7–8

A. Goertz: Ein Predigerverzeichnis von 1823;

Aus der Literatur.

MFk 4 vom 25. 2. 1964, S. 7

Abram A. Vogt: Mennonitische Stammbücher in der Sammlung Vogt;

Ahnenliste Nr. 4: Wiens aus Kleinstät, Westreserve, Manitoba;

Aus der Literatur.

MFk 5 vom 28. 4. 1964, S. 7–8

A. Goertz: Zur Herkunft der westpreußischen Mennoniten;

Stamm- und Nachkommenliste Nr. 5: Regier-Regehr aus Westpreußen;

Stammliste Nr. 6: Lehn aus Danzig in Westpreußen;

Aus den Familien (Bachmann, Ellenberger, Krehbiel, Goerzen, Schellenberg,

Kroeker, Schmidt, Schroeder, Strite, Unrau, Voth);

Aus der Literatur.

MFk 6 vom 7. 7. 1964, S. 7—8

Ahnenliste Nr. 5: Franz aus Rohlau, Kreis Schwetz in Westpreußen;
Ahnenliste Nr. 6: Nickel aus Klein Lubin, Kreis Schwetz in Westpreußen;
Ahnenliste Nr. 7: Dirks aus Kommerau, Kreis Schwetz in Westpreußen;
Aus der Literatur.

MFk 7 vom 4. 8. 1964, S. 7—8

A. Goertz: Familiengeschichtliche Quellen der Mennoniten Westpreußens in Salt Lake City (s. a. Mennonitische Geschichtsblätter 1964);
Aus der Literatur; Aus den Familien (Bartel, Boldt, Goertz, Goertzen, Kerber, Yoder, Hildebrand, Höppner); Von der Tätigkeit des Mennonitischen Geschichtsvereins.

MFk 8 vom 22. 9. 1964, S. 7—8

Abram A. Vogt: Ungedruckte mennonitische Stammbücher in der Sammlung Vogt;

MFk 9 vom 13. 10. 1964, S. 7—8

Jacob A. Duerksen: Mennonitische Kirchenbücher Westpreußens in der Sammlung Duerksen;
Ahnenliste Nr. 8: Duerksen aus Hillsboro, Kansas;
Ahnenliste Nr. 9: Thiessen aus Koeppenthal am Trakt;
Aus der Literatur.

MFk 10 vom 15. 12. 1964, S. 7—8

Schiffslisten; Inhaltsverzeichnis Nr. 1—10 MFk;
Karl-Werner Klüber: Mennoniten in Hamburger Schiffslisten;
Aus den Familien (Hirschler, Thiessen, Dyck, Rahn);

MFk 11 vom 23. 3. 1965, S. 7—8

Jacob A. Duerksen: Die Altflämische Mennonitengemeinde Przechowko bei Schwetz in Westpreußen;
Aus der Literatur.

MFk 12 vom 4. 5. 1965, S. 7—8

A. Goertz: Trauungen 1821—1847 in der Mennonitengemeinde Königsberg in Preußen;
A. Goertz: Mennonitengeburten 1816—1842 in Treul, Kreis Schwetz, Westpreußen;
A. Goertz: Geburten 1800—1827 der Mennonitengemeinde Plauschwarren in Ostpreußen;
Aus der Literatur.
A. Goertz: Mennonitengeburten 1848—1852 der Gemeinde Schönsee im Ev. Kirchenbuch Gr. Lunau in Westpreußen.

MFk 13 vom 15. 6. 1965, S. 5 und 9

Verzeichnis Mennonitischer Familienforscher 1965;
Rußlandwanderer aus Deutsch Kazun 1867;
Aus der Literatur; Lebensverzeichnisse.

MFk 14 vom 26. 10. 1965, S. 14

Ahnenliste Nr. 10: Fast aus Krebsfelde, Kreis Gr. Werder, Westpreußen.

MFk 15 vom 16. 11. 1965, S. 11

Aus westpreußischen Kirchenbüchern: 1. Mennonitengemeinde Thiensdorf;
Ahnenliste Nr. 11: Scheffler aus Baerenwinkel, Kreis Stuhm, Westpreußen.

MFk 16 vom 23. 11. 1965, S. 11

A. Goertz: Trauungen 1810—1826 in der Mennonitengemeinde Schönsee,
Kreis Kulm, Westpreußen.

MFk 17 vom 30. 11. 1965, S. 11

Aus der Literatur; Aus den Familien (Driedger).

GEORG BARING

DIE „THEOLOGIA DEUTSCH“ UND DIE MENNONITEN

450 Jahre sind in diesem Jahre vergangen, seitdem Luther 1516 in Wittenberg die ihm von Agricola zugesandte Teilhandschrift eines kleinen mystischen Traktates herausgab. Die von ihm dafür verfaßte Vorrede ist die erste eigene Niederschrift des Reformators für den Druck, dazu in deutscher Sprache. Durch diese Tatsache und die Herausgabe des vollständigen Textes durch Luther mit einer neuen Vorrede 1518 hat dieses Büchlein eine weltweite Verbreitung in der Vergangenheit und Gegenwart gefunden. Wie gegenwartsnah die „Theologia Deutsch“ ist, zeigt in unseren Tagen die Bemerkung des Kulturphilosophen Egon Friedell in seiner „Kulturgeschichte der Neuzeit“: „Dieses kleine, nicht viel mehr als 5 Bogen umfassende Werk ist in der Tat ein solches, das jedermann lesen müßte, ob hochgestellt oder niedrig, weise oder einfältig, gelehrt oder ununterrichtet; denn es wendet sich an jedermann, und das jedermann nicht bloß lesen, sondern sorgfältig studieren, innerlich nachleben, am besten Wort für Wort auswendig lernen sollte; denn es ist eines der leuchtendsten Dokumente menschlicher Höhe und Tiefe, Größe und Demut¹.“

Dies ist Anlaß genug, einmal der Frage nachzugehen: Welche Bedeutung hat diese später kurz „Theologia Deutsch“ genannte Schrift in der Geschichte der Mennoniten bis heute?

1. *Die Theologia Deutsch und Hans Denck 1495–1527*

Da stehen wir zuerst vor der Tatsache einer tiefgreifenden Wirkung dieser Schrift auf die Gedankenwelt des Hans Denck². Als dieser bei dem Buchdrucker Cratander und Curio als Korrektor tätig war, erschien im gleichen Basel bei Adam Petri 1523 ein Nachdruck der Ausgabe von 1518. Es kann bestimmt angenommen werden, daß Denck ihren Text spätestens damals, wahrscheinlich aber schon früher kennen lernte. Darum geben wir in Originalgröße ein Bild der Titelseite wieder. Darauf findet sich ein von Lucas Cranach in Holz geschnittenes Bild. Es stellt nicht Christi Begräbnis und Himmelfahrt dar, wie früher angenommen wurde, sondern im Gedanken an den von Luther verfaßten Titel Adams Begräbnis und Christi Auferstehung. Jenes wird durch kleine Engel mit Schaufel und Hacke links unten ausgeführt. Christus aber hat mit der Siegesfahne in der Hand die Grabeshöhle im Felsen rechts unten verlassen und ist nun von jubelnden Engeln umgeben³. Mit diesem Bilde trat die *Theologia Deutsch* in Dencks Gesichtskreis. Sie „machte auf ihn den tiefsten Eindruck und befruchtete seinen regen Geist und sein tiefes Gemüt“, wie das Mennonitische Lexikon schreibt. „Er wurde durch die Mystik dieses Buches stark beeinflusst“, wie es später dort heißt⁴. „Durch Studium und Besinnung entdeckte Denck die Konsequenz des Anliegens der *Theologia Deutsch*. Eine wahre Vereinigung zwischen Frömmigkeit und Kirche läßt sich nur verwirklichen, wenn die Kirche eine Gemeinde der Gläubigen ist⁵.“ Albrecht Hege betont in seiner Doktorarbeit „Hans Denck“: Während seiner eineinhalbjährigen Tätigkeit in Basel stand er unter der Einwirkung der Deutschen Mystik und vor allem der *Theologia Deutsch*, „wenn sich dafür auch keine äußeren Daten feststellen lassen, seine Schriften reden deutlich genug⁶“. So schreibt auch Walter Fellmann in seiner Darstellung des „theologischen Gehaltes der Schriften Dencks“: „In seinen Anschauungen erweist sich Denck als Schüler der Deutschen Mystik, vornehmlich der *Theologia Deutsch*. Alle seine Schriften sind von ihr durchdrungen. Die mystischen Vorstellungen und Begriffe sind ganz in die Sprache Dencks eingegangen und von ihm selbständig formuliert; wörtliche Anklänge sind daher selten⁷.“ Daraus erklärt es sich auch, daß Albrecht Hege nur sehr wenige nahe Beziehungen in den Schriften Dencks zur *Theologia Deutsch* anführen kann.

Eyn deutsch Thrologia. das ist

Eyn edles Buchleyn/von rechtem vorstand/was
Adam vnd Chistus sey/vnd wie Adam yn
vns sterben/vnd Chistus ersteenfall.



Urbanus Rhegius erwähnt eine Schrift Dencks: „Daß Gott einig wäre und in derselben Einigkeit alle zwieträchtigen Dinge möchten vereinigt werden. „Diese Schrift, eine Art Zusammenfassung der wichtigsten Gedanken der Theologia Deutsch, wurde von Ludwig Hätzer seiner Ausgabe der Theologia Deutsch in Worms 1528 als Anhang unter dem Titel: „Etliche Hauptreden, eynem jeden Schüler Christi wol zu studieren“ beigegeben⁸. Ihren Text hat Walter Fellmann im 2. Bande der „Schriften des Hans Denk“ durch Neudruck wieder zugänglich gemacht, nachdem er schon früher auf die Bedeutung dieses Wormser Druckes hingewiesen hatte⁹. Die „Hauptreden Dencks“ sind auf Grund des Hätzerschen Abdruckes in mindestens 89 der 190 nachgewiesenen Theologia-Deutsch-Drucke aufgenommen, so auch in fremdsprachliche wie lateinische, niederländische, französische, englische, norwegische und schwedische Ausgaben.

Hätzers Druck wurde noch nach seinem Erscheinen samt dem Anhang handschriftlich weiter verbreitet, wie Abschriften in München und Wien zeigen¹⁰.

2. Die Theologia Deutsch und die Täufer

Als Beispiel für die Wertschätzung der Theologia Deutsch in den Kreisen der Täufer sei nur eine einzige Stelle aus den Passauer Akten für die Zeit Ende 1527/Anfang 1528 angeführt. Im Besitz einer kleinen Täufergruppe, die nur wenige der damals sehr teuren Bücher besaß, wird eine „theologeje“ genannt, d. h. eine der vielfachen Ausgaben des anonymen Traktates der Theologia Deutsch¹¹.

3. Eine eigene Ausgabe der Theologia Deutsch aus dem Kreise der Mennoniten 1886

Unter den in der „Bibliographie der Theologia Deutsch“ nachgewiesenen 190 verschiedenen Ausgaben nimmt ein aus dem engsten Kreise der mennonitischen Gemeinden im Jahre 1886 stammender Druck eine einzigartige, besondere Stellung ein¹². Wie sich aus der Gedenknummer der amerikanischen Mennonitischen Vierteljahrshefte Juli 1947 ergibt, geht das Erscheinen dieses Druckes auf John Horsch (1867–1941) und Archivrat Dr. Ludwig Keller in Münster (1849–1915) zurück. Beide erhofften von einer Neuherausgabe der Theologia Deutsch eine hilfreiche Unterstützung der von ihnen angestrebten Erneuerung des Lebens der mennonitischen Gemeinden.

In ihrem Briefwechsel taucht am 29. Juli 1886 der Name Ulrich Heges in Reihen auf, des Begründers und langjährigen Leiters des Gemeindeblattes der Mennoniten. Horsch und Keller wünschten ausdrücklich den Abdruck der Vorreden Luthers von 1516 und 1518, aber auch der des Johann Arndt. Die unter deren Text gesetzte Jahreszahl „1632“ läßt sich nicht nachprüfen, da kein Exemplar der Theologia Deutsch aus diesem Jahre gefunden wurde. Richtiger müßte es hier — wie in anderen Nachdrucken dieser Form der verschiedenen Vorreden Arndts — heißen „1617“¹³. Daneben forderten Horsch und Keller die Wiedergabe des handschriftlichen Textes von 1497,

Deutsche Theologie.

Die lehret

**gar manchen lieblichen Unterschied
göttlicher Wahrheit**

und sagt

**gar hohe und gar schöne Dinge
von einem vollkommenen Leben.**

Nach der neudeutschen Übersetzung

von

Dr. Franz Pfeiffer.



Verlagsdruckerei „Bethlehem“ in Gernsbach (Großherzogtum Baden)
1886.

den Franz Pfeiffer zuerst mit einer neudeutschen Übersetzung 1855 herausgegeben hatte. Dazu sollten die „Hauptreden“ Dencks aufgenommen werden. Allein in dieser Ausgabe ist „Hans Denk“ S. 138 als deren Verfasser angegeben. „Das war Horschs Versuch einer Propagandaschrift für den ‚neuen‘ Geist, der durch L. Keller unter die Mennoniten gekommen war“, wie Dr. Robert Friedmann dem Verfasser dieses Berichtes am 17. März 1956 schrieb.

So entstand eine 152 Seiten umfassende, einmalige Zusammenstellung dieser verschiedenen Stücke, die sonst nie zusammen gedruckt wurden. Exemplare davon sind weder im Gesamtkatalog der Kongreßbibliothek in Washington für alle Bibliotheken in den USA noch in irgend einer öffentlichen Bibliothek in Deutschland zu finden. Der Enkel des verdienstvollen Herausgebers Ulrich Hege schrieb, daß früher eine Kiste mit einigen dieser Büchlein in Reihen bei Sinsheim vorhanden gewesen sei. In der College-Bibliothek in Goshen/Indiana, im Besitz von Professor Dr. R. Friedmann wie im Bücherbestand D. Barings in Osnabrück sind sonst allein Stücke bekannt. Wir bringen anbei in Originalgröße eine Abbildung des Titelblattes dieses Druckes, der in der „Buchdruckerei ‚Bethlehem‘ in Gernsbach (Großherzogtum Baden)“ auf Kosten J. Horschs hergestellt wurde. Am Titelblatt fällt auf, daß der Titeltext anders als der von Luther 1518 abgefaßte lautet. Hier begegnet uns die Fassung des Anfangs der Handschrift von 1497, die Franz Pfeiffer zuerst 1851 veröffentlicht hatte. Die Gernsbacher Ausgabe ist auch in den Kreisen der Mennoniten heute fast unbekannt. Der Vertrieb wurde seinerzeit nicht, wie im Gemeindeblatt der Mennoniten 1886 angegeben war, der Evangelischen Gesellschaft in Stuttgart, sondern dem Schriftenverein in Karlsruhe übertragen. J. Horsch fand in Amerika nach seiner Übersiedlung dorthin Anfang 1887 wohl nicht mehr die Zeit, sich intensiver für die Verbreitung einzusetzen. Auch wandten sich seine Interessen mehr von Denk und der Theologia Deutsch ab und der eigentlichen Täuferliteratur zu. L. Keller führte lange Verhandlungen mit dem Bertelsmann-Verlag in Gütersloh, der Franz Pfeiffers Druck von 1851 bzw. 1855 neu herausgebracht hatte, so daß davon im ganzen dann 5 Auflagen — 1875, 1900, 1923 — erschienen.

4. Die Frage nach der Zeit der Entstehung der Theologia Deutsch

Die Zeit der Entstehung und ersten Niederschrift der Theologia Deutsch ist unbekannt. Doch muß die Angabe Jan Kiwiets in den Mennonitischen Geschichtsblättern 1958 (S. 30) richtig gestellt werden. Er meint dort, „die

Abfassung ... mag sehr wohl um 1500 gewesen sein, weil diese Zeit das Ende der Deutschen Mystik war und zweitens weil die uns bekannten Neuauflagen der Theologia Deutsch 1516 und später erschienen“. Von „Neuauflagen“ kann nicht gesprochen werden, da es zuvor nur Handschriften gab. Wie nach der Zeitschrift „Evang. Theologie“ 1956 S. 190 von einem Sachkenner der Frage nach der Entstehung der Theologia Deutsch, von dem Direktor des Historischen Museums in Frankfurt a. M. Dr. Heinrich Bingemer, geäußert wurde, ist es eine falsche Idee, eine Voreingenommenheit, die Theologia Deutsch ans Ende der Deutschen Mystik zu stellen. So wird auch in der neuen Auflage des Lexikons „Religion in Geschichte und Gegenwart“¹⁴ das Ende des 14. oder der Anfang des 15. Jahrhunderts als Zeit der Abfassung genannt. Die älteste heute bekannte Handschrift stammt aus dem Jahre 1477. Sie befindet sich in der Anhaltischen Landesbibliothek in Dessau. Ihre Erstausgabe wird zur Zeit von Dr. M. Pahncke im Hegener-Verlag, Köln, vorbereitet. Dabei wird zugleich ein genauer Vergleich aller bekannten vollständigen und aller Teil-Handschriften den Beweis erbringen, daß Luthers Vorlagen und die von ihm veranlaßten Drucke dem ursprünglichen Text von spätestens etwa 1430 näher stehen als die von U. Hege wiedergegebene Form von 1497. Aber auch die Handschrift aus dem Jahre 1477 geht auf ältere Formen der Niederschrift zurück, so daß eine Entstehung „um 1500“ nicht in Frage kommt.

5. Wer ist der Verfasser der Theologia Deutsch?

Auf die Frage nach dem Verfasser der Theologia Deutsch findet sich in der neuesten mennonitischen Literatur eine überraschende, irrtümliche Antwort. Christian Neff war im Mennonitischen Lexikon nicht darauf eingegangen. Er erwähnt nur kurz die alte Angabe, daß sie von einem Deutschordensherren zu Frankfurt a. M. verfaßt sei, dessen Name unbekannt sei. Wilhelm Wiswedel hat für den I. Band der vier Bände umfassenden Mennonite Encyclopedia¹⁵ den Artikel „Deutsche Theologie“ des deutschen Lexikons übersetzt und an drei Stellen ergänzt. Am Ende erwähnt er den von J. Horsch veranlaßten Druck, gibt aber als Jahr 1887 statt 1886 an. Demnach scheint auch er kein Exemplar gesehen zu haben, da das von uns wiedergegebene Titelblatt eindeutig 1886 nennt. Zum anderen meint er, das Studium einer 1519 niedergeschriebenen, anonym 1524 zuerst erschienenen Schrift über die der Christenheit für ihre Sünde drohende Strafe¹⁶ erleichtere das Studium der Theologia Deutsch. Das wahrscheinlich von Berthold Pürstinger, dem Bischof von Chiemsee, entworfene, düstere

Bild der kirchlichen und sittlichen Zustände des 16. Jahrhunderts, die das Ende der Welt herbeiführen werden, hat aber nicht das Geringste mit dem zu tun, was Anliegen der Theologia Deutsch ist. Die in jener Schrift geißelten Rechtsverdrehungen, der Ablass, die Mißgriffe von Bischöfen, Kanonikern und Klerus wie der weltlichen Obrigkeit, Astronomie und Astrologie liegen der Theologia Deutsch völlig fern.

Vor allem aber nimmt W. Wiswedel zur Verfasserfrage Stellung. Es ist verständlich, daß er nicht auf die Andeutungen des schon genannten Dr. Binger eingeht. Dieser hält wohl den Ritter und Priester aus dem Steinhaus auf der Steingasse in Frankfurt, Heinrich von Bergen, für den Verfasser. Aber Wiswedel stellt in Band I. S. 421 die Behauptung auf, die Theologia Deutsch sei von „Berthold Pürstinger, Bischof von Chiemsee in Bayern“, abgefaßt oder gehe doch auf ihn zurück. Dieser lebte von 1465 bis 1543. So ist schon aus diesem Grunde unhaltbar, was Harold S. Bender im VI. Bande S. 704 schreibt: In einem Artikel über die „Theologia Deutsch“ meint er mit dieser Bezeichnung die „Tewtsche Theology“, die der Bischof von Chiemsee 1527 abfaßte. Bender kommt dabei erneut auf die Verfasserfrage des von Luther 1518 veröffentlichten Textes zu sprechen. „Daß dies Buch ca. 1500 von Berthold Pürstinger geschrieben worden ist, wurde von den Gelehrten nicht anerkannt. Die Mehrheit behauptet weiterhin, daß es ca. 1400 von einem unbekannten Mitglied des Deutschherrenordens geschrieben wurde.“ Der hier wieder aufgenommene Irrtum Kiewits über die Abfassungszeit wurde schon oben richtiggestellt. Die Abfassung durch Pürstinger, der 1465 geboren wurde, ist schon danach unmöglich. Kein Gelehrter kann vertreten, daß Pürstinger (oder Pirstinger) als zwölfjähriger der Verfasser einer Handschrift von 1477 gewesen sei, deren Vorlage noch älter war.

Überdies schließen viele Stellen der „antiluther'schen“, wie die neueste Auflage der „Religion in Geschichte und Gegenwart“ sagt, „Tewtschen Theology“ des Bischofs Berthold eine Abhängigkeit der Theologia Deutsch von dieser ersten, in deutscher Sprache abgefaßten Dogmatik in 100 Kapiteln auf 502 großen Folio-Seiten völlig aus. Der verdiente Verfasser der drei Bände „Bilder und Führergestalten aus dem Täuferum“ 1928–1952, Wiswedel, hat offenbar kein Exemplar der Tewtschen Theology gesehen. Auch H. S. Bender fehlte dazu die Möglichkeit. Nach Angaben der Congreg-Bibliothek in Washington findet sich davon nur in der Bibliothek des Theological Seminary in New York in den USA ein Exemplar. Darum geben wir hier das Titelblatt des im Besitz von D. Baring in Osnabrück befindlichen Stückes im Bild wieder, das noch nie seit 1528, dem Erscheinungsjahr des Druckes, neu abgebildet wurde.

Jo. Marcus Sutorius.

Leuelche Geologes

Monasterij S. Marci S. S. S. S.



Der Rahmenschmuck des Titelblattes zeigt neben den Sinnbildern der 4 Evangelisten in den Ecken und Gottvater oben, unten in der Mitte Maria als Himmelskönigin mit einem Zepter in der rechten Hand, zur Linken ein Jesusknabe, der kleiner als das Zepter ist. Dazu an den Seiten St. Petrus mit dem Schlüssel und St. Paulus mit dem Schwert.

Wegen der Angaben Wiswedels muß hier genauer auf die „Tewtsche Theology“ eingegangen werden. Am Ende des Textes steht in der Erstausgabe 1528: „Geschriben im Closter Raytenhaslach bey Burckhawsen vnd geendet am lessten tag des monats Nouembris. Nach Christi vnsers heilers geburd. 1. 5. 27 jar. Gedruckt durch Hannssen Schobser jn der Fürstlichen Statt München, am lessten tag des Augustmonats. Als man zelt nach Christi gepurd. M.CCCCC.XXviiij. jar.“ Nachdem eine Anzahl von Exemplaren ausgedruckt und gebunden ausgegeben war, nahm der Drucker eine kleine Änderung vor. Die Vorderseite des letzten Blattes, das zuvor ganz leer war, füllte er mit einem Briefe des Verfassers an den Kardinal Matthäus Lang und setzte den früheren Druckervermerk etwas erweitert darunter. Wir geben den Brieftext ohne diesen wieder, damit er besser lesbar ist. Er wurde noch nie als Faksimile reproduziert. In ihm berichtet der Verfasser seinem früheren Vorgesetzten, dem Erzbischof von Salzburg, über sein Werk und seine Übersiedlung in das Kloster Raitenhaslach. Wiederholt habe der Kardinal seinen geistlichen Räten „befohlen, in diesen gefährlichen Irrungen des christlichen Glaubens etwas schriftlich abzufassen, damit seinen Untertanen und anderen verirrtten Christen wieder auf die rechte Bahn des Glaubens geholfen werde“. Am 11. Mai 1526 verzichtete Bischof Berthold auf sein Bischofsamt, wovon er in seinem Widmungsbriefe spricht.

6. *Die Theologia Deutsch und Pürstingers Tewtsche Theology*

Nur eine genauere Kenntnis dieses Werkes kann endgültig klären, ob Luther wirklich durch die Einsicht in eine Handschrift von Pürstingers Tewtscher Theology so tief beeindruckt war, daß er daraufhin eine Zusammenfassung daraus 1518 in den Druck gab. Das behauptet ja Wiswedel in Band I. S. 43 der Mennonite Encyclopedia; etwas anderes als eine geniale Zusammenfassung hätten die kaum 80 kleinen Quartseiten des Druckes in Wittenberg im Vergleich zu den 502 Folioseiten 1528 nicht sein können. Nimmt Berthold zu Luther und seiner Lehre Stellung, und wenn dies geschieht, in welcher Weise?

Luthers Name kommt öfter vor, an einer Stelle in 8 Halbzeilen 3 mal

Der Hochwürdigsten Fürsten und Herren hern Mathheusen der heyligen Römischen kirch Cardinal und erzbischof zu Salzburg .ic. meinem gnedigsten hern. Embewt Ich Bertold Bischof etwan zu Riembse. mein gehorsam dienst. Dieweil ich verschiner zeit in ewer fürstlichen Gnad rat geseffen/hat dieselb ewr. f. gnad mir vnnnd andern jren geistlichen Räten merinals beuolhen in disen geschwinden jrrungen Christenlichs glawbs/dor in ewer. f. gnaden vnderthan ditsmals schweben/ embsillich ratzesseln vnd etwas in schrift zebezugreifen. Wie doch bemelten Ewer gnaden vnderthan auch annider jrrerten Christen in gegenwürtigen lewffen widerumb auf rechte pandes glawbs vñ christenlicher gehorsam mocht geholffen werden. Darauf bemelt Ewr. f. gnaden geistlich Räte etwas zūzeyten gemacht/ aber ich hab desselbenmals an Ewer gnaden Hof vnd in zeitlichen beladungen nichts können noch mögen schreiben noch machen. Deshalb ich mich an ain ort than auch von weltlichen sachen abgesondert vnd obbeschriben Tractat zesam getragē hab/ auf das Ewr. fürstlich gnad sehen möge/ daz ich jrem obbestimbtem beuelh gehorsamlich gelebt vñ gern das best than hiet/ sonerz ich konndt vnd darzū geschickt wäre. Nachdem ich aber vngelert vn. d in der schrift vngelybt auch numals allt vnd vergessen bin/ hab ich mit meinem embsigen fleis vnd arbeit erstatten müessen/ was an meiner kunst vnd schicklichkeit abgeet. Donnit ich vor meinem sterben etwas hinder mein lasse/ dadurch ich Ewr. f. Gnaden mein gehorsam ergaige vnd Ewer gnaden vnderthan nach meinem gutbeduncken ain vnderricht christenlichs glawbs gebe. Verhoffend Ewr. f. gnad werde meinen gūten willen annemen für die frucht meiner arbeit/ die ich in obbeschribem pñech angelegt hab. Zierauf schickh ich solh pñech Ewr. f. Gnaden dasselb zewbersehen vnd durch sichselbs oder jr gelert Räte zelefen. Vnd ob hierin ain oðmer jrrig artickel oð vnrechtmässig maynüg begriffen/ die dem Ewan gelj vnnnd heiliger schrift vngemās/ oder gemainer kirch widerwärtig wären. Dasselb bin ich erbütig auf Ewer. f. gnad anzaigen/ zewidrueffen/ nach billigkeit auch sonst allenthalben mich hierin vnuerweisslich zehalten/ mich allzeit Ewr. f. Gnaden vnderthänlich beuelhend. Geben zu Rayttenhaslach am vierden tag des Monats Decembris. Anno dñi .1.5.27.

(6, 8). „Kein Türke noch Heide hat dem Evangelium so viel Schaden zugefügt und die Kirche so hart mit Füßen getreten, wie die Lutherischen“ (13, 6; ähnlich 6, 2; 13, 6, 1, 8; 8, 2). „Luthers Lehre vom Glauben ist falsch“ (1, 4), aber wir Deutschen glauben leichtfertig verführerischen Lehren (1, 5). Luther gehört zu den „verkehrten Lehrern, die aus dem Kloster entlaufene Mönche oder verzweifelte Pfaffen sind“ (11, 7; 13, 5; 39, 16). „Ein Mönch Luther“ ist schuld (16, 6) am „gegenwärtigen Lutherischen Abfall“ (12, 1). „Sein erdichtetes Evangelium“ verursachte den Bauernkrieg (13, 5), über den Berthold scharfe Worte findet. „Luther, Karlstadt, Zwingli und Okolampad“ werden ausdrücklich in einem Atem genannt mit „Heiden, Türken, Sarazenen, Hussiten und anderen Ketzern“ (8, 2; 16, 2; 16, 6). Huß ist „mit Recht auf dem Konzil in Konstanz verbrannt, aber die Lutherischen haben in ihrem Aberglauben vier Mal mehr“ Unruhe gebracht (15, 6).

Hinter all diesen Irrlehren steht „der dewfel“ (Teufel: 76, 7; 22, 3; 81, 1; 88, 9). Ausdrücklich heißt es einmal, daß „der teuflisch Geist Luther seine neue Lehre eingespieen und geoffenbart habe“ (6, 8), „teuflische Lehrer“ (98, 9) sind am Werk.

Nach diesen wenigen Beispielen, die noch um viele vermehrt werden könnten, ist sachlich klar: Dieses Werk hat nichts mit der von Luther herausgegebenen Theologia Deutsch zu tun, rein gar nichts. Davon konnte „Luther nicht so tief beeindruckt sein, daß er es 1518 herausgab“, wie Wiswedel behauptet. Die Kenntnis einer Abschrift war überdies 1518 völlig unmöglich. Eine lateinische Übersetzung wurde von Bischof Berthold auf Grund einer Aufforderung des Erzbischofs vom 17. Dezember 1528 bereits am 15. April 1529 vollendet. Sie erschien 1531 in Augsburg. Ihr lateinischer Titel „Theologia Germanica“ stimmte mit dem der lateinischen Übersetzung der Theologia Deutsch durch Seb. Castellio überein: „Theologia Germanica“. Diese gleichen Titel von 1531 und 1557 führten zu immer neuen Verwechslungen bis in unsere Tage, wie in der Bibliographie der Theologia Deutsch nachgewiesen wird.

Als Verfasser der Theologia Deutsch wird neuerdings mit guten Gründen Johannes von Franckfort genannt, der in Heidelberg von 1416 bis zu seinem Tode 1440 Professor war¹⁷.

7. Die Theologia Deutsch und wir

Blicken wir auf die Bewertung der Theologia Deutsch in der Geschichte der Mennoniten zurück, dann kann zum Schluß nur der Wunsch ausge-

spoken werden, die Menschen unserer Tage möchten zur Stille kommen und sich der Führung des Ordenspriesters und Kustos aus dem Deutsch-Herren-Hause zu Frankfurt immer neu anvertrauen. Denn wer dies auch gewesen sein mag — eine Vertiefung in die Theologia Deutsch fordert stille Sammlung und führt in die Stille, nicht bloß des Nachdenkens, wie ein Christenmensch sich heute als Nachfolger Christi erweisen kann. Sie hilft uns zu einer neuen Lebenshaltung, „daß wir uns selber verleugnen und alle Dinge durch Gott verlassen und unseren Eigenwillen aufgeben und ihm absterben und Gott allein und seinem Willen leben.“

- 1 1960 S. 164.
- 2 Hans Denck Schriften 2. Teil W. Fellmann S. 6. Gütersloh 1956.
- 3 Weimarer Lutherausgabe 1. S. 376 bzw. 9, 779. — G. Baring: Bibliographie der Ausgaben der Theologia Deutsch 1516—1961. Baden-Baden 1963 Nr. 3.
- 4 Mennonitisches Lexikon I. Bd. 1913 S. 402, 420.
- 5 J. J. Kiwiet: Die Theologia Deutsch und ihre Bedeutung während der Zeit der Reformation. Menn. Geschichtsblätter 1958. S. 30. — Ders.: The Life of Hans Denck (The Menn. Quarterly Review 1957 S. 235 ff.). The Theology of Hans Denck (The Menn. Quarterly Review 1958 S. 23 f.).
- 6 A. Hege: Hans Denck 1495—1527. Ev. theol. Diss. (Maschinenschrift). Tübingen 1942 S. 10.
- 7 W. Fellmann: In der Festgabe für A. Köberle zum 60. Geburtstag „Die Leibhaftigkeit des Wortes“. Hamburg 1958 S. 139.
- 8 Hans Denck Schriften 1. Teil G. Baring S. 40—46. — J. F. G. Goeters: Ludwig Hätzer. Ev. theol. Diss. Zürich 1955 S. 133 ff.
- 9 Anm. 2 a. a. O. S. 111—113. — Menn. Geschichtsbl. 1937 S. 30.
- 10 G. Baring: Ludwig Hätzers Bearbeitung der Theologia Deutsch: Worms 1528. Ztschr. f. Kirchengeschichte 1959 S. 218—230.
- 11 G. Seewald: Luthertext und mittelalterliche Übersetzungstradition in Bibelzitate aus Täuferschriften der Jahre 1526—1528. In: Ausstellungskatalog Schrift-, Bild u. Druck der Bibel 1255—1455—1955. Hamburg 1955. Deutsches Bibelarchiv S. 79 f.
- 12 Bibliographie Nr. 149. — R. Friedmann: John Horsch und Ludwig Keller. (The Menn. Quarterly Review 1947 S. 175 ff.: The Lettres of L. Keller.)
- 13 Bibliographie Nr. 50.
- 14 3. Aufl. 1958 Bd. II. Sp. 107.
- 15 H. S. Bender, C. Krahn u. a.: Mennonite Encyclopedia 1955—1958. vgl. Menn. Quarterly Review 1957 S. 296—302.
- 16 Religion in Geschichte u. Gegenwart 3. Aufl. 1960 Bd. IV. Sp. 1636.
- 17 R. Haubst: Johannes von Franckfort als der mutmaßliche Verfasser von „Eyn deutsch Theologia“. In: Scholastik XXXIII. Jhrgg. 1958 S. 375—398.

VON NEUEN BÜCHERN

Wolfgang Schäufele: Das missionarische Bewußtsein und Wirken der Täufer; dargestellt nach oberdeutschen Quellen. Neukirchener Verlag, 1966. 356 Seiten, Leinen 34.— DM, broschiert 31.20 DM.

Der Verfasser hat völlig recht, für jeden historisch Interessierten ist die Geschichte des Täufers eines der erregendsten Kapitel nicht nur der Kirchengeschichte. Lange Zeit mußte sich die Forschung mit Pauschalurteilen begnügen, die notwendigerweise die vielschichtige Bewegung des Täuferniums simplifiziert und verzerrt hat. Neuerdings sind aber die meisten Quellen der Täufer auf breiter Basis ediert und geben somit die Möglichkeit, ein objektiveres Bild von ihrem Werden und Wirken zu erhalten. Es ist leider unmöglich, die vorliegende Arbeit in ihrem ganzen Reichtum kurz zu skizzieren. Sie beginnt mit einer Schilderung der erstaunlich raschen Ausbreitung des Täuferniums, das im Bereich der Zwinglischen Reformation entstanden ist, beschreibt sodann das missionarische Selbstverständnis der Täufer in ihrer Zeit- und Kirchenkritik, in ihrem Gemeindeverständnis und ihrem eschatologischen Bewußtsein und leitet schließlich zu einer höchst interessanten Darstellung der täuferischen Mission und ihrer Träger wie ihrer Erfolge über. Darin, daß die Täufer im Unterschied zur Volkskirche vom urchristlichen Gedanken der „Mitgliederwerbung“ ausgingen und den Verkündigungsauftrag nicht nur ordinierten Theologen überließen, wurden sie beispielhaft für das ganze Freikirchentum, besonders angelsächsischer Prägung. Sie verdienen auch mit Recht den Ehrentitel als Vorläufer der modernen protestantischen Missionsbewegung. Jeder, der sich mit ihnen auf Grund der neu erschlossenen Quellen beschäftigt, wird außerdem feststellen, daß sie der Reformation in vielem näher standen als bislang angenommen. Ihre Gemeintheologie, die mit dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen entschlossen Ernst machte, gewinnt darüber hinaus neue Bedeutung für unsere Zeit, die das Ende des konstantinischen Zeitalters immer näher kommen sieht.

G. Rubbach

(Aus: Deutsches Pfarrerberblatt Nr. 10, 1966)

Eid — Gewissen — Treuepflicht, herausgegeben von Hildburg Bethke, mit Dokumenten und Beiträgen von Fritz Bauer, Otto Bauernfeind, Heinold Fast, Walther Fürst und Hermann Strathmann und einer Einführung von Helmut Gollwitzer, Antworten 8, Stimme-Verlag Frankfurt/M., 1965, 312 S., Paperback, DM 15.80.

Wer auf das Besondere des mennonitischen Bekenntnisses angesprochen wird, ver-
gißt nur selten, die Verweigerung des Eides zu erwähnen. Wem aber ist klar, daß
er damit den Nerv dieses Bekenntnisses getroffen und nicht irgendein historisches
Kuriosum weitergeschleppt hat?

Was bei uns zur Litanei der „mennonitischen Grundsätze“ erstorben ist, bricht
in evangelischen Kreisen nun wieder auf und findet fordernde Stimmen: „Die
evangelische Kirche — und damit zugleich jeder einzelne Christ, der dazu in
der Lage ist — sollte dem Staat die Frage zu erwägen geben, ob er mit dem
Eid wirklich gut beraten ist, und ihn ermutigen, ohne Eid auszukommen (W. Fürst,
S. 77). Das sagt ein Theologe, der den Eid als ein Problem der evangelischen
Ethik durchdenkt. Er wird darin vom Juristen unterstützt: „Auf den Diensteid,
in welcher Gestalt auch immer, kann von Staats und Rechts wegen auch ohne
weiteres verzichtet werden, da er in Wahrheit nur noch Zierat, Rankenwerk,
Arabeske ist. Er erfüllt keinerlei rechtliche Funktionen“ (F. Bauer, Diensteid und
Grenzen der Dienstpflicht, S. 127). Beide haben das eine Ziel: Der Staat kann
und muß die religiöse Rückversicherung, die die Kirchen ihm mit dem Eid bisher
aufgedrängt oder angeboten haben, ausschlagen; und die Kirchen dürfen den
Staat nicht länger mit diesem nutzlosen Angebot religiös binden und täuschen.
Damit wird einer alten Tradition der Abschied gegeben und das Eidverbot Jesu
in der Bergpredigt wieder verständnisvoll aufgenommen. Ob es die Einführung
Gollwitzers ist, ob es die ein wenig journalistischen Beiträge der Herausgeberin
sind, die ethischen Erwägungen W. Fürsts oder „Der Eid in der Sicht des Neuen
Testaments“ von O. Bauernfeind — überall entspringt der Widerspruch zur land-
läufigen Eidpraxis einer behutsamen und konsequenten Auslegung der neutesta-
mentlichen Botschaft.

Ein flüchtiger Blick ins Neue Testament zeigt bereits, daß der äußere Befund über
den Eid nicht einheitlich ist, und erklärt, wie Verweigerer und Befürworter des
Eides die Bibel gegeneinander ins Feld führen konnten. Dieser biblischen Span-
nung hat sich Bauernfeind sehr bewußt ausgesetzt (vgl. auch sein Buch „Eid und
Friede — Fragen zur Anwendung und zum Wesen des Eides“, 1956) und nach
mühevoller Auslegungsarbeit strikt verneint, „daß der heute bestehende Eides-
brauch durch das Neue Testament zu begründen oder mit ihm auch nur ver-
einbar wäre“ (S. 110).

Auf welche Weise kommt das Eidverbot Jesu wieder zum Zuge? Das kann hier
nur angedeutet werden. Würde man das Eidverbot der Bergpredigt und des
Jakobusbriefes lediglich als einen verschärften Anspruch an unsere Wahrhaftigkeit
verstehen, die das Schwören überflüssig machte, könnte man die Eidpraxis wohl
auf ein sinnvolles Maß einschränken, müßte den Eid aber nicht grundsätzlich
verwerfen. Damit hätte man dem Jesuswort doch seine Spitze genommen. W. Fürst
hat auf die Auslegung J. A. Bengels vor mehr als 200 Jahren aufmerksam ge-
macht, die Jesu Verbot besser trifft: „Das, wobei man schwört, setzt man zum
Pfand: also muß es in der Gewalt des Schwörenden sein.“ Gott muß als Zeuge
für eine vergangene Tat oder ein in Zukunft einzulösendes Versprechen eintreten.
Im Falle eines Meineids oder eines Eidbruchs wird dieser Zeuge kraft des

menschlichen Eides zu einem unerbittlichen Richter. Darin hat Jesus die Hybris des Menschen gesehen, die Gott nicht Gott sein läßt und sich eine Verfügungsgewalt über den Unverfügbaren anmaßt.

Die paulinischen Eides- und Schwurformeln stehen nicht in einem Widerspruch dazu; sie fügen sich dieser Auslegung vielmehr ein. Denn Paulus verpflichtet Gott nicht zum Zeugen für seine menschlichen Verrichtungen und Absichten, sondern bezeugt ihn als Urheber und Garant seiner eigenen göttlichen Zusagen. „Er ruft also auch hier (Gal. 1, 20) die höhere Macht nur für dasjenige zum Zeugen an, was diese selbst wirkt und will“ (Bauernfeind, S. 103). Paulus fällt also nicht wieder hinter das Eidverbot Jesu zurück, sondern bestätigt indirekt seine Geltung in der Urgemeinde.

Diese Auslegung evangelischer Theologen stellt sich bewußt gegen die lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts und bedauert, daß die Eidesverweigerung der Täufer bisher auf so wenig Verständnis gestoßen ist. So war die Herausgeberin denn gut beraten, Heinold Fast um die „Eidesverweigerung bei den Mennoniten“ zu bitten.

Dieser Aufsatz verdient es, in unseren Gemeinden gründlich gelesen zu werden. Er ist inzwischen auch von den „Mennonitischen Geschichtsblättern (1965)“ übernommen worden. Heinold Fast versucht, den theologischen Tiefgang der mennonitischen Eidesverweigerung aus den Zeugnissen der oberdeutschen Täufer zur Zeit der Reformation wiederzugewinnen. Michael Sattler hat ihr in dem Schleithheimer Bekenntnis (1527) eine wegweisende und häufig weitergetragene Begründung gegeben. Darin kommt sehr deutlich zutage, daß nicht die absolute Wahrhaftigkeit des Christen den „Eid erübrige bzw. daß ein Eid als zusätzliche Bekräftigung die absolute Wahrhaftigkeit in Frage stellen könne“, sondern daß „kein menschliches Wort eine unbedingt bindende Kraft haben kann und daß auch ein Eid das nicht ändert, sondern nur verschleiert“ (S. 139). Nicht eine „Aufwertung des menschlichen Wortes ins Absolute (ja-ja), sondern eine Einschränkung des menschlichen Wortes auf das ihm Gebührende (ja, ja, nein, nein)“ (S. 139) gibt der täuferischen Eidesverweigerung eine evangelische Begründung. Sattlers Auslegung kann sich heute unter den Theologen sehen lassen.

In zwei Punkten weicht Sattler allerdings nicht unerheblich von der neueren Eidauslegung ab. 1. Radikal verwirft er nur die Eide, mit denen der Mensch sich für die Zukunft binden will und muß. Aber: „Die Aussage über Vergangenes oder Gegenwärtiges nannte er „zeugen“ und meinte, sie sei zulässig auch unter Anrufung Gottes“ (S. 140). 2. Die Eidesverweigerung kann nur von Christen eingesehen und erwartet werden, da nur sie die Vorläufigkeit menschlicher Bindungen durch den Eid an die Obrigkeit erkennen können. Aber: „Außerhalb der christlichen Gemeinde mußte man sich Garantien wie den Eid verschaffen“ (S. 142). Damit anerkennen die Täufer immerhin den „relativen Nutzen“ des Eides.

Wir müssen zwei Fragen stellen: 1. Hat Sattler den magischen Charakter des Eides erkannt, gegen den Jesus sein „Ich aber sage euch“ setzt? Die Anrufung Gottes für Vergangenes kommt doch insofern einem Eid gleich, als der Mensch im Falle einer falschen Aussage Gott aus dem Zeugenstand in den Richterstand zwingt. Und eine

wahre Aussage beruht dann nicht auf der Anrufung Gottes (mit der die Beschränkung des menschlichen Wissens und Wortes bezeugt wird), sondern auf der Wahrhaftigkeit des Christen. Hier ist m.E. eine Unebenheit des Gedankens zu beobachten, die vielleicht ein wenig erklärt, wie die Begründung des Eides bei Menno Simons dann nicht ohne Anlage im oberdeutschen Täufertum nur von der christlichen Wahrhaftigkeit her erfolgen konnte und an theologischer Tiefe verlor.

2. Hat Sattler die Eidfrage nur für den Christen durchdacht und nicht auch die Notwendigkeit verspürt, die Obrigkeit auf die Fragwürdigkeit der Eidesforderung und Eidesleistung von Nichtchristen aufmerksam zu machen? Teilen die Täufer an dieser Stelle doch noch die allgemein verbreitete Meinung, daß die damalige Gesellschaftsform zumindest im Blick auf die Nichtchristen der religiösen Rückversicherung durch den Eid nicht entraten könnte?

Trotz allen Wohlwollens müssen wir sehen, daß die Eidesverweigerung der Täufer nicht ganz unproblematisch ist.

Welche praktischen Folgerungen sind daraus zu ziehen? Heinold Fast nimmt für unsere Gegenwart zunächst grundsätzlich beide Einstellungen Sattlers sowohl zum promissorischen als auch zum assertorischen (gerichtlichen) Eid auf. Dann aber scheinen die theologischen Überlegungen zum assertorischen Eid sich folgenscher über den promissorischen zu legen. Dieser muß abgelehnt werden, wenn er ein „ausdrückliches Verbrechen, einen beabsichtigten Betrug, unbedingten Gehorsam gegenüber einer einzelnen Person, gegenüber einer variablen Verfassung oder gegenüber einer unvorhersehbaren Gesetzgebung“ (S. 149) zum Inhalt hat. Da es aber auch im christlichen Sinne berechnete Verpflichtungen und Bindungen gebe, muß deutlich werden, „daß sie nicht mehr verlangen, als was nach der jeweiligen Erkenntnis der Wahrheit zumutbar ist ... Der Christ wird sich auf sie in jedem Fall nur „unter Anrufung Gottes“ einlassen. Denn nicht indem er Gott wegläßt, wird sein Versprechen christlich, sondern indem er es in Gegenwart und Zukunft vor Gott zu verantworten bereit ist und sich durch ihn berichtigen lassen will“ (S. 149). An anderer Stelle sagt Heinold Fast: „Der Sinn des Eides wäre, die Vorläufigkeit des menschlichen Wortes zum Ausdruck zu bringen“ (S. 150). Gott wäre dann nicht der „Garant des menschlichen Wortes“, sondern der „Herzenskenner“. Heinold Fast begreift den Eid als einen Akt christlicher Verkündigung; denn wo immer der Christ bezeugt, daß das menschliche Wort nicht das letzte ist, wird die Letztgültigkeit des göttlichen Wortes verkündet. Das scheint für beide Eidformen zu gelten.

Freilich sieht Heinold Fast, daß Staat, Gericht und Behörden „es geradezu als gefährlich empfinden, wenn der Eid vom Schwörenden als Anrufung des über alle menschlichen Versprechen erhabenen Gottes verstanden würde“ (S. 150). Da der Staat den Eid anders, nämlich in der traditionellen Weise versteht, sollte der Christ „ihn sich also verboten sein lassen“ (S. 150). Die Eidesverweigerung legt sich also aus pragmatischen Gründen nahe. Dann aber ist sie nicht die „selbstverständliche Aussage“ des Christen, die aus seiner Begegnung mit dem Evangelium hervorgeht, denn das Evangelium läßt sich nicht von irdischen Notwendigkeiten reglementieren. Wohl geht es auf sie ein. Darin ist es Verkündigung für

die „Welt“. Nach Jesus ist aber die Eidesverweigerung und nicht der „richtige“ Gebrauch des Eides ein Verkündigungsakt. Wo der Mensch von der Unverfügbarkeit Gottes her in die Schranken gewiesen wird, tritt Gott auf den Plan, und nicht wo der Christ sich bescheiden Gott zur Verfügung stellt. Im Grunde will doch das Eidverbot Jesu in der Bergpredigt dies sagen: Dem Unverfügbaren könnt ihr euch nicht zur Verfügung stellen. Ihr verfügt nicht über ihn, also auch nicht über euch selbst. („Denn du vermagst nicht ein einziges Haar weiß oder schwarz zu machen.“) Damit bricht Jesus die Selbstgerechtigkeit und verkündigt dem Volk die „neue Gerechtigkeit“, die allein Gott wirkt. Die „selbstverständliche Aussage“ des Christen ist und bleibt in jedem Fall: Ja, ja, nein, nein. Auch wenn sie nicht unter Anrufung Gottes geschieht, steht sie dennoch unmißverständlich unter den Bedingungen des Evangeliums. Das wird der Christ in seinem Denken und Verhalten deutlich machen müssen.

Aus der Eidesverweigerung der Täufer werden wir m.E. sehr behutsam nur die Folgerungen ziehen dürfen, die sich an der Begründung orientieren, die Jesus dem Eidverbot gibt.

Die Schwierigkeit in der Erörterung der Eidfrage liegt darin, daß Zweierlei zusammengedacht werden muß: Die Aussage der Bergpredigt und die Tradition der christlichen Eidpraxis, aus der wir so ohne weiteres nicht aussteigen können. Heinold Fasts Neuinterpretation des Eides ist ein beachtenswerter Versuch, die traditionelle Eidpraxis wieder dem Evangelium anzunähern. Die Spannungen, die erneut zwischen Bergpredigt und Neuinterpretation erzeugt werden, scheinen in der Sache selbst zu liegen. Ihr werden wir uns weiter aussetzen müssen. Es geht dabei um den Kern unseres Bekenntnisses.

Hans-Jürgen Goertz

Franklin H. Littell: Das Selbstverständnis der Täufer. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Reinhard Großmann. (Titel der Originalausgabe: *The Anabaptist View of the Church*.) J. G. Oncken Verlag, Kassel 1966. 264 Seiten, Ganzleinen DM 22.—.

Franklin H. Littell, Professor für Kirchengeschichte am Theologischen Seminar der Universität Chicago, legt in seinem Buch das Ergebnis seiner intensiven Forschung vor. Ihm ist es hier gelungen, durch seine umfassende Kenntnis der Quellen einen weiten Überblick über die Täuferbewegung im 16. Jahrhundert zu geben. Der Verfasser scheut sich nicht, schon in der Einführung darauf hinzuweisen, welche unzureichende Kenntnis der Durchschnittsleser vom Täuferum hat. Eine vorläufige Bestimmung des Begriffes „Täufer“ geht deshalb der eigentlichen Definition und Einordnung voraus. Vielen früheren Forschungen standen schwerwiegende Hindernisse im Wege, um ein klares Bild über das Gemeindeleben und die Lehre der Täufer zu erhalten. Das Wissen um all die Gruppen, die „Täufer“ genannt wurden, war bisher verhältnismäßig spärlich. Es beruhte hauptsächlich auf den Streitschriften ihrer Gegner. Auch die, die ihnen freundlich gesinnt waren,

mußten sich meist auf sekundäre Quellen verlassen. Um so erfreulicher ist es, daß der Verfasser nicht nur Ansätze früherer Autoren weiterführt, sondern sich dem primären Quellenmaterial der Bewegung zuwendet, das in jüngster Zeit neu entdeckt und durchgearbeitet wurde.

Sehr wertvoll ist eine Arbeitshypothese am Anfang des Buches, in der in knappen, klaren Sätzen Ursprünge und Zusammenhänge herausgestellt werden. „Die Sorge um die Wiederherstellung der ‚Wahren oder Rechten Kirche‘ war der Mittelpunkt, um den sich einige Gruppen sammelten. Andere protestierende Gruppen lösten sich von diesem Mittelpunkt, und diese sollte man besser nicht ‚Täufer‘ nennen.“ Hier werden diejenigen innerhalb der radikalen Richtung der Reformation als die eigentlichen Täufer bestimmt, die nach dem apostolischen Vorbild, wie sie es verstanden, eine „Rechte Kirche“ sammelten und ordneten. Diese Auffassung von der Kirche als Gemeinde der Heiligen zieht sich durch das ganze Buch als Grundidee, und von da her wird nach dem Glauben und dem Leben der Täufer gefragt. Das Werk ist gut gegliedert. Die Überschriften der Hauptabschnitte mögen die Gedankengänge des Verfassers erkennen lassen: „Die Frage nach dem Wesen des Täufern“, „Der ‚Sündenfall‘ der Kirche“, „Die Wiederherstellung der Rechten Kirche“, „Der Missionsbefehl“ und „Der Wandel in der Beurteilung der Täufer“. Das erste Kapitel gibt einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der Bewegung. Der Gang der Erörterung geht von den Mittelpunkten der Reformation aus und verweilt bei ihren Erscheinungen in Norddeutschland, in der Schweiz, in Süddeutschland und in Straßburg. Nicht nur die Episoden in Waldshut und in Münster werden durchleuchtet, sondern auch der ungewöhnliche Fall der Toleranz Philipps von Hessen gegenüber der Täuferbewegung. Die Darstellung gründet sich durchweg auf das neueste Quellenmaterial, und Mängel früherer Untersuchungen sind hier berichtigt. Über dem Geschehen aber steht die schwierige Frage nach dem Wesen des Täufern. Der Verfasser zeigt in den folgenden Kapiteln, daß in der täuferischen Auffassung von der Kirche zwei Überzeugungen deutlich hervortreten: „1. Die Kirche muß eine freiwillige Vereinigung sein, deren Geist und Ordnung von denen kommt, die aus freier Entscheidung zu ihr gehören. 2. Die Kirche muß in ihrem Glaubensbekenntnis und in ihrer Organisationsform den Richtlinien des Neuen Testaments folgen.“ So entsteht also vor unserem geistigen Auge die Täufergemeinde der Frühzeit als eine Form des „christlichen Primitivismus“ (Lieblingswort des Autors). Wir erleben das geistliche Klima innerhalb dieser Gemeinde, die durch die geplante Wiederherstellung der Art und des Stils der Urgemeinde alte Elemente aufs neue in die Geschichte des Christentums einführte. Hier wird dem Leser erstmals klar, worin sie sich von allen Staatskirchen unterscheidet, die mehr als ein Jahrtausend geherrscht hatten. So ist die Vorstellung der Täufer von einem allgemeinen Sündenfall des Menschen auch auf die Geschichte der Kirche angewandt worden. Diese Gedanken vom „Sündenfall“ der Kirche werden gründlich von chronologischen und kulturellen Gesichtspunkten bis hin zur Eschatologie untersucht.

Im dritten Kapitel geht es folgerichtig um die Wiederherstellung (Restitution) der Rechten Kirche. Der Verfasser schreibt: „Wenn man die überlieferten Quellen

durchsieht, ist man erstaunt, wie scharf sich die Täufer der Trennung von der ‚gefallenen‘ Kirche bewußt waren, zu der sie sowohl die Reformatoren als auch die römische Kirche zählten.“ Der Schluß lag nahe, daß das Täuferum seiner Lehre und Praxis nach sowohl von Rom als auch von den Reformatoren durchaus verschieden sei. Das ist eine Deutung, die für die zukünftige Entwicklung des Christentums und für die Entstehung der Freikirchen wesentlich ist. Hier und an anderen Stellen wird der Leser selbst zur Stellungnahme gegenüber den aufgeworfenen Problemen gezwungen.

Anschließend werden die Kennzeichen der Rechten Kirche, die die Täufer aus dem Neuen Testament herauslassen, wieder anhand zahlreicher Quellen untersucht. Ihre Auffassung von der Taufe der Gläubigen, von der Gemeindegliederung, von der Gütergemeinschaft, vom Mahl des Herrn und schließlich von ihrem Verhältnis zur Obrigkeit wird verständlich gemacht.

Das vierte Kapitel geht ausführlich auf das täuferische Verständnis des Missionsbefehls ein. Wenn es in der großen Kirche Gruppen gab, die der Weltauffassung des Herrn nachkommen wollten, wie beispielsweise die Franziskaner, so gehörten die Täufer zu den ersten, die den Missionsbefehl für alle Glieder der christlichen Kirche verbindlich machten. Sie waren tatsächlich die Vorläufer der modernen Missionsbewegung. Dieses Kapitel schildert einen charakteristischen Wesenszug der Täufer; es hinterläßt einen besonders lebendigen Eindruck durch die eingefügten Berichte und Zeugnisse in der Sprache der damaligen Zeit. —

Viele hundert Fußnoten bieten dem interessierten Leser eine Möglichkeit, selbst den genannten Quellen nachzugehen. Am Schluß des Buches sind eine Bibliographie mit 318 Titeln, ein Namensregister und ein Ortsregister beigegeben. Die Übersetzung aus dem Amerikanischen wurde durch Reinhard Großmann stilistisch einwandfrei besorgt. Satz und Druck sowie die gesamte Ausstattung des Werkes sind sehr ordentlich. Für die geleistete Arbeit von Franklin H. Littell dürfen wir dankbar sein. Es wäre wünschenswert, daß dieses Buch in mennonitischen Gemeinden gelesen und diskutiert wird; denn an vielen Stellen werden wir direkt angesprochen. Dem ernsthaften Leser wird es neue Anregungen geben und Gewinn bringen. Wenn es ihn darüber hinaus beunruhigt, wie weit wir heute als Gemeinde in manchen Auffassungen von denen der Täufer des 16. Jahrhunderts abgewichen sind, dann erfüllt es seinen Zweck.

Paul Schwan

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Pastor D. Georg Baring, 45 Osnabrück, Lotter Str. 11
Prof. D. Fritz Blanke, CH 8053 Zürich, Buchholzstr. 27
Pf. i. R. Walter Fellmann, 6921 Mönchzell b. Meckesheim
Prof. Dr. Robert Friedmann, 2109 Glenwood Drive, Kalamazoo, Mich., USA
Adalbert Goertz, 3005 Dover Drive, Boulder, Colorado, USA
Pastor Dr. Hans-Jürgen Goertz, 2 Hamburg-Altona, Mennonitenstr. 20
Prof. Dr. Günter Mühlpfordt, X 402 Halle (Saale) Güthenstr. 20a
Julia Hildebrandt, 34 Göttingen, Sudetenlandstr. 30a
Oberstudiendirektor Dr. Horst Penner, 6719 Kirchheimbolanden
Paul Schwan, 7 Stuttgart-Bad Cannstatt, Darmstädter Str. 28