

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

Z A

2506

27. Jahrgang

Neue Folge, Nr. 22

1970

gelöst

~~N 11 < 36237969 021~~

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

27. Jahrgang

Neue Folge, Nr. 22

1970

INHALT

Seite

Zu dieser Nummer. Anschriften der Mitarbeiter 3

I. Täufer

1. Variationen des Kirchenbegriffs bei den Täufern (H. Fast) 5
2. Die Gemeinde als Versammlung der Gottesfürchtigen bei Menno Simons (Chr. Bornhäuser) 19
3. Die Taufe im Täufern (H.-J. Goertz) 37

II. Westpreußen

4. Kunst und Religion bei Wilhelm und Isaac von dem Block (H. Penner) 48
5. Peter Willer, ein mennonitischer Baumeister und Kupferstecher im Danzig des 17. Jahrhunderts (H. Penner) 50

III. Familienforschung

6. Auf Entdeckungsfahrt durch alte Kirchenbücher (P. Schowalter) . . . 55

IV. Nachrufe auf Robert Friedmann und Leonhard von Muralt (H. Fast) 59

V. Von neuen Büchern

1. Horst Gerlach: Der englische Bauernaufstand von 1381 und der deutsche Bauernkrieg (G. Mühlpfordt) 63
2. J. C. Wenger: Conrad Grebel's Programmatic Letters of 1524 (H. Fast) 68
3. Jarold Knox Zeman: The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia 1526—1628 (G. Mühlpfordt) 71
4. Günter Goldbach: Hans Denck und Thomas Müntzer (H. Fast) . . . 78
5. Peter Germershausen: Siedlungsentwicklung der preußischen Ämter Holland, Liebstadt und Mohrungen (H. Penner) 80
6. Ernst Wermke: Bibliographie der Geschichte von Ost- und Westpreußen 1962—1966 und Nachträge (H. Penner) 82
7. Joachim von Roy: Die Familie von Roy in Danzig und Preußen (A. Goertz) 83
8. J. C. Wenger: Hans Herr (P. Schowalter) 84
9. Verstreute Aufsätze über die Zürcher Täufer (H. Fast) 85

Herausgeber und Verlag: Mennonitischer Geschichtsverein e. V., 6719 Weierhof, Post Marnheim (Pfalz)

Schriftleitung: Dr. Heinold Fast, 297 Emden, Brückstraße 74
Dr. Hans-Jürgen Goertz, 69 Heidelberg, Plankengasse 3
Dr. Horst Quiring, 7015 Korntal, Hindenburgstraße 56

Technische Redaktion: Paul Schwan, 7 Stuttgart 50, Darmstädter Straße 28

Herstellung: Verlagsdruckerei Ph. C. W. Schmidt, 853 Neustadt (Aisch)



ZA 2506

ZU DIESER NUMMER

Nachdem Dr. Horst Quiring im Geleitwort zum vorigen Jahrgang der Mennonitischen Geschichtsblätter seinen Abschied von der Schriftleitung bekanntgegeben hatte, war der Mennonitische Geschichtsverein in Verlegenheit. Der Vorstand wollte nicht auf die Kenntnisse und die Erfahrung verzichten, die sich in zwanzig Jahren angesammelt haben. Er hat deshalb einen Weg gesucht und gefunden, auf dem Dr. Horst Quiring auch weiterhin helfen kann. Die Verantwortung für die Schriftleitung liegt von diesem Jahrgang an nicht mehr bei einem einzelnen, sondern bei der Kommission, die im Impressum genannt ist und zu der auch der bisherige Schriftleiter gehört. Während die Planung der Nummern gemeinsam geschieht, übernehmen die drei zuerst genannten abwechselnd die Federführung für je einen Jahrgang. Paul Schwan verhandelt mit dem Drucker und besorgt die Endredaktion bei den Druckkorrekturen.

Der Schwerpunkt dieser Nummer ist die Täuferforschung. Die drei ersten Aufsätze hängen nicht nur thematisch eng zusammen, sie haben auch ein doppeltes Anliegen gemeinsam. Es geht den Autoren nicht um das Zutagefördern neuer historischer Fakten, sondern um die Theologie der Täufer. Dabei machen sie deutlich, daß man viele Unterscheidungen und Abstufungen beachten muß. Theologische Interpretation und dogmengeschichtliche Nuancierung sind die Voraussetzung für eine kritische und fruchtbare Auseinandersetzung mit den Täufern. Eine solche Auseinandersetzung aber ist notwendig, wenn nicht nur wiederholt werden soll, was andere gedacht haben. Ziel der historischen Arbeit sollte nicht die museale Sammlung, sondern die Gewinnung von Gesichtspunkten für den Glauben heute sein. Vielleicht wird es noch einmal gelingen, die Geschichtsblätter direkter in einen solchen Dienst zu stellen. Die Aufsätze dieses Jahrgangs sind mehr Vorarbeiten dazu als erreichtes Ziel.

Die Mannigfaltigkeit des Dargebotenen, wie sie uns in den früheren Nummern begegnete, soll mit einer solchen Schwerpunktbildung nicht eingeschränkt sein. Sie wird doch immer noch grundsätzlich angestrebt. Deshalb stehen neben den Täuferbeiträgen die Aufsätze zur westpreußischen Mennonitengeschichte und Familienforschung.

Am 30. November 1970 feiert Pfarrer Gerhard Hein, der Vorsitzende des Mennonitischen Geschichtsvereins, seinen 65. Geburtstag. Er hat seit 1939 viele Aufsätze in den Geschichtsblättern veröffentlicht. Auch stand er in den letzten drei Jahren zusammen mit Paul Schowalter dem Schriftleiter zur Seite. Vor allem aber brachte er in jahrelanger Arbeit das Mennonitische Lexikon zum Abschluß. Wir grüßen ihn und wünschen ihm noch viel Freude am Suchen und Forschen in der Geschichte der Mennoniten.

Heinold Fast

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER:

Dr. Christoph Bornhäuser, 6903 Neckargemünd, Im Brühl 12
 Adalbert Goertz, 22 Strickler Avenue, Waynesboro, Pa. 17268
 Professor Dr. Günter Mühlpfordt, Halle (Saale), DDR, Gütchenstraße 20a
 Dr. Horst Penner, 6719 Kirchheimbolanden, Ernst-Kiefer-Straße 19
 Pfarrer Paul Schowalter, 6719 Weierhof, Post Marnheim (Pfalz)

VARIATIONEN DES KIRCHENBEGRIFFS BEI DEN TÄUFERN

I

Als ich vor zehn Jahren, im Februar 1959, Münster besuchte¹, prangte an den Litfaßsäulen und im Aushang der Schaufenster ein grellrotes Plakat, das einlud zum „Karneval mit den Wiedertäufern“. Mit einer Gala-Prunksitzung am „Hofe des Königs der Wiedertäufer“, nämlich im Festsaal der Bahnhofs-Gaststätten, sollte der Karneval in Anwesenheit seiner Tollität Prinz Hermann I. eröffnet werden. Am „Hofe des Königs der Wiedertäufer“ sollten auch unter dem Motto „Nacht der Nächte“ der Große Kostümball und zwei Tage später der Rosenmontagsball stattfinden. Zum „Kehraus mit Strafgericht“ am Dienstag vor Aschermittwoch war man hingegen ins Café Schucan eingeladen. Ich hatte den Eindruck, daß die Erinnerung an das Wiedertäuferreich von 1534/35 hier in Münster nach wie vor die Fantasie beflügeln kann, die Erinnerung vor allem an die wüsten Ausschreitungen, an den Kommunismus, die Vielweiberei, die Gelage und Blutbäder, aber auch an das Ende der Täuferführer Jan van Leiden, Knipperdolling und Bernd Krechting in den drei Käfigen, die noch heute am Turm der Lambertikirche zu sehen oder als Wiedertäuferplakette aus Schokolade im Café Schucan zu kaufen sind.

Für die Kirchengeschichtsschreibung ist die Erinnerung an die Wiedertäufer inzwischen ein etwas diffizileres Geschäft geworden. Man hat nicht nur gelernt, die Ereignisse in Münster etwas sachlicher zu beurteilen, sondern kann ihnen im Rahmen der größeren Täuferbewegung ihren Platz genauer zuweisen. Man zieht nicht mehr wie im 16. Jahrhundert die Linien einfach nur von Müntzer nach Münster, sondern sieht die Anfänge der Täuferbewegung 1523—1525 in Zürich, beobachtet für die Jahre bis 1530 die ausschließliche Verbreitung im oberdeutschen Raum, erkennt, wie bei der Verpflanzung der Wiedertaufe nach dem Norden durch Melchior Hoffman fremde Vorstellungen Einfluß gewinnen und erklärt sich die Katastrophe von Münster als das Durchbrechen dieses dem ursprünglichen Täufertum entgegengesetzten Geistes. Trotzdem wird man sich hüten müssen, die münsterischen Wiedertäufer zu isolieren. Einerseits haben sie in ihren Anfängen echt täuferische Gedanken vorzuweisen. Andererseits haben sie damit so-

wohl auf oberdeutsche Täuferkreise als auch auf die späteren Mennoniten gewirkt. So absurd es deshalb ist, von den Ereignissen in Münster pauschal auf die ganze Täuferbewegung zu schließen, so deckt doch gerade die nuanzierende Forschung verbindende Linien auf, die für das Verständnis der Eigenarten der verschiedenen Gruppen wichtig sind. Ich möchte dafür ein Beispiel geben, indem ich den Kirchenbegriff bei den Täufern in drei seiner verschiedenen Ausprägungen untersuche. Die Auswahl dieses Themas hat den Vorteil, daß damit eine Kernfrage ins Gespräch kommt, die gerade auch kontroverstheologisch oder, zeitgemäßer ausgedrückt, ökumenisch von Belang ist.

II

Ich beginne mit dem Brief von Konrad Grebel an Thomas Müntzer vom September 1524, den Fritz Blanke als die „älteste Urkunde protestantischen Freikirchentums“ bezeichnet hat². Das Stichwort „Freikirche“ deutet in der Tat auf das Neue hin, das mit den Täufern — und mit dem Brief Grebels an Müntzer zum ersten Mal — ans Licht getreten ist. Die Täufer verstanden sich als eine Minderheit, die aus freier Entscheidung den Weg des christlichen Glaubens zu gehen bereit war und das Evangelium nicht an die Obrigkeit gebunden haben wollte. Freiwilligkeit und Freiheit gegenüber der Obrigkeit waren die beiden Kennzeichen dieser Freikirche. „Es ist besser“, schreibt Grebel³, „wenn wenige durch das Wort Gottes recht unterrichtet werden, recht glauben und in rechten Tugenden und Bräuchen wandeln, als wenn viele durch verfälschte Lehre einen falschen und trügerischen Glauben haben.“ „Wer sich nicht bessern, nicht glauben will und dem Wort und Wandeln Gottes widerstrebt und dabei verharret, den soll man, nachdem ihm Christus und sein Wort, seine Regel gepredigt und er durch die drei Zeugen und die Gemeinde ermahnt worden ist, . . . nicht töten, sondern für einen Heiden und Zöllner halten und so bleiben lassen.“ Für die Täufer folgte daraus die Auflösung der Einheit von Kirchenvolk und Gesellschaft, die Auflösung des später sogenannten corpus christianum, die sowohl den Altgläubigen als auch den Reformationskirchen unerträglich und deshalb Grund für eine mehr oder weniger konsequente Unterdrückung der Täufer war. Man könnte die Täufer geradezu als frühzeitige (um nicht zu sagen vorzeitige und deshalb gescheiterte) Vertreter der Säkularisierung, d. h. der Entkirchlichung der Gesellschaft, bezeichnen. Doch wird man, um das recht zu verstehen, weniger diese geistesgeschichtliche Rolle des Freikirchentums als die theologischen Hintergründe dafür beachten müssen.

Die theologischen Hintergründe werden sichtbar, wenn man nach der geistlichen Struktur der als Minderheitskirche konzipierten Taufgemeinde fragt. Im Mittelpunkt des Briefes von Grebel steht die Darstellung seiner Auffassung von Taufe und Abendmahl. Das Abendmahl⁴ wird als Erinnerungsmahl und von daher vor allem als Gemeinschaftsmahl, als „Mahl der Vereinbarung“, d. h. als Mahl der Vereinigung mit Christus und den Brüdern verstanden: Es erinnert den Teilnehmer „an den Leib und das Blut Christi, an den Bund am Kreuz, so daß er um Christi und der Brüder, um des Hauptes und der Glieder willen zu leben und zu leiden bereit“ ist. Daß diese Erinnerung keine beliebige, sondern eine verbindliche Rückbeziehung auf den Tod und Auferstehung Christi ist, dafür sorgt die Anwendung der „Regel Christi Matth. 18, 15—18“, d. h. die brüderliche Ermahnung, ohne die das Nachtmahl nicht gefeiert werden soll. Das Abendmahl weist also nicht nur als „Zeichen“ hin auf die Begründung der Gemeinschaft mit Christus und den Brüdern im Opfertod Jesu, sondern dient in der Verbindung mit der Kirchenzucht zugleich der Verwirklichung dieser Gemeinschaft. Deshalb kann Grebel formulieren, daß „das Brot nichts anderes ist als Brot, im Glauben [jedoch] der Leib Christi und eine Einleibung mit Christus und den Brüdern“.

Auf parallele Weise bekommt bei Grebel auch die Taufe⁵ einen effikativen Sinn. Grebel spricht zwar dem Taufwasser nicht nur die selig machende, sondern auch jede den Glauben stärkende und mehrende Wirkung ab. Auch könne die Taufe in der Erinnerung keinen Trost gewähren oder die letzte Zuflucht auf dem Sterbebett sein. Aber indem er das Zeichen ganz von dem dadurch Bezeichneten her zu verstehen sucht, verliert das Zeichen seine Belanglosigkeit und fordert eine ganz bestimmte äußere Gestalt. Dazu gehört an erster Stelle, daß „nicht ohne die Regel des Bindens und LöSENS getauft werden“ soll, d. h. daß auch hier nach der Regel Christi in Matth. 18, 15 ff. die brüderliche Ermahnung eine unaufgebbare Funktion hat. Die Taufe ist deshalb nicht nur Zeichen der durch Jesus Christus gewirkten Erneuerung des Menschen, sondern dient dieser Erneuerung, indem sie als Aufnahmeakt den Täufling in die Gemeinschaft derer eingliedert, die ihn auch weiterhin durch die brüderliche Ermahnung mit dem erneuernden Wort konfrontieren werden.

Entscheidend ist also sowohl bei der Taufe als auch beim Abendmahl die Verbindung mit der Kirchenzucht oder „Regel Christi“, wie Grebel sagt. In dem Kraftfeld, das dadurch entsteht, ist man in Christi Namen beisammen, ist Christus mitten unter den Seinen, ist christliche Gemeinde, ist die Kirche, von der es heißt, daß die Pforten der Hölle sie nicht über-

winden werden. „Zeuge mit dem Wort“, schreibt Grebel an Müntzer⁶, „und mache eine christliche Gemeinde mit Hilfe Christi und seiner Regel, wie wir sie eingesetzt finden Mt 18 und gebraucht in den Episteln“. Dies ist nicht ein beiläufiger Satz, sondern die Zusammenfassung aller Forderungen Grebels nach Anerkennung des göttlichen Wortes der Heiligen Schrift, nach Abschaffung aller unchristlichen Gebräuche und nach Einführung allein der göttlichen, d. h. der in der Schrift begründeten Gebräuche. Es geht ihm nicht um die Verbesserung einzelner Zeremonien, sondern um die Restitution der Kirche Christi⁷.

Ist durch die Verbindung von Taufe und Abendmahl mit der Regel Christi das Kraftfeld gegeben, in dem die christliche Gemeinde Realität wird, so kann der Geist, der dieses Kraftfeld beherrscht, doch sehr verschieden aufgefaßt werden. Es ist üblich, den täuferischen Gemeindebegriff mit der Formel „Gemeinde der Heiligen“ zu beschreiben, und man versteht darunter die Sammlung derer, die durch das persönliche Erlebnis der Wiedergeburt zu Christus gefunden haben und als die wahrhaft Gläubigen und sich Heiligenden in ihrer Gesamtheit eben die „Gemeinde der Heiligen“ ausmachen. Durch die Taufe wird man in diese Gemeinde eingeschleust, in der Abendmahlsfeier stellt sich die Gemeinde als die der Heiligen dar, und die Kirchenzucht bildet in Verbindung mit Taufe und Abendmahl das Mittel, die Gemeinde wirklich rein zu erhalten. Kein Wunder, daß man den Täufern den Vorwurf machte, sie maßten sich an, eine Gemeinde der Sündlosen zu sein.

Die ersten Täufer, die diesen Vorwurf stets ablehnten, verstanden sich jedoch anders. Die „Regel Christi“ hatte ihre zentrale Bedeutung nicht, weil sie der Garant der Wahrhaftigkeit des Glaubens oder der Heiligkeit des Wandels hätte sein können, sondern weil sie das Evangelium auf die konkrete Situation zuspitzte. Die „Regel Christi“ war ein Mittel zur Aktualisierung des Wortes Gottes. So wie es die Predigt ist, die den Menschen zur Umkehr, zu Christus und damit zur Taufe treibt, ist es die „Regel Christi“, die ihn auch nach der Taufe nicht losläßt, sondern weiterhin mit dem Evangelium konfrontiert, so daß er (nach einer Formulierung des Täufertheologen Hubmaier)⁸ „von Tag zu Tag im Glauben“ wächst⁹. Ja, ohne diese Aussicht auf die brüderliche Ermahnung dürfte er es gar nicht wagen, dem Ruf auf den Weg Christi zu folgen, weil er diesen Weg nicht aus eigener Kraft, sondern nur aus der Kraft Gottes gehen kann, die im täglichen Wort in der Gemeinde präsent ist. Die Bereitschaft, sich diesem Wort zu stellen, ist eine wesentliche Seite des Taufbegehrens, das Hören und Antworten eine Einübung des in der Taufe bekannten Glaubens.

Das Wesentliche an der Struktur der täuferischen Gemeinde ist also dies, daß in ihr das Evangelium von der Vergebung in Christus zugleich verkündigt und in Kraft gesetzt wird. Die gemeindlichen Ordnungen dienen nicht nur dem Hinweis auf Christus, sondern vergegenwärtigen ihn mit einer Verbindlichkeit, die den Glauben als konkreten Gehorsam ermöglicht, ja, die Ablehnung der Vergebung, den Unglauben, soziologisch sichtbar macht. Denn wie die Einleibung in den Leib Christi die Bereitschaft zu gehorchen mit sich bringt, so schließt die grundsätzliche Verweigerung dieser Bereitschaft die Ausgliederung aus dem Leib Christi ein. Das eine wie das andere aber mußte für die Täufer sichtbar werden können. Die durch die Regel Christi und ihren recht verstandenen Geist bestimmte Struktur der Gemeinde diente nicht nur der Konkretion des Glaubens, sondern auch der des Unglaubens. Der Unterschied zwischen Gemeinde und Welt konnte nicht verborgen bleiben.

Das Zerschneiden des *corpus christianum* war daher notwendig mit dem täuferischen Kirchenbegriff gegeben. Wäre es nur eine geistesgeschichtliche Vorwegnahme der Säkularisierung gewesen, müßte man die Täuferbewegung tatsächlich als einen verfrühten Versuch in dieser Richtung verstehen und ihre Unterdrückung als gerechtfertigt, wenn auch als tragisch bezeichnen. Da das Gegenüber von Gemeinde und Welt für die Täufer aber aus ihrem Kirchenbegriff erwuchs, war auch die Verfolgung miteingerechnet. „Rechte, gläubige Christen sind Schafe mitten unter den Wölfen“, schrieb Grebel¹⁰ und entwickelte einen Pazifismus, für den die Gewaltlosigkeit nicht das bessere Mittel zur Erreichung eines illusionären Friedens war, sondern die christusgemäße Antwort auf die sehr realistisch eingeschätzten Anfeindungen von seiten der Welt: „Und wenn Du darum auch leiden mußt, weißt Du wohl, daß es nicht anders sein kann. Christus muß noch mehr leiden in seinen Gliedern.“ Die sich darin aussprechende Freiheit zur Nachfolge Jesu ist wohl der innerste Kern des täuferisch-freikirchlichen Gemeindebegriffs.

Die Geschlossenheit dieses Gedankengangs geht eher auf den in allen Details einheitlichen Ansatz zurück als auf ein eigenes durchgeführtes Gedankensystem bei den Täufern. Wir müssen den Gedankengang deshalb aus diesem Ansatz heraus entfalten und können nicht einfach auf eine fertige täuferische Ekklesiologie zurückgreifen. Allerdings wird im Laufe der Jahre bei den Täufern selber der Kirchenbegriff in drei Richtungen weiterentwickelt. An erster Stelle steht dabei die Bemühung, die Differenz zwischen Gemeinde und Welt genauer zu beschreiben. Das Schleithheimer Bekenntnis von 1527 ist dafür ein besonders wichtiges Beispiel. Das Thema

ist unter dem Stichwort „Absonderung“ aber auch noch in vielen andern Schriften immer wieder verhandelt worden. Zweitens wurde damit die Frage nach der rechten Kirche, ihren Kennzeichen und der Begründung und Gestalt des Amtes aktuell und ist mehrere Mal ausführlich zwischen den Täufern und den Evangelischen diskutiert worden. Drittens versuchte man sich an einer Ekklesiologie im engeren Sinn, d. h. man wagte sich heran an dogmatische Aussagen über den Platz der Kirche in der Heilsgeschichte und über das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zueinander. Diese Entwicklungen bedeuteten zum Teil nur eine Entfaltung des bisher Dargestellten. Es konnten dabei aber auch Auffassungen zum Zuge kommen, die dem Geist des Ansatzes bei den Zürcher Täufern widersprachen. Ich überspringe die Geschichte dieses Ausbaus und seiner Variationen, sofern sie den oberdeutschen Raum betreffen, und wende mich dem neuen Ansatz zu, wie er im Norden von Melchior Hoffman gemacht wurde.

III

Melchior Hoffman, der Kürschner aus Schwäbisch Hall, aus eigener Initiative Propagandist der lutherischen Reformation im Baltenland und in Skandinavien, hatte sich 1530 in Straßburg den Täufern angeschlossen und war noch im selben Jahr Gründer der Täuferbewegung im niederdeutschen Raum geworden. 1530 ist auch das Jahr seiner Auslegung des Aussendungsbefehls Jesu, der „Ordonnantie Godts“, „der bedeutendsten und vernünftigsten“ seiner Schriften, wie man gesagt hat¹¹. Sie steht am Anfang der niederdeutschen Täuferbewegung, wie der Brief Grebels an Müntzer am Anfang der oberdeutschen. Ein Vergleich der beiden Dokumente miteinander wirft deshalb nicht nur Licht auf persönliche Unterschiede, sondern stellt uns auch vor die Frage nach dem Einfluß Hoffmans auf die Täuferbewegung, die er in Gang setzte und die doch in vielem ganz andere Wege ging als im Süden.

Der Vergleich läßt sich besonders gut durchführen, weil auch in der „Ordonnantie“ von Hoffman die Taufe, das Abendmahl und die Kirchenzucht Hauptthemen sind¹². Sie bekommen bei Hoffman ihre Bedeutung durch die Funktion, die sie bei der Durchführung des Missionsbefehls Jesu in Mt 28, 18 ff. haben. Im Missionsbefehl stellt sich Jesus als derjenige vor, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist. Diese Bevollmächtigung enthält nach Hoffman den Auftrag, alle Menschen aus der Finsternis und der Macht des Teufels zu befreien und ins Reich Gottes und Jesu Christi zu führen. Dazu bedient sich Jesus seiner apostolischen Sendboten, die das Evangelium ohne Ausnahme allen Völkern zu verkündigen

haben. Wer dem Ruf dieser Boten folgt, der begibt sich aus dem Reich des Satans in das Jesu Christi, er stirbt seinen Sünden, will fortan in allem dem Willen Gottes gehorchen und so dem ewigen Wort des Lebens leben. Der Bund, der damit geschlossen wird, hat sein Zeichen in der Taufe. Wichtig ist dabei, daß Hoffman diesen Bund als Ehebund beschreibt. Wer sich in dieser Weise ganz dem Herrn übergibt, traut sich als Braut dem Bräutigam Christus an und lebt nicht mehr sich selbst, sondern nur noch ihm.

Eine ähnliche Funktion bekommt das Abendmahl. Hat sich die Braut unter dem Bundzeichen der Taufe ihrem Bräutigam übergeben, so schenkt der Bräutigam ihr im Abendmahl sich selbst im Brot und sein Blut im Wein, so daß sie beide „ein Leib, ein Fleisch, ein Geist und Gemüt“ werden. Man könnte also auch das Hoffmansche Abendmahl ein Gemeinschaftsmahl nennen, aber doch nur im Sinne einer Gemeinschaft zwischen Braut und Bräutigam, zwischen Wiedergeborenem und Christus, nicht eigentlich im Sinne einer Gemeinschaft der Glieder einer Gemeinde untereinander. Und selbst wenn bei Hoffman die Gemeinschaft der Abendmahlsteilnehmer untereinander denkbar wäre — eine konstitutive Funktion für das Christsein des Einzelnen hätte sie nicht.

Damit aber kommt der entscheidende Differenzpunkt im Vergleich mit Grebel in den Blick. Im Heilsprozeß, der im Heilswillen Gottes und in der universellen Beauftragung Jesu Christi seinen Ursprung hat, fehlt die Kirche. Träger des Evangeliums sind die apostolischen Sendboten, aber nicht die Gemeinde. Taufe und Abendmahl dienen der Erlangung des individuellen Heils. Sie werden nicht von der Gemeinde gefeiert, sondern von den Sendboten verwaltet. Die Annahme des Evangeliums ist eine Frage allein der persönlichen Frömmigkeit, das Durchhalten nach der Taufe und die zur Erlangung der Rechtfertigung notwendige Überwindung der Anfechtungen ist Leistung des einzelnen.

Ich muß mich korrigieren. Die Gemeinde kommt doch vor bei Hoffman. Sie ist die Summe aller Bräute Christi. Während im Neuen Testament als Braut Christi die Gemeinde oder das himmlische Jerusalem bezeichnet wird, ist bei Hoffman primär der einzelne Christ Braut Christi und erst die Addition all dieser Bräute ergibt als Summe die Gemeinde, die dann in einem sekundären Sinn auch wieder Braut genannt werden kann: „So werden viele Bräute eine Gemeinde und Braut des Herrn“¹⁸. Die Gemeinde ist „Gemeinde der Heiligen“, weil ihre Glieder Heilige sind.

Es ist typisch für diesen Kirchenbegriff, daß die Kirchenzucht vornehmlich als Mittel des Ausschlusses fungiert. Wohl wird das in Mt 18 empfohlene

Verfahren der vorherigen Ermahnung beachtet. Aber ihr Sinn ist vor allem die Reinigung der Gemeinde zu einer Gemeinde ohne Flecken und Runzel, wenn es sich herausstellen sollte, daß unter den Heiligen jemand ist, in dem Christus nicht wohnt. Der Name für Kirchengzucht ist deshalb „Bann“. Er wird vollstreckt nicht etwa durch die Gemeinde, sondern durch den Bräutigam selber mittels seiner Sendboten.

Hat somit die Gemeinde keine notwendige Funktion auf dem Weg vom Aussendungsbefehl Jesu bis zur Wiederkunft des Reiches Christi, so ist das eindeutig ein spiritualistischer Zug. Man wird sogar fragen müssen, ob nicht auch die Sakramente, Taufe und Abendmahl, von diesem Denken berührt werden. Tatsächlich liegt Hoffman auch hier auf der Linie eines Spiritualismus⁴. Denn nachdem er zunächst Taufe und Abendmahl so, wie wir es bereits gehört haben, in ihrer Funktion für den Heilsprozeß dargestellt hat, schiebt er eine längere Betrachtung über den bloßen Zeichencharakter beider ein, so daß deutlich wird: notwendig sind Taufe und Abendmahl nicht, wenn nur die von ihnen bezeichnete Eheschließung zwischen den Gläubigen und Gott stattfindet. Mit Recht hat man deshalb festgestellt, daß Taufe und Abendmahl *neben* Hoffmans Grundgedanken stehen¹⁴.

Drei Sonderlehren Hoffmans bekommen auf diesem Hintergrund ihren Sinn und beleuchten dadurch ihrerseits wieder seinen Kirchenbegriff: Die Christologie, die Rechtfertigungslehre und die Eschatologie.

Wenn Hoffman lehrte, daß Christus bei seiner Menschwerdung von Maria kein Fleisch angenommen habe, sondern als der fleischgewordene, sprich: in Fleisch verwandelte, Logos durch Maria nur hindurchgegangen sei, dann hat das ekklesiologische Bedeutung. Der Bräutigam nämlich trägt dann himmlisches Fleisch, und wenn der einzelne Christ oder die Gemeinde seine Braut sein wollen, müssen sie dem entsprechen. Die Übergabe an den Herrn in der Taufe und die Vereinigung mit ihm im Abendmahl wird zur moralischen Verpflichtung, einen himmlischen Wandel zu führen bzw. die fleckenlose Gemeinde herzustellen.

Genau dazu paßt die gegen Luther gerichtete Rechtfertigungslehre. Nicht nur wird der Glaube so interpretiert, daß er die Werke einschließen muß und deshalb als Nachfolge Christi umschrieben werden kann. Die Rechtfertigung ist vielmehr (statt wie bei Luther Voraussetzung christlichen Wandels) das Ziel des christlichen Lebens. Nur wer durchhält und überwindet, wird gerechtfertigt.

Dies Ziel aber erblickt Hoffman im Rahmen einer äußerst angespannten Zukunftserwartung. Das Reich Gottes, das den Überwindern als Erbe be-

stimmt ist, wird als ein Reich auf Erden gedacht, mit dessen Anbruch Hoffman noch zu seinen Lebzeiten gerechnet hat. Wegen dieser Nähe unterscheidet Hoffman auch schon gar nicht mehr zwischen dem, was die Glieder der jetzigen Gemeinde durch ihren Auszug aus dem Reich des Teufels erlangen, und dem, was sie im Reich Gottes erlangen werden. Er benutzt dieselben Bilder. Mit andern Worten: Die Schar der Getauften und Überwindenden ist vorweggenommen die Schar derer, die (persönlich noch) mit Christus regieren werden.

Es ist klar, daß angesichts solcher Vorstellungen das Zerbrechen des *corpus christianum* bei Hoffman einen andern Sinn bekommt als bei den Zürchern. Während die Sichtbarmachung des Gegensatzes Gemeinde — Welt im Süden die Funktions- und Zeugnisfähigkeit der Gemeinde als einer für den einzelnen notwendigen Größe bezweckte, diente die Sammlung der Bräute Christi bei Hoffman der Vorbereitung auf das irdisch-himmlische Reich Gottes. Die Zürcher Täufergemeinde sonderte sich von der Volkskirche, um das Evangelium unverfälscht in die Welt tragen zu können. Melchior Hoffman rief als Sendbote Gottes die Gläubigen auf zum Überwinden der Anfechtungen dieser Welt, damit sie unbefleckt das Reich Gottes ererben würden. Der eine schuf die missionarische Gemeinde, der andere die Gemeinde der Erlösten. Der Gemeindebegriff bei Hoffman stellt innerhalb des Täuferniums so etwas wie einen Gegenpol zu dem von Grebel dar.

IV

Die Folgen des Wirkens von Melchior Hoffman waren weitreichend. Ohne ihn hätte es weder ein Wiedertäuferreich in Münster noch ein Mennonitentum gegeben. Auch seine Gedanken selber waren für diese Entwicklung wichtig. Doch wird man hier sehr vorsichtig urteilen müssen. Die Bewegung, die er in Gang gebracht hatte, kannte noch andere Quellen für ihre Theologie. Der Kirchenbegriff Hoffmans mußte nicht überall maßgebend sein. Das interessanteste Beispiel dafür bietet Bernhard Rothmann.

Der zunächst für die Reformation in Münster so maßgebende Bernhard Rothmann, bald der führende Theologe der münsterischen Täufer, hatte sich durch Aufenthalte in Wittenberg und Straßburg eine umfassende Kenntnis der verschiedenen reformatorischen Strömungen erworben. Er brauchte deshalb auch nicht auf Melchior Hoffman und dessen Anhänger zu warten, um Bekanntschaft mit den Täufern zu machen. Als er im Sommer 1533 zum ersten Mal die Kindertaufe ablehnte und die Glaubens- taufe vertrat, tat er dies unter dem Einfluß der nicht eigentlich täuferischen,

sondern spiritualistisch gefärbten Wassenberger Prädikanten, aber auch wohl in Erinnerung an das, was er in Straßburg über die Täufer gehört und auch sonst von ihnen gelesen hatte. Seine „Bekennnisse von beiden Sakramenten, Taufe und Nachtmahl“ vom November 1533 stehen wohl im Einflußbereich von Melchior Hoffman, zeigen aber auch den zwinglischen Hintergrund seiner Theologie und müssen uns deshalb stark an die Zürcher Täufer erinnern¹⁵. Die Taufe wird verstanden als Zeichen der Verpflichtung auf das Evangelium, als die Form eines Eides auf Jesus Christus, als der Bund mit Gott auf die Lehre Christi hin. In diesem Zusammenhang fällt auch der Hoffmansche Begriff der Vermählung mit Christus und die Beschreibung der durch die Taufe bekannten Wiedergeburt als einer gänzlichen Übergabe an ihn¹⁶. Dann aber ist die Taufe — und das gehört integral dazu — auch „eine Tür oder Eingang in die heilige Kirche“¹⁷. Der Bund mit Gott, ermöglicht durch Gottes einziges Gnadenzeichen Christus¹⁸, ist zugleich der Bund der Liebe, die sich mit denen, die gleichen Geistes sind, vereint weiß im Leib Christi, also in der Kirche. Diese Dimension spielt bei Hoffman keine Rolle. Aber auch bei der Deutung des Abendmahls bringt Rothmann mit dem Gedanken des Gemeinschaftsmahles einen von Zwingli und den Zürcher Täufern her wohl bekannten Gedanken, der jedoch Hoffman fremd ist. „Das Nachtmahl ist eine liebliche Zusammenkunft der Gemeinde, die mit einträchtigem Essen und Trinken, zum Gedächtnis Christi, einander die Einigkeit ihres Glaubens und die Liebe untereinander bezeugen“¹⁹. Zur Veranschaulichung dient das bekannte Bild von den Körnern, die zu einem Brot werden. „Gleich wie aus vielen Körnern ein Brot gemacht wird und so viele Körner gemahlen und miteinander vermischt ein Brot sind, so sollen die, die zusammen im Nachtmahl von einem Brot und Kelch des Herrn geniessen, ein Leib Christi sein.“

Liegt hier derselbe Gemeindebegriff vor wie bei Konrad Grebel? Ich meine, der Anschein könnte trügen. Das spiritualistische Element (ob es nun von Hoffman, von den Sakramentierern oder von Zwingli stammt) ist so stark, daß der Kirchenbegriff von Melchior Hoffman die Oberhand zu gewinnen droht. Anzeichen dafür sehe ich darin, daß die Wiedergeburt und Heiligkeit des Täuflings in einer Weise zur Vorraussetzung der Taufe gemacht wird, daß durch die Einleibung in Christo nichts Neues mehr hinzutreten kann; oder darin, daß die gegenseitige Liebe der Gläubigen so sehr Voraussetzung des Abendmahls ist, daß das Abendmahl oder die etwa damit verbundene Anwendung der Kirchenzucht keine fördernde, sondern nur abschließende Funktion haben könnte. Ich formuliere dies im Potentialis:

denn andererseits bindet Bernhard Rothmann das Zeichen so stark an das Bezeichnete, daß er es gar nicht mehr als (bloßes) Zeichen gelten lassen will; d. h. er sieht in Taufe und Abendmahl, sofern sie ihrem Inhalt gemäß gefeiert werden, konstitutive Elemente für das Heilserleben des einzelnen. Damit aber kommt dann wieder Grebels Kirchenbegriff in Sicht, für den die Kirche nicht nur Summe aller Gläubigen ist, sondern dem einzelnen vorgegebener Leib Christi.

Es liegt gewiß auch an der Vielschichtigkeit, an einer gewissen Uneinheitlichkeit der Gedanken Bernhard Rothmanns, daß seine Schrift, Bekenntnisse von beiden Sakramenten, so, wie sie aus verschiedenen Quellen stammte, in verschiedene Richtungen wirkte. Zunächst war es die grundlegende Bekenntnisschrift der Täufer in Münster. Wenn Bernhard Rothmann unter dem Einfluß der Ereignisse des Jahres 1534 zum Ideologen des Täuferreiches wurde, auch die Hoffmansche Christologie, Rechtfertigungslehre und Eschatologie übernahm, ja diese in entscheidender Weise weiterentwickelte, dann konnte er merkwürdigerweise an bestimmten Gedankengängen der „Bekenntnisse“ ruhig festhalten oder gar bei ihnen anknüpfen. Eine zweite Wirkung hatte die Schrift auf das oberdeutsche Täufertum. Etwa um 1540 herum übersetzte Pilgram Marbeck, einer der führenden Täufer in Süddeutschland, die Schrift Bernhard Rothmanns ins Oberdeutsche, ergänzte und korrigierte sie im einzelnen, aber war mit dem Entwurf im ganzen offenbar sehr zufrieden²¹. Zur selben Zeit schrieb Menno Simons im Norden sein Fundamentbuch, das Hauptwerk seines Lebens. Es handelte im wesentlichen wiederum von Taufe und Abendmahl und griff in Einzelheiten wie auch in bestimmten Punkten der Anlage des ganzen Buches auf Bernhard Rothmanns „Bekenntnisse“ zurück²². Über Rothmanns „Bekenntnisse“ führen also die Linien mehrerer sich kreuzender Abhängigkeiten: Von Marbeck zu Grebel und von Menno zu Hoffman, aber auch von Menno zu Grebel und von Marbeck zu Hoffman. Wer die so verschiedenen Profile dieser Täufer kennt, wird den Reiz dieses Arrangements spüren. Daß gerade das für Täuferohren so verrufene Münster der Umschlagplatz dieser Ideen war, daran muß man sich noch etwas gewöhnen.

V

Ich breche ab, um mit einer grundsätzlichen Überlegung abschließen zu können. Das theologisch Bemerkenswerte an einem solchen Gang durch die Täufergeschichte, besser: beim Betreten dieses jetzt schon recht weiten Forschungsgebietes ist, daß hier von einer protestantischen Reformationspartei

der Kirchenbegriff, die Frage nach der Struktur kirchlicher Ordnungen zur zentralen, die Soteriologie betreffenden Frage gemacht worden ist. Das mag für einen Reformierten aus der Tradition Bucers oder Calvins nichts Neues sein. Auch der Lutheraner wird vielleicht denken, mit Augustana VII sei die Frage ein für allemal gelöst. Aber für einen Katholiken, der die berechtigten Anliegen der Reformation anerkennt, jedoch das Verständnis für die Kirche als einer heilsgeschichtlichen Größe bei seinen Gesprächspartnern von damals und vielleicht auch von heute vermißt, mag es interessant sein, daß die Täufer der Gemeinde eine solche Funktion zuerkennen konnten. Die Täufer, die in ihrer Polemik gegen das Papsttum nicht wählerisch waren, sind sicher nicht von ungefähr des Rückfalls in den Katholizismus, in die Möncherei beschuldigt worden. Bei Artverwandten soll die Aggression natürlich sein. Da im ökumenischen Gespräch heute und noch mehr sicher in Zukunft die Frage ekklesiologischer Grundstrukturen in den Mittelpunkt rückt, wird schon allein die Tatsache, daß es den Täufern primär um die Restitution der Kirche ging, Beachtung finden dürfen.

Darüber hinaus wird bei der Betrachtung des täuferischen Kirchenbegriffs deutlich, daß die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt entscheidendes Gewicht für die Ekklesiologie haben wird; nicht nur weil durch die ökumenische, sprich: weltweite, Perspektive die Kirche sich ganz von selbst im Gegenüber zur Welt sehen lernen muß, sondern weil sich in der Art der Beziehung von Kirche und Welt u. a. die Christologie widerspiegelt. Christus will Gestalt gewinnen in seinen Gliedern. Er aber ist nicht nur das Haupt seines Leibes, sondern auch der zur Rechten Gottes erhöhte Herr, erhöht, weil er für die Welt den Opfertod gestorben ist.

Dieses Verhältnis, das von Christus zur Welt und das korrespondierende der Kirche zur Welt, kann nun aber sehr verschieden verstanden werden. Sogar innerhalb einer so kleinen Freikirche wie der täuferischen, wie mein Vortrag gezeigt haben sollte. Wieviel mehr noch zwischen den verschiedenen Konfessionen. Wenn aber schon eine so kleine Freikirche sich darum in ein kritisches Gespräch mit sich selbst einlassen muß, wie viel eher die Konfessionen untereinander. Es braucht auch nicht *nur* kritisch zu sein. Wenn so verschiedene Geister wie Konrad Grebel, Pilgram Marbeck, Melchior Hoffman, Bernhard Rothmann und Menno Simons voneinander lernen konnten, warum nicht auch wir, die wir doch auch bereit sind, aufeinander zu hören²³.

1 Der vorliegende Vortrag wurde am 7. Oktober 1969 in Münster (Westfalen) auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft auf Einladung der Gesellschaft

zur Herausgabe des Corpus Catholicorum gehalten. Zuhörer waren vor allem katholische Studenten und Dozenten der Kirchengeschichte. Von daher sind die einleitenden Passagen über die Wiedertäufer von Münster und die Bemerkungen am Schluß über die Stellung des täuferischen Kirchenbegriffs in der ökumenischen Diskussion zu verstehen. Vgl. auch Anm. 23.

2 Fritz Blanke, *Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde (Zollikon 1525)*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1955, S. 15.

3 *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, hrsg. von Heinold Fast, Carl Schünemann Verlag, Bremen, 1962, S. 17 und 19.

4 Ebd. S. 15—17.

5 Ebd. S. 20—22.

6 Ebd. S. 19.

7 H. W. Meihuizen hat in diesem Zusammenhang mit Recht bemerkt, daß die neuen Täufergemeinden „nicht als restituierte apostolische Gemeinden bezeichnet worden“ seien (*Het Begrip Restitutie in het Noorwestlijke Doperdom, Tjeenk Willink en Zoon N. V.*, Haarlem, 1966, S. 9). Doch scheint es mir bei Grebel sachlich um nichts anderes zu gehen als um die Restitution der Kirche.

8 Balthasar Hubmaier, *Schriften*, hrsg. von Gunnar Westin und Torsten Bergsten, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1962, S. 139.

9 Mit der Gegenüberstellung von Predigt und „Regel Christi“ in diesem Zusammenhang soll die Predigt nicht auf die Taufvorbereitung beschränkt werden. Eine Untersuchung über die Bedeutung und Art der Predigt bei den Täufern fehlt leider noch.

10 *Der linke Flügel*, a. a. O., S. 20 und 25.

11 Friedrich Otto zur Linden, Melchior Hofmann, ein Prophet der Wiedertäufer, *De Erven F. Bohn*, Haarlem, 1885, S. 252.

12 *Biblioteca Reformatoria Neerlandica, Vijde Deel*, bewerkt door S. Cramer, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage, 1909, S. 146—170.

13 Ebd. S. 159.

14 Peter Kawerau, Melchior Hoffman als religiöser Denker, *De Erven F. Bohn N. V.*, Haarlem, 1954, S. 115.

15 Die Schrift ist veröffentlicht in: *Zwei Schriften des Münsterischen Wiedertäufers Bernhard Rothmann*, bearbeitet durch Heinrich Detmer und Robert Krumboltz, Dortmund 1904, S. 1 ff. Neuerdings veröffentlicht Robert Stupperich sie in: *Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner*, Bd. I: *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, Verlag Aschendorff, Münster (Westfalen), S. 138 ff. Dieser wichtige Band liegt seit Jahren im Umbruch mit Ausnahme des letzten Bogens fertig vor, ist aber, obwohl das Manuskript nichts zu wünschen übrigläßt, leider immer noch nicht zum Abschluß gelangt. Ich zitiere nach Stupperich.

16 Ebd. S. 149 f.

17 Ebd. S. 155 f.

18 Ebd. S. 151.

19 Ebd. S. 193.

20 Ebd. S. 178.

21 F. J. Wray, The „Vermanung“ of 1542 and Rothmann's „Bekenntnisse“, Archiv für Reformationgeschichte, 47, 1957, S. 243—251. Die „Vermanung“ ist wiedergegeben bei C. Hege, Pilgram Marbecks Vermahnung. Ein wiedergefundenes Buch (Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten, Ludwigshafen (Rhein), 1925, S. 178—282).

22 Eine zuverlässige Ausgabe des Fundamentbuches besorgte H. W. Meihuizen: Menno Simons, Dat Fundament des Christelycken Leers, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1967.

23 Aus der Diskussion, die sich an den Vortrag anschloß (vgl. Anm. 1), möchte ich folgende Stimmen hervorheben. Professor Hubert Jedin (Bonn) bestätigte, daß die Frage nach dem Kirchenbegriff die eigentlich strittige Frage in der Reformationszeit gewesen sei, und meinte, die Täufer hätten insofern mehr Katholisches bewahrt als die andern evangelischen Konfessionen. Professor Ernst Walter Zeeden (Tübingen) bemerkte, daß schon für Luther die Katholiken und die Täufer (allerdings auch Zwingli) unter dem Namen „Schwärmer“ enger zusammengehörten, als wie sie selbst es sahen. Professor August Franzen (Freiburg) wies auf einen von Klaus Rischer veröffentlichten Brief des katholischen Luthergegners Johannes Eck über die Wiedertäufer hin (Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, Bd. 108, 1968, S. 197—202) und hielt es für eine lohnende Aufgabe, die katholische Polemik gegen die Täufer monographisch zu untersuchen. Professor Joseph Lortz (Mainz) ging auf die Möglichkeit interkonfessioneller Gespräche ein und meinte, daß es dabei auch Grenzen gäbe. Der Vortrag habe gerade durch die Darstellung der Vielfalt täuferischer Anschauungen gezeigt, welche Gefahr aufbreche, wenn man der theologischen Diskussion zügellose Freiheit gewähre. Für einen katholischen Theologen müsse die Lehrautorität des Papstes unangefochten bleiben, weil nur dadurch die Einheit der Kirche bewahrt sei. Professor Lortz hatte bei diesem Diskussionsbeitrag offensichtlich nicht nur die interkonfessionellen Gespräche im Auge, sondern auch die heftigen theologischen Auseinandersetzungen innerhalb der katholischen Kirche. Er ertete deshalb auch nicht einhellige Zustimmung, sondern stieß bei Vertretern der jungen Generation auf die Frage, wie bei einer solchen, von einer Spitze aus konzipierten Kirchenstruktur, noch eine Korrekturmöglichkeit dieser Spitze gegeben sei.

DIE GEMEINDE ALS VERSAMMLUNG DER GOTTESFÜRCHTIGEN BEI MENNO SIMONS

Menno Simons¹, der als Priester zu Beginn des Jahres 1536 sein Amt niederlegte, seine Gemeinde verließ und sich der Verfolgung durch Flucht entzog, fand nach seinen eigenen Aussagen nur wenige Gottesfürchtige, denen er sich zugehörig fühlte. Es waren Männer und Frauen, die sich unter dem Einfluß melchioritischer Predigten und Schriften hatten taufen lassen, die aber nach der mehr als zweijährigen Haftzeit Hoffmans und nach dem Fall des münsterischen Reiches allen Äußerungen prophetischer Art mißtrauten und alle gewaltsamen Aktionen ablehnten. Sie hatten sich innerlich schon so weit von der römisch-katholischen Kirche entfernt, daß es kein Zurück mehr für sie gab. Stets in der Gefahr, wegen Sektiererei und unter dem Verdacht des Aufruhrs festgenommen zu werden, trafen sie sich in geheimen Zusammenkünften, um das Wort Gottes zu hören und ihr Leben ganz nach dem Geist, Wort und Vorbild Christi und seiner Apostel auszurichten. Wenn Menno schreibt, er habe sie „in gutem Eifer und Lehre gefunden“, dann meint er damit das ernsthafte Fragen nach dem Willen Gottes und das Bemühen, ein den Wortlaut der Schrift gehorsam befolgendes Leben zu führen. Wir fragen hier, wie Menno, der mit den Gebrüdern Philips zusammen sehr bald zum Wortführer wurde, von dem Zusammensein in der Bruderschaft sprach, was er sich unter der Gemeinde der Gottesfürchtigen vorstellte, welche Bedeutung er ihr beimaß und was er von ihr erwartete.

Cornelius Krahn stellte den systematischen Teil seiner Arbeit über Menno Simons unter das Thema „Mennos Gemeindebegriff im Rahmen seiner Theologie“. Es kam ihm darauf an, zu zeigen, wie Mennos Wiedergeburtspredigt der Verwirklichung einer christlichen Gemeinde dienen sollte. Krahn

1 Der folgende Aufsatz ist ein Abschnitt aus der Dissertation von Dr. Christoph Bornhäuser. Sie trägt den Titel: „Leben und Lehre Menno Simons“. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens ca. 1496—1561“ und wurde 1969 von der theologischen Fakultät der Universität in Heidelberg angenommen. Da die Dissertation als Buch erscheinen wird, verzichten wir hier sowohl auf die reichhaltigen Anmerkungen, als auch auf die Wiedergabe der Belegstellen. Die Zitate aus den Schriften Mennos sind ins Hochdeutsche übersetzt worden.

H. F.

sprach von Menno's „ekklesiozentrischer Theologie“. Er wollte nicht nur nachweisen, daß die Verwirklichung des Gemeindebegriffs für Menno „den Ausgangspunkt seiner Theologie“ bildete und daß darin „das Ziel und die Aufgabe“ seiner Arbeit als Ältester zu sehen sei. Menno's gesamtes Bemühen wollte er so verstanden wissen, „daß im Mittelpunkt seines Anliegens ein bestimmter Gemeindebegriff steht“. Es scheint jedoch ratsam zu sein, bei einer Untersuchung über Menno's Verständnis der christlichen Gemeinde nicht von „dem Gemeindebegriff“ zu sprechen. Wer einen solchen — während Menno's Wirksamkeit scheinbar unverändert bleibenden — Begriff von „Gemeinde“ voraussetzt, begibt sich der Möglichkeit, der Entwicklung nachspüren zu können, die sich im Denken des Ältesten vollzog. Deshalb soll hier zunächst versucht werden, die Aussagen der Anfangszeit Menno's auf ein spezifisches Verständnis von Gemeinde hin abzuhören. Ein weiteres Kapitel (unten D II) wird zeigen, wie seit etwa 1550 die Gemeinde für Simons in viel stärkerem Maße in den Vordergrund des Interesses rückt.

1. *Persönliches Heilsverlangen und Gemeinde*

In den frühen Schriften steht ganz eindeutig der einzelne Mensch und sein Verhältnis zu Gott im Vordergrund. In der „Meditation“ über Psalm 25 ruft eine verschuldete und verzagte „Seele“ ihren Gott um Hilfe an. Erst am Ende dieser zur Beichte gewordenen Zwiesprache mit Gott steht eine Bitte für die Brüder, für das Palästina, das zum Sodom wurde. — Auch in dem Traktat über die geistliche Auferstehung geht es allein um den Weg des fleischlichen Menschen zur Wiedergeburt und zu einem geistlichen Leben, das Christus in allem „gelijkformig“ wird. „Tempel Gods“ ist hier nicht — wie in den meisten späteren Schriften — eine Metapher für „Gemeinde“, sondern für den einzelnen Wiedergeborenen, der nach 2. Petr. 1, 10 aufgefordert wird, seine Berufung und Erwählung festzumachen. Nur an zwei Stellen wird „die heyliche gemeente“ erwähnt. Menno denkt dabei aber nicht an eine konkrete Ortsgemeinde, die nach dem Vorbild der ersten, apostolischen Gemeinde ausgerichtet werden mußte, sondern an die „geistliche Braut Christi . . . aus allen Nationen und Völkern“.

In der „Wiedergeburt“ (ca. 1537/38) steht ebenfalls das Heil des einzelnen merklich im Vordergrund, und erst in der Überarbeitung läßt sich eine gewisse Verlagerung des Akzentes vom Individuum auf die Gemeinde feststellen. Menno fügt im Jahr 1556 in den ursprünglichen Text unter anderem eine bezeichnende Gegenüberstellung ein: jeder, der die heilige Schrift kenne, wisse, daß „die heilige christliche Kirche eine Versammlung

der Gerechten“ sei im Gegensatz zu den Nicht-Wiedergeborenen mit ihrer „Versammlung und Kirche der Ungerechten“. Aber abgesehen davon richtet sich Menno auch in der späten Fassung seiner Schrift an den einzelnen, den er zur Buße ruft und ermahnt: „Wacht doch über eure arme Seele . . .“. Denn vor Gott kann nur bestehen eine neue Kreatur, ein tätiger Glaube und das Halten der Gebote. Hier und in den die „Wiedergeburt“ beschließenden imperativischen Äußerungen fehlt jeder ausdrückliche Aufruf, sich zu der Gemeinde der Gottesfürchtigen zu halten und in ihr und mit den anderen Wiedergeborenen zusammen das Heil zu suchen.

Auch eine Analyse des frühen Fundamentbuches bestätigt diese Beobachtungen. Kühler sagt mit Recht, der Hauptteil dieser Schrift sei der Heiligung des Individuums gewidmet. Auch in Kapiteln, in denen das Gemeinschaftliche stärker im Vordergrund steht, wie z. B. in dem Abschnitt über das Abendmahl, fallen Sätze auf, in denen ganz ausschließlich der einzelne, seine hungrige Seele und sein durstiges Gewissen, angesprochen werden. Selbst im letzten Abschnitt „an die Braut Jesu Christi“ wendet sich Menno zwar mit den Worten von Lk. 12, 32 an die Gemeinde, aber schon drei Sätze später ermuntert er den einzelnen Mitbruder: „Gott ist dein Führer, der dir wird helfen aus aller deiner Not . . . Streite ritterlich als ein frommer Ritter“. Und etwas weiter unten: „Übergebe dich ganz mit Leib und Seele in die Hände deines Herren, der dich erwählt hat . . .“. In der Überarbeitung von ca. 1556 erweitert er diese Stelle beträchtlich. Dabei formt er den ersten der eben erwähnten Sätze um und spricht nun die Gemeinde an. Den zweiten Satz läßt er ganz weg. Man erkennt also deutlich, wie sich in jener späten Zeit der Schwerpunkt seines Nachdenkens verlagert, obgleich das keineswegs einer gänzlichen Aufgabe seines früheren Ansatzes gleichkommt. Die Gemeinde und ihre Stellung gegenüber der Welt tritt jedoch später viel stärker in den Vordergrund. Der Frage, wie sie rein zu erhalten sei von verderblichen äußeren Einflüssen, wird unverhältnismäßig große Bedeutung beigemessen. Die Antwort darauf führt innerhalb der Bruderschaft schon sehr bald zu äußerst scharfen Auseinandersetzungen. Von daher ist zu verstehen, weshalb im überarbeiteten Fundamentbuch der individuelle Zuspruch an dieser Stelle unterbleibt und stattdessen die Gemeinde zur Einigkeit und zum Frieden ermahnt wird: „Ihr seid doch alle ein einiger Tempel, Haus, Stadt, Berg, Leib und Gemeinde in Christo Jesu“.

Bereits in seinen ersten Schriften rief Menno nicht nur zur Buße und zur Bekehrung auf, sondern hatte offenbar Grund zur Skepsis gegenüber manchen, die sich selbst zu den Wiedergeborenen zählten. Schon die frühe

Fassung der „Meditation“ enthielt deshalb die Forderung nach einer schriftgemäßen „Abschneidung“ solcher Brüder, die vom rechten Glauben wieder abgefallen waren. Auch das Fundamentbuch von 1539/40 weist im sechsten und letzten Abschnitt seiner Darstellung der christlichen Lehre ganz kurz auf die Notwendigkeit einer „Meidung Babels“ hin. Aber das alles blieben bezeichnenderweise zunächst nur Andeutungen. Erst etwa fünf Jahre nach seiner Ordination zum Ältesten schrieb Menno — vermutlich an eine bestimmte Gemeinde — eine erste, kleine Schrift über den Bann. Seit der geheimgehaltenen Disputation mit den Joristen in Lübeck (1546) rückte die Diskussion über die rechte Handhabung des Bannes dann immer mehr ins Zentrum. Durchaus folgerichtig siegte damit das Prinzip der Reinheit der Gemeinde über die Entscheidungen, die der einzelne in Glaubensfragen traf. Menno fügte sich dieser Entwicklung nur widerwillig. Denn er hatte seinen Dienst unter anderen Voraussetzungen begonnen. Ihm war es darauf angekommen, daß der einzelne durch die Wiedergeburt den Weg zum Heil fand und sich dann freiwillig dazu entschied, in der kleinen Schar der Gottesfürchtigen Christus nachzufolgen. Später aber beschlossen mehr und mehr die Ältesten oder die Gemeinde darüber, welche Wiedergeborenen zu ihr gehören und welche Gemeindeglieder von ihr ausgeschlossen werden sollten. Auch in seinen späten Schriften riet Menno jedoch wiederholt davon ab, mit Bann- und Meidungsurteilen so zu verfahren, daß einem durch die Schrift geschärften Gewissen die ihm zustehende Entscheidungsfreiheit genommen werde.

Wir fragen: Was könnte dazu beigetragen haben, daß bei Menno zunächst das persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott so sehr im Vordergrund stand, und daß auch in den Jahren nach 1546 eine starke Spannung spürbar wurde zwischen der gewissensgebundenen Frömmigkeit des einzelnen und der von den Ältesten eingeführten Gemeindedisziplin.

Sicher haben Menno die zehn Jahre (1526—36) geformt, in denen er als Zweifler in seiner Kirche lebte und sich in wachsendem Maße von ihr betrogen fühlte. Auch das abschreckende Beispiel einer sich selbst und ihre heilsgeschichtliche Mission absolut setzenden Gemeinde (Münster) mag ihn bestimmt haben. Nach seiner Taufe ließ ihn die erste Zeit der beständigen Flucht vor dem Zugriff der Inquisitoren einsam bleiben. Dann aber war es wohl auch die Lektüre der *Chronica Sebastian Francks* und der nicht zu unterschätzende Einfluß seines eigenen Ordinator's Obbe Philips, die ihn prägten. Obbe betrachtete es im Rückblick als einen Abfall vom rechten Christentum, daß er sich hatte dazu hinreißen lassen, eine Gemeinde, Versammlung und Sendung, ein Amt und eine Ordnung einzuführen. Er fand

in den Jahren nach 1540 wieder zu seiner früheren Hochschätzung der Vorväter und Patriarchen zurück, von denen „jeder seinen Gott von Herzen suchte, ihm diene und anhing ohne Prediger, Lehrer oder irgend eine äußerliche Versammlung ...“

Krahns Formel von der ekklesiozentrischen Theologie Menno scheint mir die letzten zehn Jahre im Leben des Ältesten und die Tendenz seiner Schriften, die in jener Zeit entstanden, zu verabsolutieren. In den Jahren 1536—46 überwiegt bei Menno eindeutig das Bemühen, den einzelnen Menschen aus seinem Scheinchristentum zum Gehorsam des Glaubens zu rufen. Die Wenigen, die diesen schmalen Weg gingen, sich nach apostolischem Vorbild zum Mahl zusammenfanden und einander mit dem, was sie besaßen, zu dienen bereit waren, verstanden das als einen Ausdruck ihres Glaubensgehorsams. Es entbehrte zunächst jeglicher ekklesiologisch begründeten Programmatik.

2. Das Abendmahl

Seit der Zeit, in der Wessel Gansfort das geistliche Kommunizieren für wichtiger erklärte als das sakramentliche und unter ersterem eine einfache geistliche Lebensführung verstand, waren in den Niederlanden viele beim Nachdenken über die Eucharistie immer stärker vom Dogma der Transsubstantiation abgerückt. Neben jenen, die sich in ihrer eucharistischen Frömmigkeit am Wunder der Wandlung erbauten, wuchs die Zahl derer, für die das Wesentliche der Eucharistie im Bedenken und Betrachten des Leidens Christi und in der gewissenserforschenden Frage nach der eigenen Leidensbereitschaft lag. Innerhalb der reformatorischen Bewegung sprach Zwingli im 18. Artikel seiner Schlußreden (1523) davon, das Nachtmahl sei ein Wiedergedächtnis und eine innige Danksagung für Gottes Wohltat, die der Mensch nicht genug rühmen und preisen könne. Hatte Zwingli durch den Hoen'schen Brief einen entscheidenden Impuls aus den Niederlanden bekommen, so reichte sein Einfluß durch Theologen wie Hoffman und Franck wieder dorthin zurück.

Im Fundamentbuch führt Menno Simons aus, das Abendmahl diene als Gedenkzeichen für zweierlei: es gemahne an Christi Gunst und Barmherzigkeit und an die Einigkeit und Liebe der Gemeinde Gottes untereinander (manck den gemeynte Gods); das Abendmahl sei also zunächst „recordatio domini passionis“ (Erinnerung an das Leiden des Herrn) und sodann „incitamentum dilectionis“ (Anreiz zur Liebe). Wie keine andere gottesdienstliche Handlung versteht er das Herrenmahl als eine Feier, in der die

Wiedergeborenen zusammen- und die Nicht-Wiedergeborenen ausgeschlossen werden. Was er früher als einen Erweis göttlicher Heiligkeit verehrt hatte, versteht er jetzt als ein Mittel zu menschlicher Heiligung. Er kann das Abendmahl erwähnen als eine unter vielen Bewährungsmöglichkeiten wiedergeborenen Lebens. Nicht Christus, sondern die christliche Gemeinde wird somit zum handelnden Subjekt der Abendmahlsfeier.

Auf wessen Einfluß ist es zurückzuführen, wenn Menno das Abendmahl figürlich versteht? Er selbst gibt uns nicht genügend Auskunft darüber. Mit der heiligen Schrift und mit vielen Kirchenvätern — er nennt u. a. Augustin, Tertullian und Euseb — halte er das Abendmahl „für ein figürliches oder sakramentliches Zeichen“. Mehr erfahren wir nicht. Wie so häufig nennt er zwei Namen von Lehrern der Alten Kirche, aber nicht von Zeitgenossen, deren Anschauungen die seinen prägten. Es liegt jedoch nahe, an Melchior Hoffman zu denken. Denn dieser verstand Brot und Wein „figürlich, bedeutlich, sakramentlich“. Auch für Menno konnte weder die Taufe noch das Abendmahl ein *Mittel* sein, durch das Gott den Menschen seine Gnade schenkt. Hier gilt das *solo sanguine Christi*. Der Glaube darf sich nicht an äußere, sichtbare Zeichen klammern, sondern allein an den Versöhnung und Vergebung erwirkenden Kreuzestod Christi. In offenkundiger Polemik gegen die Verkündigung lutherischer Predikanten betont Menno: Die Gottesfürchtigen brechen das Brot zum Zeichen, daß sie kein anderes Gnadenmittel und keine andere Sündenvergebung kennen als allein das unschuldige Fleisch und Blut Christi, das er am Kreuz opferte. Alle aber, die den Sakramenten heilsvermittelnden Charakter zuschreiben, treiben Baals-Dienst und stehlen Gott die Ehre.

Ausführlich setzt sich Menno mit der Transsubstantiationslehre auseinander. Auch hier droht die Herrlichkeit Christi in einen Abgott verwandelt zu werden. Denn alle, die glauben, das Brot sei wahrhaftig das Fleisch Christi, beten „ein bißchen Brot“ als den Sohn Gottes an. Als Argumente gegen diese Lehre verweist Menno auf die leibliche Himmelfahrt Christi und auf Joh. 6, 63. „Das Essen des leiblichen Fleisches“ Christi ist also weder möglich noch nutzbringend. Außerdem gilt: Gleiches muß von Gleichem gegessen werden. Das sichtbare Fleisch wird mit sichtbarer Speise (Brot und Wein), der unsichtbare Geist wird mit unsichtbarer Speise (Christus) genährt. Das Brot bleibt somit Brot, ein Zeichen, das Christus seinen Jüngern hinterlassen hat. Der äußerliche Gebrauch dieses Zeichens, das bloße Essen, wird zum heuchlerischen Werk, wenn nicht das inwendige Essen hinzukommt, das durch den Glauben an den Erlösertod Christi im Geist geschieht. Denn nur so wird der Mensch der unsichtbaren Abbildungen

gewahr, auf die die äußerlichen Zeichen hinweisen; nur so lernt er, auf das verborgene Wesen der Zeichen zu achten. Im überarbeiteten Fundamentbuch schreibt Menno, das Nachtmahl erinnere an das einmalige Sühnopfer Christi und sei ein Abbild des christlichen Friedens, der Einigkeit, der brüderlichen Liebe und des frommen, unsträflichen Lebens. Gegenüber der Erstausgabe des Büchleins liegt damit der Akzent stärker auf dem, was Menno früher als „incitamentum“ bezeichnet hatte: Der einzelne und die Gemeinde sollen sich beim Abendmahl fragen, ob sie es so halten, daß sie damit dem gerecht werden, was die Elemente abbilden, an was sie „gemahnen“ wollen.

Dies ist nun zweifellos das Spezificum der Abendmahlslehre, wie sie Menno vorträgt: Er fordert nur das eine, „daß war also rechte Gebraucher laut dem Befehl des Herren mögen erfunden werden“. Daher das außerordentlich starke Abheben auf die Selbstprüfung dessen, der das Abendmahl empfängt bzw. austellt. Schon im frühen Fundamentbuch zitiert Menno, wo er vom Abendmahl handelt, viermal die paulinische Aufforderung, sich selbst zu prüfen (1. Kor. 11, 28). Nichts rechtfertigt nach Menno's Meinung den törichten Wortstreit, den die Gelehrten über die Einsetzungsworte und über die Substanz von Brot und Wein führen. „Das Wichtigste in dieser Angelegenheit“ muß es bleiben, nach der Würdigkeit des Menschen zu fragen, also herauszustellen, „welchem Volk es zusteht und vererbt worden ist“. Melchior Hoffman war darin vorausgegangen.

Nicht zufällig handelt Menno in seinen Ausführungen über das Abendmahl im Fundamentbuch als Erstes von der Zulassung: Wer die Geisttaufe empfangen hat, der ist „zugelassen“. In einem Mittelteil folgt nach der paulinischen Aufforderung zur Selbstprüfung ein ausführlicher Katalog von Qualifikationen, die der aufweisen muß, der am Abendmahl teilnehmen will. In einem abschließenden Appell fordert Menno dann dazu auf, Menschen, deren unbußfertiger Lebenswandel sichtbar und bekannt sei, nicht zum Abendmahl zuzulassen. „Denn sie müssen durch den Bann des göttlichen Wortes abgeschnitten werden !...“. Brot und Wein seien nämlich eingesetzt zum Gedächtnis des Todes Christi und zur Erweckung und Reinhaltung der Gemeinde.

Die Aufforderung zur Selbstprüfung wird also ergänzt durch die Bannandrohung für jeden, der nicht mit dem gebotenen Ernst dem im Abendmahl Abgebildeten gleichförmig werden will und der damit in der Gefahr steht, sich selbst zum Gericht zu essen. Menno beläßt es nicht bei dieser, allgemein gehaltenen Warnung. Ohne Namensnennung spielt er auf diejenigen an, die sich einer solchen Selbstprüfung seiner Meinung nach nicht

unterziehen. Ziemlich eindeutig wendet er sich der Reihe nach an die Angehörigen der römisch-katholischen Kirche, dann an die noch münsterisch Gesinnten, sodann an die Joristen, an Obbe und seine Freunde und schließlich an die evangelischen Prediger. In der Überarbeitung verliert diese Stelle ihre knappe Prägnanz. Ein abschließender Zusatz faßt aber trefflich zusammen, worauf Menno wert legt: „Dies ist die Hauptsumme, daß alle diejenigen, die sich mit den Jüngern und Gästen Christi an des Herren Tafel setzen wollen..., die müssen im Glauben heilsam und im Wandel und Leben unsträflich sein ...“.

Zu den Anforderungen, die dabei im einzelnen genannt werden, gehört immer wieder die Bereitschaft, den notleidenden Brüdern und Schwestern mit Hab und Gut zu helfen.

3. *Bruderschaft der Tat*

Wer im Abendmahl an die barmherzige Liebe Gottes denkt, bei dem wird damit die Liebe zu seinem Nächsten wachgerufen. Die Frage nach dem tätigen Glauben muß gerade bei der Darlegung der Abendmahlslehre besonders dringlich gestellt werden. Dabei geht es Menno hauptsächlich um einen tatkräftigen Einsatz für die heimatlos gewordenen und auf Hilfe angewiesenen Glaubensbrüder. Diesen der Inquisition mit dem nackten Leben entkommenen Menschen soll Haus und Hof der Gottesfürchtigen offenstehen. Denn sie brauchen die leiblichen und geistlichen Gaben (in dieser Reihenfolge!) ihrer noch ungefährdeten Brüder. Wo die Not es verlangt, mag es sogar geboten sein, nicht nur die eigene Habe mit den Verfolgten zu teilen, sondern auch das Leben für sie einzusetzen. Doch soll das „evangelischer Weise“ geschehen, d. h. nach dem Vorbild Christi gewaltlos und in geduldigem Leiden.

Wie weit zur Zeit Mennos die Betreuung seiner in Not geratenen Glaubensgenossen bereits organisiert werden konnte, ist schwer zu sagen. Er selbst schreibt nicht ohne Stolz, seit 17 Jahren, d. h. wohl seit etwa 1535, sei es gelungen, alle Brüder und auch die Kinder hingerichteter Eltern vor dem Betteln zu bewahren. In vielen Fällen linderte sicher spontane Hilfsbereitschaft die Not. Doch wird man annehmen dürfen, daß in Orten oder in Gegenden, in denen viele Menschen heimlich zur Bruderschaft gehörten, allmählich eine geregelte Armenfürsorge aufgebaut wurde. Die biblische Begründung dafür fand man in Apg. 6. So überrascht es nicht, daß Menno zweimal Diakone erwähnt. An beiden Stellen nennt er sie zusammen mit Taufe, Abendmahl und Bann, versteht das Diakonat demnach offensichtlich als eine von Christus eingesetzte und von den Aposteln praktizierte

„christliche Ordnung“. Wo diese Anordnungen Christi nicht befolgt werden, wird der Anspruch, christliche Gemeinde zu sein, fragwürdig. — Menno hält den Priestern und Pastoren immer aufs neue vor: „Wo ist das Significatum eures Abendmahls, das ihr austeilt?“ Warum gelingt es den sogenannten christlichen Gemeinden nicht, mit dem Elend und der Armut in ihren Straßen fertig zu werden? Diese Hilfslosigkeit dem sozialen Problem gegenüber führt Menno auf die Verkündigung eines bequemen Evangeliums und auf das fruchtlose Brotbrechen zurück. Als Faber auf ähnliche Anschuldigungen erwidert, die kleine evangelische Gemeinde zu Emden unterhalte mit ihren Almosen immerhin einige hundert Arme, entgegnet Menno, das sei doch nur ein Bruchteil dessen, was diese Gemeinde aus der Fülle ihres Reichtums geben könne.

In solcher unguten Atmosphäre gegenseitiger Anschuldigungen entstand das Gerücht, Menno und seine Anhänger praktizierten die Gütergemeinschaft. Da auch Verdächtigungen des Aufruhrs und der Vielweiberei hinzukamen, handelte es sich dabei unzweideutig um den Versuch, vor der Bruderschaft dadurch zu warnen, daß man die Erinnerung an die Ereignisse in Münster heraufbeschwor. Menno entgegnete auf die Anschuldigung, er habe die Gütergemeinschaft nie gelehrt oder praktiziert und fügt hinzu: Zwar habe die erste, apostolische Kirche die Güter zusammengelegt, man sei aber noch in jener ersten Zeit von dieser Praxis abgekommen — „vielleicht nicht ohne Ursache“. Der Älteste wird aber nicht müde, die Gemeinde der Gottesfürchtigen zur tätigen Nächstenliebe aufzurufen. Denn solches Tun ist „das einzige Zeichen, an dem man einen rechten Christen erkennen wird“. Das Wort „Handreichung“ kehrt in diesem Zusammenhang häufig wieder. Wahrscheinlich wurde es zu einem terminus technicus für die freiwillige Hilfe des einzelnen in der Bruderschaft. Zu einer solchen brüderlichen Hilfeleistung ermunterte Simons z. B. in einem Brief an die Brüder in Amsterdam und der weiteren Umgebung, in dem er sie bat, einander auch während der gefährlichen Pestzeit zu besuchen.

Von Menno kaum hervorgehoben, aber dennoch erwähnenswert, ist der Brauch der Fußwaschung. Sein Mitältester, Dirk Philips, verstand sie als eine der Gemeinde Gottes gebotene Ordnung und hob dabei den Gedanken der reinen Gemeinde hervor. Menno erwähnt die Fußwaschung nur zweimal. Er versteht sie vornehmlich als eine Demutsübung nach dem Vorbild Christi, freilich zugleich als einen wohlthuenden Dienst an den von langen Märschen erschöpften Brüdern. Glaubensgenossen, die wegen Verfolgung oder im Dienst der Gemeinden viel unterwegs sein mußten, durften in der Bruderschaft mit gastlicher Aufnahme rechnen. Offenbar bestand aber für

Menno Anlaß dazu, vor einem Ausnützen dieser Gastlichkeit zu warnen. Tatkräftige Hilfe war schließlich auch nötig, um die Ältesten zu unterstützen, sofern sie nicht selbst Zeit fanden, für ihren Unterhalt zu sorgen. Denn ein festes Gehalt hatten sie anfänglich nicht.

Menno findet in seinem ersten Schreiben an a Lasco bittere Worte gegen den geldgierigen, nach Pfründen schielenden und hohe Pensionen einheimsenden Klerus seiner Zeit. Die „eygen renten der Predicanten“ hält er für verhängnisvoll und meint, mit ihrer Einführung sei eine verderbliche Pestilenz in die Kirche Christi eingebrochen. Ja er möchte sich lieber verbrennen oder in vier Stücke reißen lassen als für sein Lehren solche Summen einzustreichen. Denn die rechten Lehrer vertrauen ganz darauf, daß Gott für sie sorgt. Sofern es möglich ist, ernähren sie sich von ihrer Hände Arbeit, „auf daß sie das freie Wort Gottes, das ihnen umsonst gegeben ist, nicht verkaufen“. Deshalb ruft Menno die Kleriker dazu auf, Äcker zu mieten, Kühe zu melken oder ein Handwerk zu betreiben. Nach seiner Meinung schließt das nicht aus, daß zum Glauben gekommene Brüder ihren Prediger unterstützen oder sogar für dessen gesamten Lebensunterhalt aufkommen. Das Beispiel der Leviten oder das Wort des Apostels (1. Kor. 9, 9) legitimieren auch einen solchen Weg.

Drei Jahre vor seinem Tod schildert Menno in einem Brief an seinen Schwager seine schwierige finanzielle Situation und bittet um Verständnis dafür, um sechzig Taler jährlich ersucht zu haben; das entsprach also etwa seinem Gehalt in den ersten Jahren nach seiner Priesterweihe. Dem durch rastloses Reisen im Dienst der Gottesfürchtigen müde gewordenen Ältesten fehlt es offenbar an einer Unterstützung aus den Gemeinden, die ihn von den Sorgen für den täglichen Lebensunterhalt befreit. Sonst würde er nicht schreiben, er könne sich ohne einen bald übersandten Geldbetrag in der bevorstehenden Schlachtzeit kaum etwas kaufen. Der letzte Satz läßt erkennen, wie schwer es ihm fällt, sich mit dieser Bitte an seine Brüder zu wenden: „Ach, meine Brüder, haltet es mir zum besten, denn Not dringt mich“. Sein Verbleib auf dem Gut Fresenburg mochte ihn vor Verfolgung bewahren — der Sorge für den nächsten Tag war er anscheinend bis zu seinem Tod am 31. Januar 1561 nicht enthoben.

4. Gemeindeleitung

Es handelt sich hier um ein Thema, das in der mennonitischen Forschung sehr umstritten ist. Das verwundert nicht, denn die Quellen geben dazu

relativ wenig her, und so werden manche Beiträge nicht zuletzt von dem Bild bestimmt, das der Historiker sich von den ersten Anfängen entwirft. — Hier soll, soweit ich sehe zum erstenmal, das Quellenmaterial bei Menno in einiger Ausführlichkeit besprochen werden. Krahn widmete der Fragestellung in seiner Menno-Biographie zwar einige Seiten, vermochte ihr aber im Rahmen seiner Arbeit, wie er selbst sagt, nicht weiter nachzugehen.

a) Auftrag und Sendung

Für die einzelnen Leitungsaufgaben innerhalb der Gemeinde der Gottesfürchtigen scheinen sich zur Zeit Simons' noch keine gültigen und abgrenzenden Bezeichnungen durchgesetzt zu haben. Das liegt daran, daß erst allmählich und unter dem Druck eines größer werdenden Verantwortungsbereiches eine Funktionsteilung unumgänglich wird. Deshalb ist auch die Terminologie noch nicht festgelegt. Im Fundamentbuch fragt Menno nach der Eignung, die „ein rechter Apostel, Bischof, Lehrer oder Hirt“ haben solle. „Wir und unsere Vorsteher“ — so redet er 1552 von sich und seinen Mitarbeitern. Und sechs Jahre später erwähnt er in ein und derselben Schrift die Versammlung der „Ältesten und Diener der Gemeinden“ als das ausschlaggebende Gremium, spricht aber andererseits von „Ältesten, Lehrern, Dienern und Vorsteher“. Auch an die bereits erwähnten Diakone sei noch einmal erinnert. Die Hauptfunktionen der Ältesten bestehen darin, zu lehren, zu taufen, das Abendmahl auszuteilen, falsche Brüder aus der Gemeinde zu verbannen und neue Älteste hinzuzuwählen. Als Ziel allen Dienstes gilt für die Ältesten nach Menno's Worten, nichts anderes suchen zu wollen als die Ehre und den Preis Gottes und die gründliche Bekehrung, Besserung und ewige Seligkeit derer, die ihnen von Gott und der Gemeinde anvertraut sind.

Es stellt sich nun die schwierige Frage, wie Menno sich die Berufung der Ältesten dachte. Im frühen Fundamentbuch spricht er davon, daß die „Sendung oder Berufung“ an den ergehe, der — „gedrängt durch den heiligen Geist, gerufen von einer christlichen Gemeinde“ — das Haus Gottes recht regiere. Es ist aber fraglich, ob Menno hier bereits an zwei getrennte Akte der Berufung (durch Gott bzw. durch die Gemeinde) denkt, wie Meihuizen das annimmt. Im Vordergrund steht Gottes berufendes Handeln, wie Menno das am Beispiel der Propheten und Apostel zeigt. So vermerkt er denn auch am Rande: „*veri concionatores mittuntur a Deo*“ (Die wahren Prediger werden von Gott gesandt). Es legt sich nahe, an den Einfluß zu denken, den Sebastian Franck auf Menno ausübte. In seiner

Chronica schreibt er: „Es ligt alles am beruff, des ein yeder gwiß sein muß, daß er in der kirchen sey / vnd ihn *Gott* diß befolhen hab ...“. Auch Menno's Mitältester Adam Pastor betont, die rechten Prediger seien von Gott gesandt und nicht von der Obrigkeit, aber auch nicht von der Gemeinde.

In der Schrift an a Lasco aus dem Jahr 1544 unterscheidet Menno dann schon deutlich zwischen der Berufung durch Gott selbst, die den Propheten und Aposteln zuteil wurde, und der Berufung durch eine unsträfliche Gemeinde „durch Losen und Wählen wie Matthias, Act 1, 25“. Die gleiche Differenzierung findet Menno bei Faber und nimmt sie zustimmend auf. Als er Zeit findet zur Überarbeitung des Fundamentbuches, ändert er die oben angeführte Stelle, wo auf der Bemerkung über die Berufung durch die Gemeinde kein besonderes Gewicht lag. Er spricht jetzt ausdrücklich von zwei verschiedenen Sendungen, nämlich „vom Herrn selbst oder von einer unsträflichen, gläubigen und christlichen Gemeinde“.

Wie aber muß man sich die Berufung und Sendung durch die Gemeinde vorstellen? Von seiner eigenen Berufung im Jahr 1537 berichtet Menno, es seien 6—8 Personen zu ihm gekommen — „im Auftrag der Gottesfürchtigen“. Es scheint keine andere, plausible Deutungsmöglichkeit zu geben als die, daß es sich bei den Männern um einen Kreis von Verantwortlichen aus der weit verstreuten und im Incognito lebenden Gemeinde handelte. Wenn Obbe nach eigenen Aussagen Menno „auf Begehren der Brüder“ ordiniert, dann beruft er sich damit auf eben diesen kleinen Kreis.

Aus zwei Briefen, die Menno im letzten Jahrzehnt seines Lebens schrieb, läßt sich entnehmen, daß er trotz seines hohen Ansehens in der Gemeinde an zwei Ältestenwahlen nicht beteiligt war. Das zeigt die Möglichkeit an, daß sich das Ältestenkollegium zu einer Oligarchie formieren konnte, die sich selbständig durch Zuwahl ergänzte, ohne Anwesenheit aller Ältesten beschlußfähig war und sich nicht unbedingt an die Willensbildung in den Gemeinden zu halten brauchte. (Zahlreiche Gemeinden dürften es abgelehnt haben, daß Menno von Ältestenberufungen erst später unterrichtet wurde.)

b) Die Diskussion um den Einfluß der Ältesten

Vos legte 1920 eine kleine Studie über die Ältestenwahl in der Zeit von 1537 bis 1565 vor und kam dabei zu dem Ergebnis, daß diese bis 1565 ausschließlich vom Konvent der Ältesten vorgenommen wurde, die Ältesten also alles, die Gemeindeglieder aber praktisch nichts zu sagen hatten. Kühler war mit dieser Sicht nicht einverstanden. Zwar sprach er von der

Möglichkeit des Machtmißbrauches der Ältesten und verglich deren Einfluß sogar mit der Machtfülle von Königen. Doch war das in seinen Augen bereits eine Deformation dessen, was ursprünglich gegolten hatte. Anfänglich besaß nach seiner Meinung jedes Gemeindeglied das Recht, bei der Wahl der Ältesten seine Stimme abzugeben. Kühler hielt es für sicher, daß „allein die Gemeinde“ zur Wahl der Ältesten berechtigt war — das entsprach nach seiner Meinung dem demokratischen Grundsatz (democratisch beginsel) der noch jungen Bruderschaft.

Krahn versucht die Schärfe der Vos'schen Analyse abzumildern und zugleich Kühlers Sicht einer anfänglich demokratisch verfaßten Gemeinde richtigzustellen. Nach seiner Überzeugung blieben die Täufergemeinden in der beginnenden Verfolgung nicht zuletzt darum bestehen, „weil einzelne tatkräftige Älteste in engstem Kontakt mit den Gemeinden die Leitung übernahmen“. — Aber wie kann ein, wenn auch nur geringer, Einfluß der Gemeinden auf den Weg der Bruderschaft nachgewiesen werden? Natürlich wird man den engen Kontakt der Ältesten zu den Gemeinden keineswegs zu bezweifeln brauchen. Es stellt sich nur die Frage, ob das im Blick auf die Leitungsfunktion und den Führungsstil der Ältesten ein autokratisches Verhalten zu verhindern vermochte. Krahn scheint das anzunehmen. Denn in einem späteren Beitrag greift er sogar selbst, wie vor ihm Kühler, das Wort „demokratisch“ auf. In einem Aufsatz über das Ältestenamt in der mennonitischen Gemeinde schreibt er: „In principle and also in *practice*, when compared with the state churches, the Anabaptist congregations were democratic“. Krahn bringt jedoch keine Belege dafür, daß in der von Vos angesprochenen Zeit mennonitische Gemeinden tatsächlich ihre Ältesten wählten, an deren Leitung in einer geregelten Weise teilhatten oder deren Verhalten in einer geordneten Form zurechtweisen konnten.

Nimmt man das Ordinationsjahr Menno zum Ausgangspunkt, dann wird man sagen müssen, daß in den ersten zwei Jahrzehnten der Geschichte mennonitischer Gemeinden ähnliche Bestimmungen fehlten, wie sie in Schleithelm schon 1527 festgelegt worden waren. In der „ältesten Kirchenzuchtordnung der Anabaptisten“ heißt es im Abschnitt V über den, dem die Leitung zukommt: „Er (der Hirte) soll aber von der Gemeinde, welche ihn erwählt hat, unterhalten werden . . . Wenn aber ein Hirte etwas tun sollte, was der Zurechtweisung bedarf, soll mit ihm nur vor zwei oder drei Zeugen gehandelt werden . . .“

Als im Jahr 1554 sieben Älteste in Wismar zusammenkamen und eine Reihe von Bestimmungen beschlossen, sollte im neunten und letzten Artikel, der zur Abwehr einer allmählich einreißenden Unsitte formuliert wurde,

auch der Gemeinde wenigstens prinzipiell ein Wahlrecht eingeräumt werden. Artikel 9 lautet, es dürfe niemand lehrend oder vermahrend in den Gemeinden umherziehen, er sei denn von der Gemeinde *oder* den Ältesten dazu gesandt und ordiniert. De facto änderte sich dadurch aber nichts. Leenaert Bouwens, der höchstwahrscheinlich an dem Wismarer Konvent teilnahm, ist das beste Beispiel für einen Ältesten, der auch in dem Jahrzehnt nach der Abfassung jener Artikel in keiner Weise geneigt war, seine persönlichen Pläne, seine autokratische Arbeitsweise und seine einflußreiche Stellung durch eine allmähliche Entwicklung gemeindlicher Rechte beschränken zu lassen. Durch den Wismarer Beschluß über die Ordination veränderte sich die Lage der Gemeinden nicht zum Besseren. Darum veranlassen die Artikel von Wismar einen Historiker wie Meihuizen zu der Bemerkung, eines sei nach 1554 zu erwarten gewesen, daß nämlich bei gelegener Zeit das Ältestenkollegium seine Macht über die Gemeinde ausüben werde. Die Tatsache eines solchen Einflusses mag nach 1554 besonders sichtbar geworden sein. Man wird aber schon seit Bestehen der Bruderschaft damit rechnen müssen.

c) Gründe für das Entstehen einer Ältesten-Oligarchie

Wir fragen, ob in den Werken Menno Simons' Anzeichen sichtbar werden, die das Zustandekommen einer Herrschaft der Ältesten über die Gemeinde erklären können. Zunächst muß dabei noch einmal bedacht werden, welche Rolle der Gemeinde bei der Ältestenwahl zukam, und welches biblische Vorbild dabei maßgeblich gewesen sein könnte. Im frühen Fundamentbuch nennt Menno vier alttestamentliche und zwei neutestamentliche Gestalten, die ihren Auftrag *unmittelbar* von Gott empfangen. Zwischen der Erwähnung und der Berufung des Petrus und Paulus heißt es jedoch: „Matthias wurde *durch das feurige Gebet und Losen der Gemeinde* Jesu Christi zum Apostel gewählt.“ Das erinnert an Mennos Bericht von seiner eigenen Berufung. Allerdings war es dabei nicht die Gemeinde, die durch Fürbitte und Losentscheid beteiligt war, sondern 6 bis 8 Brüder. Menno bat sie, mit ihm eine Zeitlang ernstlich um eine klare Entscheidung zu beten. Im „Ausgang“ fügt er sogleich hinzu, er sei also kein Münsterischer, sondern „von so einem Volk berufen“, das bußfertig lebe und in Gottesfurcht auch Leiden auf sich nehme.

Als biblische Legitimation für die Art der Ältestenwahl galt also die lukianische Darstellung der Zuwahl des Matthias, Acta 1, wobei diese Stelle so interpretiert wurde, daß man die ausführende Aktivität bei der Wahl —

wie oben schon beobachtet — in die Hände des bereits bestehenden Apostelkollegiums gelegt sah. Die spätere Überarbeitung der eben zitierten Stelle aus dem Fundamentbuch zeigt, daß der Gemeinde auf Grund des Verständnisses von Acta 1 nur ein sehr begrenzter Anteil an der Ältestenwahl zukam. Menno formuliert jetzt: „Matthias wurde durch *das eifrige Gebet der Gemeinde* und durch das Losen der Apostel zum Apostel an Judas' Stelle erkoren“. Von einer anderen Beteiligung der Gemeinde bei der Wahl ist nirgends die Rede. Das stärkte natürlich die Stellung der Ältesten erheblich. Die Weise, wie Menno von seiner Verantwortung als Ältester sprach, legt nahe, daß er für seine Gemeinde entschied wie ein Vater über seine Kinder oder wie ein Hirt über seine Herde. Er tat das offenbar mit so behutsamer und doch bestimmter Hand, daß ihm die einfachen Menschen großes Vertrauen entgegenbrachten.

Die Bezeichnung „Bischof“ gebrauchte Simons verschiedentlich, um die Aufgaben eines Ältesten zu bezeichnen. Zwar wurde daraus bei ihm kein terminus technicus. Aber diese Amtsbezeichnung legte gewisse Assoziationen nahe, die nicht unbedingt zur Entwicklung gemeindlicher Selbständigkeit beitrugen. Im Wechsel mit den Worten „dienen“ und „lehren“ konnte Menno durchaus davon sprechen, der Älteste müsse das Volk Gottes mit des Herrn Rute „regieren“. Ohne Zweifel gab Simons durch sein Leben und seine Schriften dem Ältestenamt eine Prägung patriarchalischer Art. Es konnte aber nicht ausbleiben, daß andere zu diesem Dienst Berufene das Maß ihrer vorgegebenen Freiheit mißbrauchten und die Gemeinden damit entmündigten. Eine solche Gefahr kündigte sich während der letzten Lebensjahre Mennos an. Er sah sie, besaß aber nicht mehr die Kraft, sie wirkungsvoll abzuwenden.

Wenn man nach den Gründen für die oligarchische Struktur in der Leitung der frühen mennonitischen Bruderschaft fragt, wird man einen Aspekt nicht vergessen dürfen: Die notvolle Situation der ständigen Anfeindung und Verfolgung von außen und der gleichfalls drohenden Zersetzung der Gemeinde von innen. Die Furcht vor falschen Brüdern mehr noch als die Furcht vor der Inquisition führte dazu, daß einige Älteste die wichtigsten Funktionen in der Bruderschaft übernahmen. Sie allein hatten das Recht zu taufen und bestimmten damit, wer in die Gemeinde aufgenommen wurde. Sie allein hatten das Recht, das Abendmahl auszuteilen, und konnten damit verhindern, daß Unwürdige daran teilnahmen. Sie allein hatten das Recht, Glieder der Gemeinde zu bannen, und erklärten damit, wer auf Grund seiner Lehre oder seines Lebens nicht mehr zur Gemeinde gehören sollte. Sie allein hatten das Recht, durch Handauflegung zu ordinieren, und

lenkten damit die Geschicke der Bruderschaft in entscheidender Weise. Dieser Mangel an Funktionsteilung wirkte sich verhängnisvoll aus.

d) Gefahren oligarchischer Gemeindeleitung

Gerade die Konzentration der wesentlichsten Aufgaben in der Hand der Ältesten führt zu jenem spürbaren Mangel an Selbständigkeit bei vielen Gemeindegliedern, von der Kühler spricht. Wahrscheinlich rettete die Ältestenherrschaft die Gemeinden vor dem Schicksal völliger Zersplitterung und Auflösung. Sicherlich jedoch verhinderte sie, daß an einer Front der Reformation, an der man glaubte weitergedrungen zu sein als Luther und Zwingli, der Durchbruch nicht gelang zur vollen Verwirklichung des Grundsatzes vom Priestertum aller Gläubigen.

Gewiß gab es die vielen kleinen Versammlungen, in denen sich, wie Menno sagt, vier oder fünf Brüder und Schwestern zusammenfanden, um einander mit dem Wort Gottes zu „vermanen“. Dies waren die kleinsten, verheißungsvollsten Lebenszellen der Bruderschaft. An der *mutua consolatio fratrum* lag dabei alles. Es kam nicht darauf an, daß ein wohlgeordneter Gottesdienst gehalten wurde. Aber dann wuchs die Zahl der Gottesfürchtigen. Menno spricht in der Überarbeitung der eben zitierten Stelle von zehn oder zwanzig Gemeindegliedern, die zusammenkamen. Und nun wurde es spürbarer und sichtbarer als zuvor, daß man auch als solche Gemeinde für die Austeilung der Sakramente oder für die Befolgung der Regel Christi Mt. 18, 15 ff. jeweils auf die Anwesenheit eines Ältesten angewiesen war. Adam Pastor, vermutlich von Menno selbst ordiniert, warnte im Blick auf diese Entwicklung nicht zufällig: „Laßt uns die Gemeinde nicht für so unverständlich achten, daß wir ihr die Urteilsfähigkeit und die Rechte nehmen oder absprechen, die ihr Paulus 1. Kor. 14 gibt.“

Menno spricht ausführlich und unter Bezug auf 1. Petr. 2, 5 ff. vom Priestertum aller Gläubigen. Zwar erwähnt er dabei auch den priesterlichen Dienst für andere, aber der Akzent verlagert sich dann bezeichnenderweise: „Ihr seid heilige Priester, die ihr eure eigenen Leiber alle Tage reinigt, heiligt und freiwillig aufopfert.“

Er konnte mit strafenden, fast verächtlichen Worten über die nach vielen Hunderten zählende Gemeinde Fabers in Emden sprechen, in der weder der Pastor die Gemeindeglieder kenne noch einer des anderen Seligkeit suche. Aber auch in der jungen mennonitischen Bruderschaft war mehr Hierarchisches und weniger Missionarisches wirksam, als Menno sich das (ca. 1554) eingestehen mochte.

Das Bestehen eines Ältestenkonventes, der von keiner Instanz zur Rechenschaft gezogen wurde, ermöglichte es ferner, daß die Ältesten unter bestimmten Vorzeichen auf einen aus ihrer Mitte Druck ausüben konnten. Menno selbst jedenfalls geriet in den letzten Jahren seines Lebens sehr stark unter den bestimmenden Einfluß des Ältestenkollegiums. In der Diskussion um die Bannpraxis wird das besonders deutlich, aber auch in anderen Zusammenhängen. Als er sich z. B. im Jahr 1556 noch einmal grundsätzlich bereit erklärte, an einer von der Obrigkeit ermöglichten, öffentlichen Disputation teilzunehmen, bemerkte er dazu, es solle ihm das von den Gottesfürchtigen, „in deren Hände und Rat ich mich allzeit williglich begeben“, nicht abgeraten oder verwehrt werden. So ganz sicher war er sich dessen freilich nicht. Sonst hätte er nicht — in Klammern, aber unübersehbar — hinzugefügt: „hoffe ich“. Mennos Worte können sich nur auf das Kollegium der Ältesten beziehen, denn den einfachen Gemeindegliedern wäre es kaum möglich gewesen, ihren Ältesten daran zu hindern, eine Disputation zu führen. Im Leitungsgremium hingegen wäre zu jenem Zeitpunkt die Frage höchst umstritten gewesen, wem man die Teilnahme an einer solchen Disputation als Sprecher der Gottesfürchtigen gestatten solle.

Schließlich konnte es kaum anders kommen, als daß sich einzelne Glieder der Bruderschaft oder ganze Gemeinden auf die Seite eines bestimmten Ältesten stellten. Eben weil die wichtigsten Entscheidungen in den Händen weniger lagen, und die große Mehrheit an diesen Entscheidungen nicht beteiligt war, wurden die einzelnen Brüder aus Mangel an eigener, aktiver Beteiligung zu Anhängern bestimmter Ältester. Damit aber konnten Spannungen, die innerhalb des Konventes bestanden, in die Bruderschaft hinausgetragen werden. Das Entstehen von Fronten, Parteien und Abspaltungen war nicht mehr zu verhindern. Menno, der häufig auf die Uneinigkeit der Predikanten in gewissen theologischen Lehrfragen hingewiesen hatte, mußte sich nun gefallen lassen, daß Faber ihm vorwarf, es gebe unter den Gottesfürchtigen Obbisten, Dirkisten, Mennonisten und Anhänger von Adam Pastor. Die behende Antwort, es gebe ja auch zwischen Rom, Wittenberg, Zürich und Genf keinen consensus, konnte kaum verdecken, daß die Gemeinde der Gottesfürchtigen von Unversöhnlichkeiten gezeichnet war, und daß keineswegs alle Gefährdungen ihres Glaubens von außerhalb, von der Welt her, kamen. — Offensichtlich hielt Menno die Erscheinungsformen einer Ältesten-Oligarchie für verhängnisvoll. Denn in einer kleinen Schrift des Jahres 1557, die er an die Ältesten richtete, ermahnte er sie, der Gemeinde Christi gehorsam zu sein und ihr nicht nur Gehorsam abzuverlangen. Und etwa ein Jahr später scheint alles, was er im Nachwort

zu seiner letzten Schrift über den Bann schreibt, von der einen Sorge überschattet zu sein, die Bruderschaft könne an ihrer inneren Uneinigkeit zugrunde gehen. So warnt er vor Parteisucht und Hoffart, vor dem Eigenruhm, vor „twistmakers“ und in einem direkten Wort an seine Mitältesten vor allem vor dem Mißbrauch ihres Amtes: „Ach, Brüder, dient und herrscht nicht ... Empfänger sind wir, nicht Geber ...; merkt: Knechte und nicht Herren. Ach, Brüder, beugt und bückt euch.“

Eyne Restitution

edder Eine wedderstellinge rechter vnde gesundes
Christliker leer/ gelonens vnde leuens vth
Gades genaden durch de gemeynte
Christi tho Munster an den
dach gegauen.

• • •
• • •

Acto: iij Cap:
So doth nu bothe vnde bekeret nuw / dat nuwe sint
de vordelget werden / wannen di rodt der vorquickens
ge kommen wert / van dem angesichte des He
LIG vnde he senden wert / den / de nuw
nu tho vören geprediget ya Jesum
Christum / welker moch den
hemmel ynnemen bes
xp de eyde der
Restituti
on
aller din;
ge / weld Gode
gesproken hefti durch
den munde all siner hilligen
propheten van der werlde anns
Acto: xv.

IN DER STECK.

1534.

In den teenden mænde October gheeyten.

A

Allen

DIE TAUFTE IM TAUERTUM

Anmerkungen zur ersten Gesamtdarstellung

Der Streit um die Taufe wird nicht selten mit historischen Argumenten geführt und entschieden. Das dürfte kein unproblematisches Unterfangen sein. Solange dieser Streit aber noch Impulse aus der konfessionellen Tauftheologie erhält, wird man die theologiegeschichtlichen Stationen nicht ungestraft übergehen dürfen. Eine solche Station ist fraglos der Protest der Täufer gegen die Kindertaufe im 16. Jahrhundert. Mit ihm beginnt die Verunsicherung der Taufpraxis im Protestantismus.

Wer sich allerdings in die Anfänge dieser Entwicklung einarbeiten möchte, wird sowohl von der Taufdiskussion als auch von der Täuferforschung enttäuscht werden. Eine Fülle unausgeglichener Meinungen, Verzerrungen und Unterstellungen bestimmt die Exkurse oder Andeutungen auf der einen Seite. Sie lassen durchweg eine genaue Kenntnis der Quellen vermissen. Und eine vordergründige, eilig zu umfassenderen Themen hinübergleitende Argumentation zeichnet sich auf der anderen Seite ab. Hier fehlt das historische Interesse und dort die theologische Ausdauer.

Das mangelnde Interesse wäre verzeihlich, wenn es nicht die kontrovers-theologische Engführung des Taufproblems wieder einführt und damit die ökumenische Absicht, mit der man das Problem zu lösen versucht, desavouiert. Die mangelnde Ausdauer hat einen sachlichen Grund: Für die Täufer ist die Taufe kein isoliertes Thema, sondern ein Bauelement der Ekklesiologie. Wer sich um Kirchenreform bemüht, muß auch die Form der Taufe bedenken. In den Auseinandersetzungen ist auf diesen Zusammenhang bisher wenig geachtet worden. Andererseits impliziert die Taufe auch Fragen, die über den Rahmen der Ekklesiologie hinausgreifen und für sich geklärt werden müßten.

An diesem Punkt setzt die Untersuchung von *Rollin Stely Armour* ein: *Anabaptist Baptism: A Representative Study*, (Studies in Anabaptist and Mennonite History, Nr. 11), Scottdale 1966, 214 S. Sie ist aus einer Dissertation an der Harvard University hervorgegangen, betreut von George H. Williams ("The Radical Reformation"), und kann als erste Gesamtdarstellung der täuferischen Taufauffassung gelten. Die „American Society of Church History“ hat sie mit dem Brewer-Preis ausgezeichnet.

Inzwischen ist klar genug herausgearbeitet worden, daß nicht nur der „linke Flügel der Reformation“ eine uneinheitliche Bewegung war, sondern in ihm auch das Täuferum. Man darf also nicht voreilig von *dem* Gemeindebegriff der Täufer sprechen, genauso wenig von *der* Tauflehre. Darauf nimmt Armour Rücksicht und untersucht zunächst einzelne Täufer auf ihr Taufverständnis hin: Balthasar Hubmaier, Hans Hut, Melchior Hoffman und Pilgram Marbeck. Abschließend versucht er, einige gemeinsame Grundzüge zusammenzustellen.

Mit dieser Auswahl will Armour unterschiedliche Taufverständnisse einfangen, die gleichzeitig auch möglichst verschiedene Strömungen innerhalb des Täuferums repräsentieren. Außerdem zieht er nur die Männer heran, die zumindest *eine* Taufschrift verfaßt haben. So ist vielleicht zu erklären, warum die Anfänge im Zürcher Täuferkreis, die sich in einer Vielzahl kleiner Quellenstücke niedergeschlagen haben, nur dürftig aufgehell werden und ein Mann einbezogen wird, der nur mit Vorbehalt zu den Täufern gerechnet werden dürfte: Melchior Hoffman¹. Seine Bedeutung für die Ausbreitung des Täuferums soll damit nicht in Zweifel gezogen werden. Aber es wäre doch zu überlegen gewesen, ob seine Tauflehre nicht ebenso indirekt hätte dargestellt werden müssen wie diejenige Thomas Müntzers und Hans Dencks im Zusammenhang mit Hans Hut. Dieses Verfahren hätte sich als Vorarbeit zur Untersuchung der Taufe bei Menno Simons nahegelegt. Auf Menno Simons aber wird verzichtet. Es ist nicht ganz einzusehen, warum in einer Gesamtdarstellung weder Anfang noch Ende einer Entwicklung berücksichtigt worden sind.

1. Wie bereits erwähnt, geht Armour zunächst auf die Schriften Balthasar Hubmaiers ein. Ohne diesen Theologen, der die Täufer mit exegetischen Einsichten und theologischen Argumenten versorgte (S. 56), hätte ihre junge Bewegung nur schwerlich die heftige Polemik Zwinglis überstanden. Hubmaier ist erst allmählich in den täuferischen Standpunkt hineingewachsen. Armour zeichnet diesen Weg nach. Hubmaier kamen vermutlich schon 1520, sicher aber 1523 ernste Zweifel an der Kindertaufpraxis, die er wohl mit Zwingli, vor allem aber mit Oecolampad aus Basel zu teilen schien. Er geriet dann in die Auseinandersetzungen mit den radikalen Reformern in Zürich, die er teils vermittelnd, teils noch auf seiten Zwinglis austragen half, bis er schließlich 1525 eindeutig für die Täufer Partei ergriff, sich von Wilhelm Reublin taufen ließ und die Glaubenstaufe in Waldshut am Oberrhein einführte (S. 19–24). Er kannte also die Zürcher Taufproblematik aus nächster Nähe und konnte zu einem kundigen und herausfordernden Verteidiger der Glaubenstaufe werden. Das um so mehr, als er

den Kindertaufprotest der Täufer von dessen Wurzelboden in der Theologie Zwinglis her aufgenommen hat. Zwinglis Einfluß wirkte am stärksten auf ihn und kann von Armour überzeugend als Interpretament für Hubmaiers Taufverständnis genutzt werden. Die Untersuchung möglicher Einflüsse, die von Luther, Erasmus, den Zwickauer Propheten, Müntzer und Karlstadt ausgegangen sein könnten (S. 24—27), hat dagegen keine neuen Ergebnisse gebracht. Sie ist auch nicht gründlich genug durchgeführt worden. Auf Zwinglis „gemäßigten Spiritualismus“ (S. 30) geht die Trennung von innerer und äußerer Taufe zurück, die zur Grundstruktur des täuferischen Taufverständnisses wird. Gemeinsam mit Zwingli behauptet Hubmaier, daß „die innere Reinigung (der Seele) durch den Heiligen Geist getrennt ist von der äußeren Wassertaufe“ (S. 30 f.). Der wesentliche Akt ist also die Geisttaufe. Beide Reformatoren identifizieren die Geisttaufe mit dem Glauben (S. 31). Armour weist darauf hin, daß an diesem Punkt, dem Verständnis des Glaubens, die gemeinsamen Wege sich dann allerdings schon trennen. Zwingli betone den Gnadenakt, der den Glauben wirkt, während Hubmaier die „spontane innere Hingabe des einzelnen an Christus“ meine (S. 31). Daraus ergeben sich nun verschiedene Konsequenzen für die Form der Taufe: Zwingli versucht, die Kindertaufe und Hubmaier die Erwachsenentaufe zu begründen. Wir gehen dem Gedankengang Hubmaiers nach.

Als Antwort auf das Evangelium wird der Glaube bei Hubmaier — so stellt es Armour dar — zur Voraussetzung der geistlichen Erneuerung durch die Gnade (S. 31). Die Erneuerung aber vollzieht sich, wie oben angedeutet wurde, in der Geisttaufe. So kann man sagen, daß nicht nur die Geisttaufe, sondern bereits der Glaube („a brief moment of personal commitment“, S. 31) dem sichtbaren Akt der Wassertaufe vorausgehen müsse (S. 32). Dieser Gedanke steht hinter der oft wiederholten exegetischen Beobachtung, daß die Reihenfolge Glaube — Taufe einzuhalten, der Glaube also Voraussetzung der Taufe sei. Bei einem Säugling aber könne dieser Glaube nicht vorausgesetzt werden; mit selbstverständlicher Konsequenz folge daraus für Hubmaier die Glaubenstaufe.

Armour bemerkt, daß sich in diese Taufbegründung durch den Glaubensbegriff ein „voluntaristisches Element“ eingeschlichen habe und daß „die Diskussion über die Taufe so in das Problem der Willensfreiheit des Menschen“ (S. 32) einmünde. Um das auszuführen, muß Armour aber auf die späteren Schriften Hubmaiers ausgreifen. Die Taufschriften geben dafür kaum etwas oder nichts her. So verdienstvoll es ist, die Lehre von der Willensfreiheit bei Hubmaier zu analysieren und auf die Reste katholischer

Theologie aufmerksam zu machen (S. 33 f.), darf diese Lehre aber nicht dazu gebraucht werden, die Differenz in der Taufbegründung bei Hubmaier und Zwingli zu erklären. Erstens läßt sich eine Unterscheidung von Glauben und Geisttaufe in den Taufschriften nicht nachweisen (Armour jedenfalls ist den Nachweis schuldig geblieben); zweitens finden sich in den Taufschriften nicht vorbereitende Hinweise auf die Willensfreiheit und umgekehrt in den beiden Schriften zur Willensfreiheit nicht rückweisende Verbindungen zum Taufproblem, das Interesse am Problem der Willensfreiheit (selbst wenn es ein verborgenes wäre) dient Hubmaier sachlich nicht dazu, die unterschiedliche Taufauffassung zu motivieren; drittens läßt die Begründung der Glaubenstaufe im Zürcher Täuferkreis, der mit der Trennung von innerer und äußerer Taufe, von Geisttaufe (Glauben) und Wassertaufe auskommt², vermuten, daß die Differenz in der Tauflehre woanders als im Glaubensbegriff zu suchen sein wird.

Die spiritualistische Scheidung von Geist- und Wassertaufe, die das Taufgeschehen in einen göttlichen und einen menschlichen Akt auseinanderreißt, könnte nun freilich zu einer Preisgabe der Wassertaufe führen. Dagegen wehrt Hubmaier sich aber ganz entschieden (S. 32). Für ihn ist die Wassertaufe ein Geschehen, das die Geisttaufe („inner reality“) zur Darstellung bringt (S. 32). Ob hier Zwinglis Symbolbegriff (die Taufe als *cognitio salutis*) aufgenommen und umgearbeitet worden ist, hat Armour leider nicht untersucht. Darüber hinaus ist die Wassertaufe ein „Pflichtzeichen“, mit dem Täufling sich Christus gegenüber zu Treue und Gehorsam verpflichtet (S. 40). Eingebettet ist diese Deutung in die Vorstellung vom Taufbund, der im weiteren Rahmen der Bundestheologie sachgemäß dargestellt wird (S. 36—44). In diesem Zusammenhang spielt eine große Rolle die Unterscheidung von Johannestaufe (Alter Bund) und christlicher Taufe (Neuer Bund), die Hubmaier gegen Zwingli mit Hilfe der lutherischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium behauptet (S. 38 ff.). Es ist zu bedauern, daß Armour diesen Gedankengang nicht weiter verfolgt hat. Wenn die Rechtfertigungslehre dem zwinglischen Spiritualismus gegenübersteuert, dem eine Unterscheidung biblischer Taufen ja nicht entspricht, dann dürfte das für das Taufverständnis nicht ohne erhebliche Konsequenzen sein.

Könnte zunächst nur angedeutet werden, wie Hubmaier die spiritualistische Konsequenz Zwinglis stört, so kann jetzt gezeigt werden, daß er sich mit der Trennung von innerer und äußerer Taufe nicht abfindet, ja, daß er sie zu überwinden versucht. Diese Absicht — von Armour als solche nicht klar genug erfaßt und systematisch verarbeitet — steht doch hinter dem Ver-

such, der Taufe auch ein „objektives Element“ zuzuschreiben (S. 47). Worin besteht es nun?

Armour unterscheidet einen „privaten“ und einen „öffentlichen“ Aspekt der Wassertaufe (S. 43). Der eine besteht in der Gehorsamsverpflichtung des einzelnen Jesus Christus gegenüber, der andere darin, daß die Taufe den einzelnen „in die Kirche eingliedert“ (S. 43). Ihr kommt auf einmal — mehr oder wenig deutlich ausgesprochen — eine Heilsfunktion zu (S. 45). Um das richtig zu verstehen, muß das Kirchenverständnis Hubmaiers kurz skizziert werden. Armour arbeitet einerseits ein individualistisches, voluntaristisches Verständnis heraus, andererseits auch ein korporatives, das in der Kirche „mehr als die Gemeinschaft der Gläubigen“ sieht, nämlich die „irdische Nachfolgerin des inkarnierten Christus“ (S. 45). Damit ist der Kirche gleichzeitig das Mandat übertragen, die Sünden zu vergeben. Die soteriologische Funktion der Kirche ist christologischen Ursprungs. Auf die Wassertaufe bezogen, heißt das: „Die Wassertaufe ist zur Vergebung der Sünden notwendig, insofern sie den Glaubenden in die Kirche Christi einführt, in der allein Vergebung gefunden werden kann“ (S. 46). Dieser Gedanke muß vorausgesetzt werden, wenn der andere, daß der Täufer sich mit der Taufe verbindlich der „unterstützenden und korrigierenden Disziplin“ der Gemeinde unterstellt (S. 43), richtig eingeschätzt werden soll.

Das „objektive Element“ durchsetzt die Tauflehre Hubmaiers. Mag es auch nur „latent“ vorhanden sein (S. 57), so bestimmt es doch ganz eindeutig den Versuch, die Einheit der Taufe trotz der spiritualistischen Ausgangsposition in der Theologie Zwingli zu wahren. Die Wege Hubmaiers und Zwingli trennen sich also nicht am Glaubensbegriff, sondern am Kirchenverständnis, das die Wassertaufe christologisch-soteriologisch qualifiziert. Hier scheint mir die Spitze des theologischen Bemühens zu Beginn des Taufstreits in der Reformationszeit zu liegen und nicht so sehr in dem Bemühen, die Tauftheologie — wie Armour meint — in eine Theologie der Wiedergeburt einzubetten (S. 57)³. Daß dennoch Züge einer solchen Theologie zu beobachten sind, soll damit nicht ausgeschlossen werden. Hier liegt aber nicht die Stoßkraft.

Wir konnten uns nur mit der Grundkonzeption Armours auseinandersetzen, viele hilfreiche Beobachtungen z. B. über das Leidensmotiv (S. 42), die Bluttauf (S. 52 ff.), exegetische und patristische Argumente (S. 47 ff.) und die Taufordnung in Nikolsburg (S. 54) mußten unberücksichtigt bleiben.

2. In zwei weiteren Kapiteln untersucht Armour nun ausführlich die Tauftheologie Hans Huts. Die Grundlagen dieser Theologie reichen in das Denken

Thomas Müntzers und Hans Dencks zurück (S. 58—64). Von Müntzer hat er die mystische Vorstellung von der „inneren Taufe“ übernommen, der allein Heil schaffenden „Bewegung des göttlichen Geistes“ im Seelengrund des Menschen (S. 60). Und von Denck hat er sich die Deutung der Taufe als „Bundeszeichen“ angeeignet. Sie verknüpft den inneren Heilsprozeß Müntzers mit der „äußeren Handlung öffentlicher Hingabe“ (S. 63).

Breit wird dann die Verfasserschaft der gewöhnlich Hut zugeschriebenen Taufschrift „Von dem geheimnus der tauf“ erörtert. Armour greift die These Gordon Rupps auf, der diese Schrift Müntzer zuspricht, und findet einen erwägenswerten Ausgleich zwischen beiden Auffassungen. Er meint, Hut habe eine Vorlage Müntzers überarbeitet und als eigene Schrift herausgegeben (S. 73). Dieser Vorschlag wird sicherlich noch einmal überprüft werden müssen⁴. Unter dem Einfluß Dencks jedenfalls wird die Weiche gestellt, die das individualistische und mystische Erlösungsverständnis mit der ekklesiologisch orientierten Tauflehre Grebels und Hubmaiers in Verbindung bringt (S. 75). Darin sieht Armour den Anfang, den „inneren und den äußeren Aspekt des Taufgeschehens“ miteinander zu verbinden (S. 83). Wir haben diesen Anfang bereits bei *Hubmaier* festgestellt.

Es erhebt sich die Frage, ob es Hut überhaupt gelungen ist, die Einheit des Taufgeschehens zu wahren. Armour beobachtet einmal, daß die Wassertaufe ein nachträgliches „Zeugnis“ der „inneren Gnadenerfahrung“ sei (S. 78), und zum andern, daß sie der Geisttaufe vorausgehe (S. 84). Beide Bestimmungen stehen zunächst in Widerspruch zueinander. Armour versucht, den Widerspruch dahingehend aufzulösen, daß er in der Wassertaufe einerseits die öffentliche Ankündigung der inneren Taufe sieht und andererseits das Einverständnis, ja die Hingabe des einzelnen, die innere Taufe im Leiden bis zum Ende zu erfüllen (S. 83). So wahr die innere Taufe das ganze Leben des Gläubigen durchzieht, so wahr ist auch, daß die Gnadenerfahrung nicht ohne das Leiden, sogar erst an seinem Ende zustande kommt. Armours Vorschlag überzeugt nicht, das um so weniger, als ein Zitat aus Huts Bekenntnis in Augsburg diesen Widerspruch eingeführt hat. Das Bekenntnis müßte, wenn man es hier überhaupt benutzen darf, mit besonderer Vorsicht behandelt werden (vgl. S. 92). „Zeichen“ und also auch „Zeugnis“ ist die Wassertaufe in der Taufschrift nur im futurischen Sinne. Sie soll den Menschen daran erinnern, die wahre Taufe zu erwarten⁵. Wir beobachten, wie Hut die Hubmaiersche Zuordnung von innerer und äußerer Taufe genau umkehrt.

Der Versuch, beide Taufaspekte zusammenzuhalten, wird also woanders zu suchen sein. Neben der Rezeption der mystischen Taufvorstellung Münt-

zers besteht die Eigenart Huts in der eschatologischen Deutung der Wassertaufe. Sie ist ein „Zeichen“, das dem Menschen jetzt schon rettenden Anteil an der Endzeit verleiht (vgl. S. 86—91). Wer sich also taufen läßt, *verbindet* sich mit der Gemeinde der Endzeit (hier kommt der Bundesgedanke Dencks zum Zuge) und kann jetzt schon in der Gewißheit leben, als Kind Gottes angenommen und in den Leib Christi eingegliedert zu sein⁶. Die Eingliederung im Vollzug der Wassertaufe (sozusagen das objektive Element) und die sich darauf und in Zukunft ereignende Geisttaufe fallen also nicht in einem Geschehen zusammen. Diese in sich unstimmige, durchaus nicht „kühne und eindrucksvolle“ (S. 96) Tauflehre hat zwar das oberdeutsche Täuferium stark geprägt, weitergeführt wurde aber nicht der mystische, sondern der ekklesiologische Zug. Das beweist Armour indirekt damit, daß er für die Verbindung beider Aspekte entweder nur Huts Bekenntnis in Augsburg oder Schriften seiner Schüler anführen kann (S. 92 f.). Sie aber haben die mystische Tauflehre Müntzers im entscheidenden Punkt aufgegeben und sind zum Spiritualismus Hubmaiers zurückgekehrt.

3. Die Tauftheologie Melchior Hoffmans, ausführlich in der „Ordonnantie Godts“ beschrieben, bringt kaum neue Gesichtspunkte in die Diskussion ein; es sei denn einen eigenwilligen mystisch und apokalyptisch gefärbten Ausdruck. In den Grundzügen, so meint Armour, seien Hut und Hoffman sich sehr ähnlich, denn beide entwickeln ihr Taufverständnis aus dem Geiste der mystischen Tradition, sehen den Höhepunkt der Tauserfahrung in der Wiedergeburt und betrachten die Wassertaufe als eschatologisches Zeichen, das die Auserwählten für das Kommen Christi am Jüngsten Tage sammelt (S. 107).

Hoffman versieht diese Gemeinsamkeiten, die sich noch um weitere Einzelzüge anreichern ließen, allerdings mit einigen markanten Zutaten einer aus biblischem Beziehungsreichtum schöpfenden Brautmystik und einer apokalyptisch empfundenen und entworfenen Heilsgeschichte. In diesem Rahmen haben freilich die Elemente, die Hoffman aus täuferischen Kreisen aufgenommen hat, wie z. B. den Bundesgedanken, aber auch die Trennung und Zuordnung von Geist- und Wassertaufe, eine Veränderung erfahren. Armour berücksichtigt zwar die heilsgeschichtliche Konzeption Hoffmans, in welchem Maße und auf welche Weise Aneignung und Veränderung aber vorgenommen worden sind, hat er höchstens angedeutet, nicht aber näher untersucht. An diesem Punkte hätte man sich einen weiterführenden Beitrag zu der theologischen Rolle gewünscht, die Hoffman im Täuferium gespielt hat. So wenig der Weg seiner Herkunft von den Täufern über das

Bekannte hinaus erhellt wird, so wenig wird dem Weg seiner Wirkungen auf die Täufer nachgegangen. Es fehlen Analysen über die Beziehungen zu Bernhard Rothmann, der ja einen starken Einfluß auf die Tauflehre Marbecks ausgeübt hat, und auf Menno Simons. Die Hinweise auf die gewaltsame Rezeption Hoffmanscher Gedanken in Münster sind recht allgemein gehalten und versuchen, seine Tauflehre und -praxis ein wenig zu verharmlosen und dem ruhigeren Strom des Täuferturns anzunähern (S. 108 f.). Andererseits weist Armour auch darauf hin, daß Hoffman den Akzent stärker auf die heilsgeschichtliche Zuordnung des Täuflings legt als auf seine Gemeindezugehörigkeit (S. 112). Darin dürfte er sich von Hut deutlich unterscheiden.

Gemeinsam ist beiden die Spiritualisierung der Taufe (bei Hoffman noch kräftiger als bei Hut) und im Gegensatz dazu das Festhalten an einem effektiven Verständnis der Wassertaufe. Die Einheit des Taufgeschehens hat Hoffman aber ebensowenig gewahrt wie Hut.

4. Armour schließt die Untersuchungsreihe mit der Tauftheologie Pilgram Marbecks. Er hat zweifellos recht, wenn er ihr die „gedankenvollste Interpretation der Taufe unter den Täufem“ (S. 113) bescheinigt. Formal hat Marbeck die Taufe gegen den Sakramentalismus der reformatorischen Großkirchen und gegen den Spiritualismus Schwendfelds behaupten müssen. Diese doppelte Front hat ihn nicht überfordert; sie hat im Gegenteil Kräfte freigesetzt, die ihm zu sachlicher Klarheit verholfen haben. Entschiedener als das Täuferturn bisher hat er nämlich die Einheit des Taufgeschehens festgehalten, die ihm bei seinen Gegnern bedroht schien, und sie in eine ausgewogene heilsgeschichtliche Konzeption eingebettet (S. 113).

Bereits in der Auseinandersetzung mit Zwingli waren die Täufer genötigt worden, die Taufe von der Heilsgeschichte her zu verstehen. Man behalf sich zunächst mit dem Bundesgedanken, der die Zäsur zwischen dem Alten und Neuen Bund, von Zwingli einnivelliert, mit dem Taufbund in Verbindung brachte. „Das war aber noch kein Versuch, die Heilsgeschichte mit den Begriffen der Bundestheologie zu lesen“ (S. 114). Das ist erst Marbeck gelungen. Daraus ergibt sich eine heilsgeschichtliche Hermeneutik, die sich ganz besonders auf die Begriffsbestimmung der Taufe auswirkt. Marbeck unterscheidet zwischen den Zeremonien im Alten Bund und den Zeremonien im Neuen Bund. Sie verhalten sich zueinander wie Verheißung und Erfüllung. Die einen sind Abbilder, Zeichen oder „Figuren“ und die anderen sind „Wesen“, Armour übersetzt: Realität (S. 114). Marbeck räumt der „inneren Beschneidung unter dem Alten Bund“ zwar ein gewisses Recht ein, bestreitet ihr aber jede rettende Funktion; sie sei nur ein Zeichen, das

auf eine größere, noch ausstehende Realität verweise (S. 114). Ebenso verhält sich das Gesetz zum Evangelium. Das Gesetz führt zur Erkenntnis der Sünde, errettet aber nicht aus ihr. Das ist allein dem Evangelium vorbehalten (S. 114 f.). Wesen oder rettende Realität kommt also dem Christusereignis zu. Zugeeignet wird dem Menschen diese Realität durch das Werk des Heiligen Geistes (S. 115).

Bevor Armour nun auf die Taufe eingeht, schaltet er einen Abschnitt ein, der die Stufen der Wiedergeburt schildert. Wir übergehen ihn und fragen nach der Bedeutung dieses heilsgeschichtlichen Konzepts für die Taufe.

Die Taufe hat zunächst einen Innenaspekt. So wie der Alte Bund sich auf äußere Zeremonien bezieht, bezieht der Neue Bund sich auf eine „Rettung, die bereits in dem Glaubenden gegenwärtig ist“ (S. 115). Er bedeutet allerdings die Hingabe des Menschen an Gott (S. 119) oder besser: er drückt sich in dieser Hingabe aus. Der Mensch schließt diesen Bund nicht in eigener, sondern „in der Kraft Gottes“ (S. 119). Der Akzent liegt also nicht auf der Tat Gottes — sie ist in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi geschehen — sondern auf der von Gott gewirkten Hingabe des Menschen. Der Neue Bund ist „ein Bund im Herzen des Glaubenden, einem gereinigten und durch die Gnade Christi erneuerten Herzen“ (S. 119). Der Glaube allein erfährt ihn. Die Hingabe des Menschen artikuliert sich freilich nur im Äußeren; so kann der Innenaspekt der Taufe nicht ohne ihren Außenaspekt behandelt werden.

Die Wassertaufe partizipiert an dem Heilsgeschehen im Menschen. Das äußere Zeichen wird gleichsam mit „Wesen“ gefüllt (S. 121). Obwohl die Vergebung der Sünden der Taufe vorausgeht, sofern der Heilige Geist bereits das gute Gewissen schafft, wird Vergebung auch in der Wassertaufe zuteil (S. 121). Marbeck sieht in ihr ein „Mitzeugnis“, das das innere Zeugnis des Heiligen Geistes mitbezeugt. Und auf diese Weise „ist die Wassertaufe ebenso notwendig und gültig wie die innere Handlung selbst“ (S. 122). Innere und äußere Taufe verschmelzen zu einem Geschehen. Damit ist die Kindertaufe ebenso abgewiesen wie die spiritualistische Verflüchtigung der Wassertaufe.

Armour beobachtet weiter, daß die äußere Handlung nicht dem Menschen allein überlassen bleibt, sondern mit dem Wirken des Heiligen Geistes verbunden ist (S. 122). Hier wird die Brücke zum Kirchenbegriff geschlagen. Da der Heilige Geist in der Ordnung der Kirche wirkt, die Taufe aber ein Teil dieser Ordnung ist, verbindet sich die Vergebung, die die Kirche gewährt, mit der Gabe des Heiligen Geistes. Man kann nur von *einer* Vergebung sprechen (S. 123).

Überblickt man die kurze Paraphrase des Marbeckschen Taufverständnisses, wie Armour es herausgearbeitet hat, so läuft alles auf ein effektives Verständnis hinaus. Darin dürfte die überragende Leistung Marbecks liegen. Wir haben die Untersuchung Armours ein wenig einseitig wiedergegeben. Uns kam es nur darauf an, diese Leistung Marbecks herauszustreichen. Armour beobachtet gelegentlich auch Spannungen und Unklarheiten in Marbecks Argumentation (S. 119). Sie sind von vornherein nicht auszuschließen. Aber leider fragt Armour nicht nach deren Ursachen. Einmal könnten sie darin liegen, daß nicht stark genug auf den Anteil Rothmanns an der Tauflehre eingegangen worden ist, schließlich handelt es sich hier um eine überarbeitete Vorlage. Gelegentliche Bemerkungen dazu reichen einfach nicht aus. Es ist nicht recht einzusehen, warum die Quellenlage bei Hut ausführlicher behandelt worden ist als hier. Zum anderen könnten die Ursachen darin zu suchen sein, daß Armour die Wiedergeburtstheologie und den mit ihr verbundenen Voluntarismus stärker als erlaubt in den Ablauf seiner Taufuntersuchung hineinreflektiert. Sie steht doch gegenüber der heilsgeschichtlichen Konzeption deutlich im Hintergrund.

Auf dem Höhepunkt der täuferischen Tauflehre werden wir im Blick auf die gesamte Untersuchung fragen dürfen, ob die Wiedergeburt denn tatsächlich „ein Schlüssel zum Täufertum“ (S. 135) sei. Elemente einer Wiedergeburtstheologie sollen damit nicht geleugnet werden; aber liegt die Stoßkraft täuferischer Theologie nicht doch im Gemeinde- bzw. Kirchenverständnis? Und ist davon nicht auch entscheidend das Taufverständnis geprägt? Man wird nicht ganz den Eindruck los, als suche der Baptist Armour hier nach seinen geistlichen Vorfahren. Er hätte diesen Eindruck vermieden, wenn er die täuferische Tauflehre einer eindeutigen theologischen Beurteilung unterzogen hätte.

Diese kritischen Anmerkungen haben ihre Aufgabe verfehlt, wenn es ihnen nicht gelungen ist, die Bedeutung dieser Untersuchung aufzuzeigen. Sie ist ein wichtiger Beitrag zum Verständnis der Taufe im Täufertum und fordert uns auf, diesen Gegenstand nicht länger zu vernachlässigen. Daß die Glaubentaufe mehr als ein Bekenntnisakt des Menschen ist, dürfte viele Gemeinden anregen, wieder nach einer theologischen Begründung ihrer Tauflehre und -praxis zu fragen, dürfte auch das ökumenische Gespräch ermutigen, weiter nach der gemeinsamen Voraussetzung der christlichen Einheit in der Taufe zu suchen⁷.

- 1 Vgl. Heinold Fast (Hg.), *Der linke Flügel der Reformation*, Bremen 1962, S. XXVII und S. 296 ff.
- 2 *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. I hg. v. L. v. Muralt und W. Schmid, Zürich 1952, S. 17 f.
- 3 Vgl. H. Fast, *Bemerkungen zur Taufanschauung der Täufer*, in: *Archiv f. Reformationgeschichte* 57, 1966, S. 150: „In der Taufe war für ihn (den Täuferling) verknüpft, was in seiner Heilserfahrung nicht voneinander zu trennen war, die persönliche Bekehrung und das Gliedwerden am Leibe Christi.“
- 4 Daß der Grundgedanke von dem „Evangelium aller Kreatur“ ein genuin Müntzerscher Gedanke sei, hat Armour ebenso wenig wie Rupp erwiesen.
- 5 L. Müller (Hg.), *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*, Leipzig 1938, S. 20. Die Wassertaufe erfolgt auf den Glauben „aus dem Gehör“ (ebd., S. 17) hin, einer Vorform des Glaubens, wie er dann in der Geisttaufe entsteht.
- 6 Ebd.
- 7 Ich verweise bei dieser Gelegenheit auf meinen eigenen Beitrag „Das doppelte Bekenntnis in der Taufe“, der Anfang 1971 in dem von mir herausgegebenen Band „Die Mennoniten“ (in der Reihe: *Die Kirchen der Welt*, VIII, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart) erscheinen wird.

KUNST UND RELIGION BEI WILHELM UND ISAAC VON DEM BLOCK

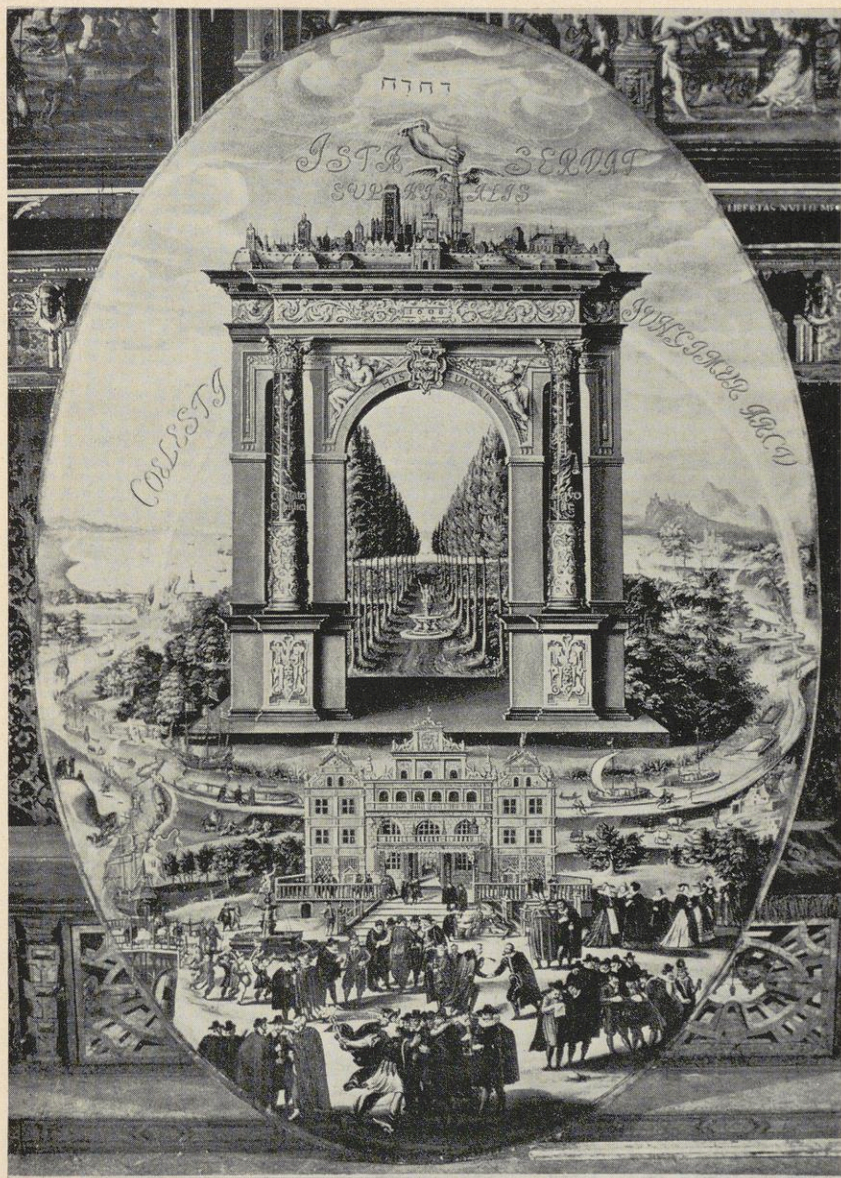
Im Zeitalter der Renaissance lebten Maler und Bildhauer von den Aufträgen, die ihnen große Potentaten, mächtige Gilden und Gemeinwesen zukommen ließen. Wenn auch die Welt mehr und mehr in Erscheinung tritt, so spielt in diesen religiös so aufgeregten Zeiten das Sakrale in der Kunst noch eine überragende Rolle.

Da aber den Täufern die bildliche Darstellung Gottes, wie sie uns z. B. Michelangelo in der Sixtinischen Kapelle gibt, oder ein Kreuzifix mit dem Leibe Christi am Kreuz eine unerträgliche Blasphemie bedeuteten, gab es mit den katholischen und lutherischen Auftraggebern manchmal erhebliche Differenzen. So wurde z. B. das von dem Mennoniten Wilhelm von dem Block geschaffene und vom Danziger Bürgermeister Speimann in Auftrag gegebene Marmorgrabdenkmal für seine Schwiegereltern Bahr zwar 1606 fertiggestellt, aber wegen solcher konfessionellen Schwierigkeiten erst 1620 in der Danziger Marienkirche aufgestellt¹.

Im April 1584 starb der ostpreussische Burggraf Christoph zu Dohna als dänischer Reichsrat und Oberbefehlshaber des dänischen Heeres in Nyborg in blühendem Mannesalter an der Pest. Er wurde in der St.-Knuds-Kirche in Odense auf der Insel Fünen beigesetzt. Seine Brüder Fabian und Achatius wollten ihm ein würdiges Grabmal in Stein hauen lassen.

Darüber schreibt Burggraf Fabian zu Dohna in seiner Selbstbiographie aus dem Jahre 1586: „Zu Dantzig hatte ich für meinen Bruder, Herrn Christoffen sehligen ein Epitaphium machen lassen. Der Bildhauer“ — gemeint ist Wilhelm von dem Block — „war ein Holländer. Herr Achatius wußte es wol und wollte viel Bildwerk von Crucifixen in dasselbe Werk haben; der Bildhauer wollte keines machen, da sagte der Bruder, Herr Achatius, so wollte er seines Theiles nichts zu dem Epitaphio geben. Also muß ich den Kosten allein uf mich nehmen.“

Wahrscheinlich wäre das Grabdenkmal überhaupt nicht in Auftrag gegeben worden, wenn der Künstler nicht in dem Burggrafen Fabian einen Gleichgesinnten gefunden hätte. Dieser gehörte nämlich im Gegensatz zu seinem älteren Bruder Achatius dem reformierten Bekenntnisse an, das er in Genf kennengelernt und in der Pfalz am Hofe des Pfalzgrafen Johann Casimir

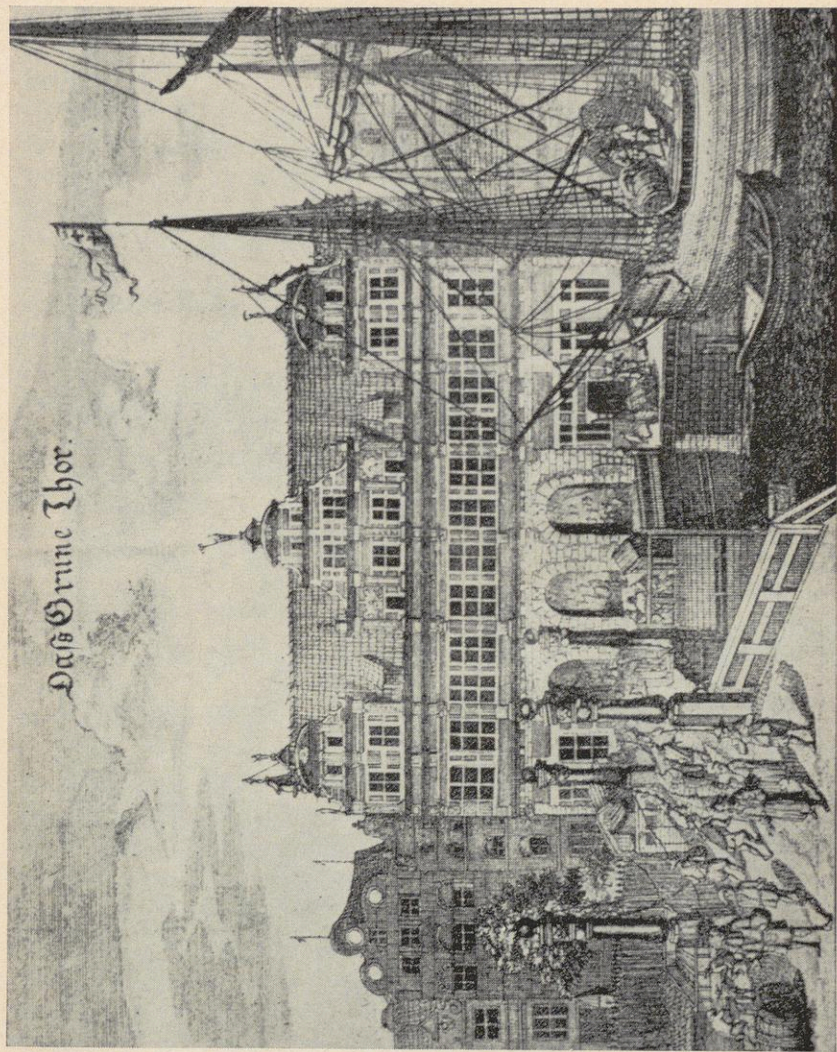


1 Isaac von dem Block: Mittelfeld der Deckengemälde im Rathaus zu Danzig

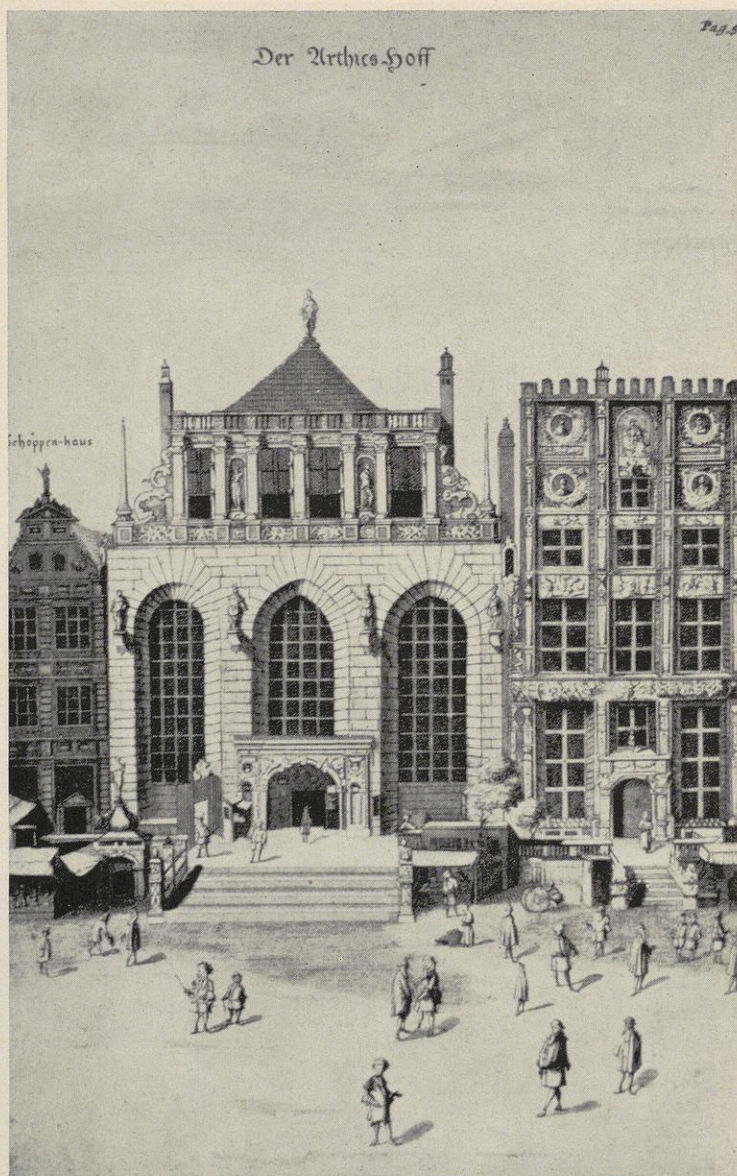


2 Gemälde des Isaac von dem Block: Noahs Familie und die Tiere gehen in die Arche

Das Grüne Thor.



3 Das Grüne Thor
in Danzig,
nach einem
Kupferstich
von Peter Willer



4 Der Artushof in Danzig 1688, nach einem Kupferstich von Peter Willer

endgültig angenommen hatte. — Später hat er seine reformierte Gesinnung auch in Ostpreußen, manchmal sogar in etwas bilderstürmerischer Weise betätigt, indem er u. a. aus seiner Patronatskirche in Deutschendorf die „Götzenbilder“ hinauswerfen ließ².

In seiner Glaubenstreue wird Wilhelm von dem Block auch dann nicht wankend, wenn er für Kaiser Rudolph II. den Entwurf zu einer neuen Kaiserkrone liefert. Was hätte näher gelegen, als seiner katholischen Majestät einige Zugeständnisse zu machen. Nur das einfache Kreuz auf dem Reichsapfel deutet an, daß es sich um die Krone des weltlichen Oberhauptes der Christenheit handelt. Es ist ein prunkvolles und prächtiges Werk, in welchem alle Techniken der reichentwickelten Goldschmiedekunst der deutschen Spätrenaissance vorgesehen sind, nämlich gefaßte Edelsteine und Perlen, Emaillierung und figurale Details. Diese sind auf dem über dem Stirnreif liegenden Ornamentfries zu sehen³.

Des Künstlers Sohn Isaac schuf die prächtigen Deckengemälde in der Sommerratsstube des Rathauses zu Danzig⁴. Besonders beziehungsreich ist hier der Inhalt des ovalen Mittelfeldes. Vor einem Triumphbogen, als dessen Bekrönung sich die Stadt Danzig sauber und klar aufbaut, steht der Artushof. Auf dessen Vorplatz spielt sich das Getriebe der Ratsherren, Kaufleute und des übrigen Danziger Volkes ab. Um den Triumphbogen schlingt sich als Trägerin des Reichtums und Lebens die Weichsel von der Quelle in den Karpaten bis zur Mündung in die Danziger Bucht. — Symbolisch faßt eine Hand aus den Wolken an die Rathauspitze, darauf hinweisend, daß Bürgermeister und Ratsherren und mit ihnen die ganze Stadt trotz aller eigenen Geschäftigkeit in Gottes Hand stehen. Mehr als diese symbolische Hand und das hebräisch geschriebene Wort „Jahve“ konnte der Künstler nicht zugestehen.

Drei Wände im Empfangszimmer des Bürgermeisters bedeckte Isaac von dem Block mit Bildern aus der Geschichte Noahs.

Gleichnishaft gestaltet er hier das Geschick seiner flämischen Landsleute und Glaubensbrüder, die vor den Toren Danzigs in der Niederung oft monatelang meilenweit vom Überschwemmungswasser der Weichsel mit ihrem Vieh im oberen Teil des Hauses und Stalles eingeschlossen saßen. Auch sie besaßen wie die Arche Noahs eine Rampe, auf der das Großvieh, wenn das Wasser kam, auf den Stall- und Heuboden geführt wurde. Die nahe Allmacht Gottes wird durch das hebräische Wort „Jahve“, an die Regenwolken des Himmels geschrieben, angedeutet. Mehr gestattet ihm die Ehrfurcht des Täufers vor der Größe des Herrn nicht.

- 1 Cuny, Danzigs Kunst und Kultur, 1910. S. 79.
- 2 C. Krollmann, Ein Werk Wilhelms von dem Block in Odense auf Fünen *in*: Mitt. d. Westpr. Gesch.-Ver. 13, 1914. S. 54 ff.
- 3 E. W. Braun, Ein unbekannter Entwurf für die Kaiserkrone Rudolfs II. *in*: Jahrbuch des Verbandes der Deutschen Museen in der tschecho-slowakischen Republik 1, 1931. S. 148 f.
- 4 Siehe die beigegebenen Bilder und vgl. auch den Aufsatz des Verfassers: Niederländische Täufer formen als Baumeister, Bildhauer und Maler mit an Danzigs unverwechselbarem Gesicht *in*: Menn. Gesch. Bl. 1969. S. 12—26.

HORST PENNER

PETER WILLER

Ein mennonitischer Baumeister und Kupferstecher im Danzig
des 17. Jahrhunderts

Eine interessante Persönlichkeit, die sich in der Beobachtung und stimmungsvollen Wiedergabe Altdanziger Architekturbilder als ein feinsinniger Künstler zeigt, ist Peter Willer. Er hatte in Holland, der Hochburg der Architektur und Ingenieurkunst jener Tage, seine Ausbildung erhalten. Im 17. Jahrhundert war er hier im Tiefbau, im Brücken-, Schleusen- und Kanalbau, in schwierigen Gründungsarten, auf das vollkommenste ausgebildet worden. Dagegen gibt der Hochbau mit dem Auftreten Jacob van Kampens (1598—1657), des Hauptmeisters des hier so frühzeitig einsetzenden Klassizismus, das reizvoll Gegensätzliche und Malerische des Barock auf¹. An dem Hauptbeispiel der strengen Spätrenaissance, dem Rathaus in Amsterdam, ist Peter Willer als Schüler Jacob van Kampens tätig gewesen. Ruf und Empfehlungen bringen ihn 1651 an den Hof König Kasimirs nach

Warschau. In seinen Diensten baut er zu Nieporent an der Mündung der Druga, wo Sigismund III. ein hölzernes Schloß hatte errichten lassen, eine über 40 Fuß breite Freischleuse und das königliche Lustschloß, „Holländerhof“ genannt, dazu ein Brauhaus. Außerdem errichtete er in Warschau neben dem Palast der Königin Ludowika Maria ein Lusthaus für ihren weiblichen Hofstaat und eine Kornmühle.

Als dann 1655 der schwedisch-polnische Krieg ausbrach und die Schweden den König Johann Kasimir zur Flucht nach Schlesien zwangen, verließ auch Willer Polen und setzte in Holland seine technischen Studien fort. Er findet Beschäftigung bei Wasserbauwerken und bei den schwierigen Gründungsarbeiten zur Stadtvergrößerung von Amsterdam. Auch in der Architektur versucht er sich zu vervollkommen. Er ist bei der Bauausführung des Amsterdamer Rathauses tätig, er arbeitet mit bei der Vergrößerung des dortigen Admiralitätshofes.

Als aber Schweden und Polen 1660 Frieden schlossen, kehrte Peter Willer nach dem Osten, nach Danzig zurück. Seine Familie stammte wohl aus Friesland². In Danzig gehört er zu den Mennoniten friesischer Richtung. Schon 1660 heiratet er die Witwe des Branntweindestillateurs Peter Kinn aus der Breitgasse³. Hans Kinn, Lehrer und Vermahner der Danziger friesischen Gemeinde, ist ihr Verwandter. Auch er wohnt in der Breitgasse und betreibt Branntweinproduktion und -handel im großen⁴. Nach der Hochzeit betreibt Peter Willer die Branntweinbrennerei seiner Frau als Nebengeschäft weiter⁵. Es wird ihm dies später von der nichtmennonitischen Konkurrenz zum Vorwurf gemacht, daß er als Künstler ein besseres Auskommen aus dem Stadtsäckel habe, als irgendein Branntweinbrenner je haben könnte, zumal er ohnedies gleich anderen Mennoniten zur bürgerlichen Freiheit und zu bürgerlichem Gewerbe nicht berechtigt sei⁶.

Ein Jahr nach der Hochzeit reicht Willer ein Gesuch um Anstellung als Stadtbaumeister ein. Wie er darin angibt, besteht seine Kunst und Wissenschaft⁷ 1. in der Zivilarchitektur oder allgemeinen Baukunst, 2. in Wassergebäuden, 3. in Mühlengebäuden.

Um sich besonders zu empfehlen, teilt er mit, daß er sowohl eine Schneidemühle wie einen modernen Bagger bauen könnte, die der Stadt Danzig von großem Nutzen sein würden. Der neue Bagger könnte wöchentlich 216 Prähme voll Schlamm herausbaggern, während die zur Zeit vorhandenen drei Bagger in derselben Zeit zusammen nicht einmal dasselbe, sondern nur 180 Prahmladungen fördern könnten. Die immer bedrohlicher werdenden Sandablagerungen vor der Weichselmündung und Willers neuer Bagger gaben den Ausschlag. Der junge Baumeister wurde versuchsweise

auf ein Jahr als Architekt angenommen. Als Besoldung erhielt er zunächst nur 300 Gulden. Nach Ablauf des Probejahres wird er endgültig am 12. März 1663 mit einer Besoldung von 1000 Gulden jährlich und freier Dienstwohnung angestellt.

1666 erhält er auf sein Ansuchen hin auch das frei gewordene Amt des Baumeisters auf dem Zimmerhofe „und was dem anhängig“, das heißt die Wasserbauten mit übertragen. Von einer Aufbesserung seines Gehaltes ist nicht die Rede. Die große städtische Schuldenlast — entstanden im letzten Krieg — zwingt zu brutaler Sparsamkeit. Um mit seiner Familie besser leben zu können, muß Willer nach Nebeneinkünften aus Branntweinfabrikation und Privatbauten aus sein. Letzteres ist ihm bei den vermehrten Amtsgeschäften kaum möglich, Privatbauten kann er kaum noch übernehmen.

Er bittet deshalb 1668 um Erhöhung seiner Bezüge, da er auch durch die lange Krankheit seiner Frau hohe Arztkosten gehabt hätte. Es wird ihm abgeschlagen; doch erlaubt man ihm 1671 auf einem Grundstück seiner Frau in Petershagen an der Grenze nach „Schottland“ hin ein zweistöckiges massives Haus ohne Fachwerk zu bauen. Als seine Frau am 1. August desselben Jahres stirbt, bleiben er und seine Kinder im Gemeinschaftsbesitz des Neubaus.

Er selbst wohnt in seiner Dienstwohnung mit dem dazugehörigen Garten, die er mit einer Zahl mechanischer Kunstwerke im Geschmack jener Tage versieht. Im Hausflur plätscherte ein Wasserspiel, ein mechanischer Hund vermochte „aufgezogen“ durch Emporrichten und Bellen Schrecken einzujagen. Gemälde von der Hand des Künstlers erfreuten das Auge.

Willer besaß eine größere Zahl Instrumente, Bücher, Zeichnungen, Kupferstiche, Gemälde, die Hinterlassenschaft eines sehr vielseitigen Künstlers und Ingenieurs. Bei seinem Tode, Anfang Januar 1700, bitten seine Verwandten Albrecht Schröder und Behrendt Holtzrichter⁸ aus dem Kleinen Marienburger Werder in einer Eingabe, der Rat möge die im Sterbehause befindlichen Gegenstände gegen Erstattung ihres Wertes übernehmen. Der Rat aber lehnt ab und verfügt, daß die Hinterlassenschaft in der Dienstwohnung zu verbleiben hat.

Zu Peter Willers Amtszeiten gab es bei der gedrückten wirtschaftlichen Lage der Stadt für Neuschöpfungen wenig Gelegenheit. Die Zeiten der großen Kunstbauten, vor 100 Jahren der Magnet für große Baumeister, waren endgültig dahin. Trotzdem gab es für den Stadtbaumeister genug zu tun. 1670 setzte Peter Willer auf das städtische Krankenhaus, auch Pockenhaus genannt, einen Turm, in dessen Wetterfahne der arme Lazarus

dargestellt war, dessen Schwären die Hunde leckten. Weitere Turmbauten an St. Brigitten und der Kirche zum Heiligen Leichnam wurden von ihm durchgeführt. Bemerkenswert ist auch der Erweiterungsbau dieser dem städtischen Patronat unterstehenden Kirche. Einen großen neuen Seitenflügel ordnete er in Richtung zum Hospital an. Die alte Umfassung wurde durchbrochen und die Kanzel an der Ecke aufgestellt, „allda die Zuhörer aus der alten und der neuen Kirche den Prediger wohl hören und vernehmen können“. Das Äußere nimmt in der Verbindung klassizierender Formen mit Spitzbogenfenstern und -blenden auf die alte Kirche in bewußter Weise Rücksicht und bietet der Denkmalpflege ein lehrreiches Beispiel. In der Werksteinarchitektur erkennt man die tonangebende Bauweise seines Lehrmeisters Jacob van Kampen.

Manche andere Bauten wird Peter Willer noch ausgeführt haben. Der Entwurf zur St.-Salvator-Kirche ist ganz sicher sein Werk. Außer den Wasserbauten und Landmesserarbeiten wird seine Tätigkeit vielfach in der Erhaltung der zahlreichen öffentlichen Kunst- und Nutzbauten bestanden haben⁹. Im Archiv der Stadt Danzig waren früher eine größere Anzahl von ihm mit großer Genauigkeit gefertigter Lagepläne und *Karten* aus verschiedenen Stadtteilen vorhanden, die über manche älteren Bauten und mittelalterlichen Befestigungspläne wertvolle Aufschlüsse geben. Auch seine Karten der Danziger Nehrung und Scharpau, die sorgfältiger gestochen waren als die seines Glaubensbruders Samuel *Donnet*, zeigen uns, wie weit die Deich- und Entwässerungsarbeiten der Mennoniten in Richtung auf das Haff damals vor 300 Jahren vorgeschritten waren.

Im Auftrage des Rats zeichnete und stach er, ein Zeichen seiner vielseitigen Begabung, Gebäude und Umgebung von Danzig in Kupfer als Illustration zu Curickes berühmter „Chronik der Stadt Danzig“ aus dem Jahre 1688. Peter Willer betrieb die Malerei unzweifelhaft als Liebhaberei. Auch daß seine Verwandten die in seinem Nachlaß vorhandenen Abrisse mit all dem übrigen dem Rat zum Ankauf anboten, läßt vermuten, daß sie für die Stadt einen gewissen Wert besaßen und daß die Urzeichnungen zu diesen Kupfern darunter gewesen sind. Der Wert der Abbildungen beruht auf der verständnisvollen Wiedergabe der Eigenart Danziger Architektur, in dem liebevollen Sichversenken in das Landschaftliche und in der scharfen Beobachtung des Kulturgeschichtlichen.

Man betrachte den Artushof auf der beigegebenen Abbildung mit dem älteren Schöppenhause und dem Schmiedenschen Hause, das mit einem neuen Portal, Pilasterhermen, Medaillons und Friesen verziert ist. — Als gut beobachtenden Naturfreund erkennen wir Peter Willer in den Bildern

aus der Umgebung Danzigs. Die Schönheit eines sonnendurchwebten Sommertages, die kleinen glitzernden Wellen und die aus der See aufsteigenden Wolkenmassen stellt er auf dem Bilde von Weichselmünde ohne das Mittel der Farbe sehr anschaulich dar.

Das Straßenleben findet eine besonders liebevolle Schilderung mit der Darstellung aller Stände, sei es, daß Willer uns auf die Grüne Brücke führt oder vor den Stadthof und auf den Dominikplan vor dem Zeughause. Auf einem anderen Bilde zeigt er die Danziger Jugend beim Spiel des Drachensteigens.

In den ersten Tagen des Jahres 1700 ist Peter Willer anscheinend einsam in seiner Dienstwohnung gestorben. Er hatte der alten Hansestadt beinahe vier Jahrzehnte sehr vielfältig als Stadtbaumeister im Hoch-, Tief- und Wasserbau, als Kartograph und nicht zuletzt als Künstler, Maler und Kupferstecher gedient.

1 Cuny, Danzigs Stadt und Kultur. Frankf. a. M. 1910. S. 59 ff.

2 1646 lebt der Mennonit Poppe Willers in Norden/Ostfriesland (Müller, Die Mennoniten in Ostfriesland. 1887. S. 215).

3 Staatsarchiv Danzig 300, 10. Nr. 27.

4 Ebenda.

5 Ebenda.

6 Ebenda.

7 Cuny a. a. O. S. 60 ff.

8 Bei dem Behrendt Holtzrichter handelt es sich anscheinend um einen Verwandten seiner Frau, denn der Vermahner Hans Kinn war mit Maria Holtzrichter verheiratet (Marg. Suter: Verzeichnis in der St.-Salvator-Gemeinde zu Danzig vor 1784 erworbenen Erbbegräbnisse in: Danziger familiengeschichtliche Beiträge. Danzig 1929. S. 71 ff.). Noch 1776 gibt es unter den Mennoniten im Kleinen Marienburger Werder die Namen „Schröder“ und „Holtzrichter“ (Kon-signation d. Menn. v. 1776). Auch den Namen „Willer“ gibt es 1776 noch unter den Mennoniten im Großen Werder.

Willer, eine Verformung des Namens Wilhelm wie etwa Wilke, ist nicht mit „Wiehler“ gleichzusetzen. Dieser Name rührt von der Ortsbezeichnung Wyler = Weiler her. Der mennonitische Familienname Kinn (Kühn, Kien) verschwindet anscheinend zu Beginn der preußischen Zeit in Danzig und Westpreußen. 1938 findet er sich noch in der Gemeinde Deutsch-Kazun, die um 1776 von Westpreußen aus, vornehmlich der Schwetzer, Graudenzener und Kulmer Gegend, bei Warschau gegründet wurde. (Herbert Wiebe: Menn. Familiennamen in den Weichselniederungen von Graudenz bis Thorn in: Menn. Gesch. Bl. 1939. S. 37).

9 Cuny a. a. O. S. 61 ff.

AUF ENTDECKUNGSFAHRT DURCH ALTE KIRCHENBÜCHER

Ein Fall aus der Praxis der Mennonitischen Forschungsstelle

Diesmal schien der Fall schon gleich am Anfang ganz aussichtslos zu sein. Es begann mit einer Anfrage eines Herrn E. aus Iowa/USA vom 14. Juli 1969. Er wollte Auskunft haben über die Familie seines Urgroßvaters Peter Loepp. Er sei am 1. September 1815 geboren, habe ein Landgut in der Nähe des Dorfes Liebwalde, Bezirk Mohrungen, Ostpreußen, besessen und sei mit Agathe Reimer (angeblich am 27. Januar 1815 geboren) verheiratet gewesen. Dazu wurden exakte Daten für sieben Kinder genannt. Peter Loepp sei nach dem Tod seiner Ehefrau im Januar 1881 mit fünf Kindern nach Amerika ausgewandert. „Ich möchte gern wissen, woher die Loepp-Vorfahren ursprünglich herkamen“, war die zusammenfassende Bitte des Briefschreibers.

Das möchte ich auch wissen, war mein Gedanke. Aber wie dahinterkommen? Mennoniten in Ostpreußen! Zu welcher Gemeinde mögen die wohl gehört haben? Eine Stadtgemeinde wie Königsberg kam wohl nicht in Betracht. Dr. H. Penner half zunächst als Historiker und Geograph durch eine genaue Karte, das Dorf Liebwalde in der Nähe von Christburg auffindig zu machen. Der Gegend nach könnte Thiensdorf-Markushof in Frage kommen, meinte er. Eine Durchsicht des betreffenden Kirchenbuches blieb ohne Ergebnis. So nahm ich die Kirchenbücher der Gemeinden Rosenort und Orlofferfelde vor. Eine ganze Anzahl von Namensträgern war dort zu finden. Ich zog einige Namen aus der älteren Zeit aus und gab sie mit Daten und einigen Hinweisen aus dem Buch von Karl Heinz Ludwig, Zur Besiedelung des Weichseldeltas durch die Mennoniten, Marburg 1961, an Herrn E. in einem Brief vom 30. Juli weiter. Ich schloß mit dem resignierten Satz: „Es erscheint unmöglich, die gesamten hier vorhandenen Kirchenbücher auf einen Namen hin durchzusuchen, zumal meistens keine Register vorhanden sind, so daß man Blatt für Blatt umwenden muß.“

Der Fall schien erledigt. Aber im geheimen wurmte es mich doch, nicht weitergekommen zu sein. Ich begann entgegen meinem eigenen Vorsatz weiter zu suchen. Ich nahm Kirchenbuch um Kirchenbuch vor und suchte sie nach dem Namen Loepp ab. Da die meisten Bücher nur laufende

Geburts-, Tauf-, Trau- und Sterberegister, aber keine Familienblätter haben, sah ich mich genötigt, zur besseren Übersicht Karteikarten für jede Familie anzulegen. Mitten hinein in diese Bemühungen kam der Brief von Herrn E. vom 19. August, in dem er sogar die Absicht äußerte, selbst in das jetzt polnische Gebiet zu fahren, um an Ort und Stelle Nachforschungen anzustellen. In meinem Brief vom 3. September riet ich davon entschieden ab und teilte gleichzeitig mit, daß ich inzwischen Auszüge aus der Gemeinde Ladekopp und Tiegenhagen gefertigt habe.

Herr E. antwortete mit Brief vom 8. Oktober 1969, in welchem er erstmals auch nähere Angaben über seinen Großvater David Loepp und seine Familie machte. Er ermutigte dazu, weitere Kirchenbücher nachzusehen, besonders von Marienburg, da die Großmutter öfters davon gesprochen habe. Zugleich erbat er Auskunft über die Familie eines Peter Loepp, geb. am 4. Januar 1847 in Tiegenhagen, der 1855 nach Südrußland und 1884 nach Amerika ausgewandert war.

Nichts leichter als das, meinte ich in Gedanken an die zahlreichen Auszüge aus dem Kirchenbuch Tiegenhagen — und fand auch diesen Gesuchten *nicht*. — Ich hatte keine Ruhe, bis ich alle vorhandenen Kirchenbücher doch auf die Familie Loepp hin untersucht hatte. Aber wozu diese große Mühe? War nicht alles Zeitverschwendung gewesen? Ich hatte die gesuchte Familie nicht gefunden. Meine Kartei war auf ca. 65 Karten mit ca. 250 Namen angewachsen. Da machte ich eines Tages eine merkwürdige Beobachtung. Als ich wieder einmal meine Karten durchsah, blieb mein Blick hängen an einem Geburtseintrag: Geboren 1. September 1814, die Zwillinge Anna und Peter Loepp, Kinder von Peter Loepp und Elisabeth geb. Weyer, Groß Brunau, Gemeinde Fürstenwerder. Ist das nicht der gesuchte Peter Loepp, angeblich am 1. September 1815 geboren? Ich war sogleich davon überzeugt und freute mich über diesen Fund. Solche kleinen Verwechslungen kommen vor, sogar unter Umständen in Kirchenbüchern. Später mußte Herr E. mitteilen, daß seine Daten auch nicht in jeder Hinsicht hieb- und stichfest sein können, weil er sie zum Teil einem Geburtstagsbuch einer Verwandten, also keineswegs einer amtlichen Quelle entnommen habe. In meinem Brief vom 15. Oktober 1969 teilte ich Herrn E. vorsichtig diese erste Entdeckung mit und gab einige Auskünfte über diese Familie, soweit ich sie dem Kirchenbuch von Fürstenwerder entnehmen konnte. Damit aber schien die Forschungsmöglichkeit wieder erschöpft.

Mittlerweile aber hatte ich meine Entdeckungen an die westpreussische mennonitische Sippenforscherin Anna Andres, zur Zeit wohnhaft im nahen Monsheim, weitergegeben. Sie überraschte mich in einem Brief vom 22. Ok-

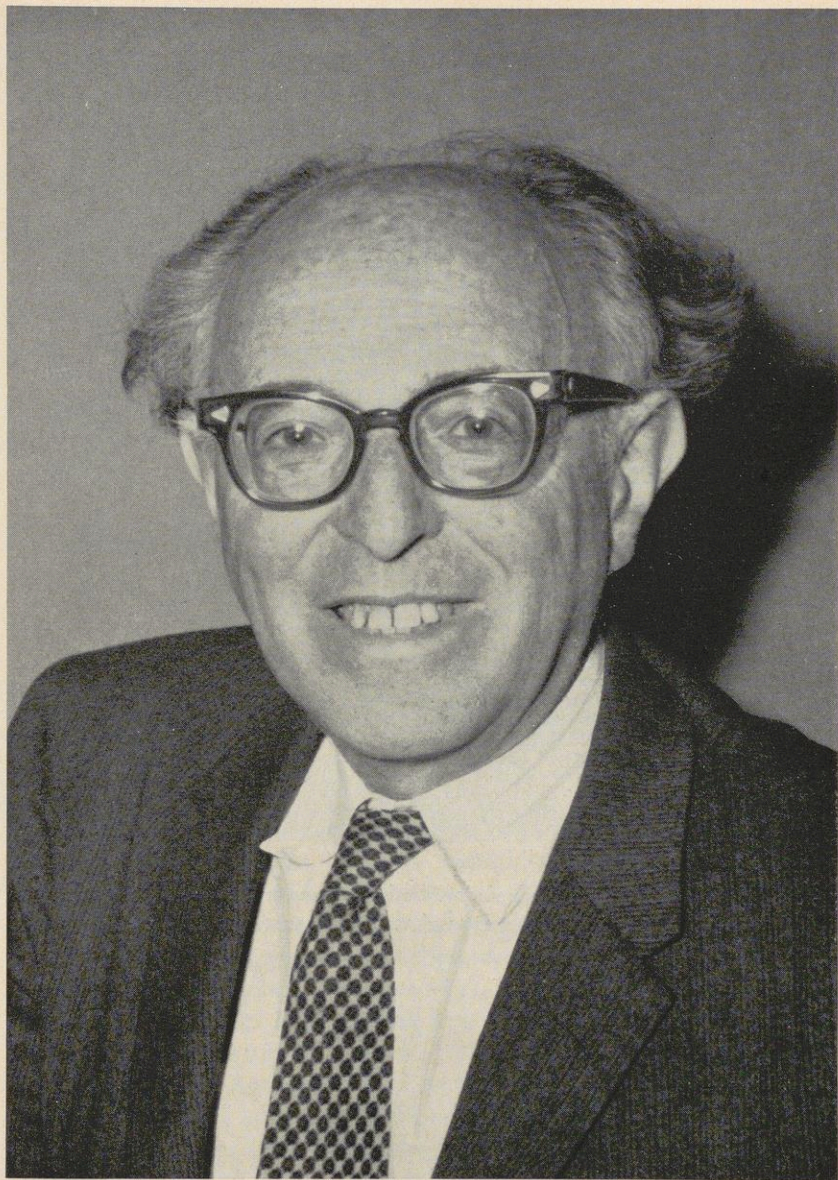


5 Die Sippenforscherin Anna Andres bei der Arbeit an alten Kirchenbüchern

6 William T. Snyder, Executiv-Sekretär des MCC, mit seiner Familie sowie Richard Hertzler und Frau nach Besichtigung der Mennonitischen Forschungsstelle



7 Leonhard von Muralt †



8 Robert Friedmann †



9 Niobidenschale des Goldschmieds Abraham Gessner. (Zu den Aufsätzen über die Zürcher Täufer. Jakobus ten Doornkaat Koolman: Täufer in Zürcher Zünften im Jahre 1588.)

tober 1969 mit detaillierten Angaben über den Vater Peter Loepps gleichen Namens, geb. 9. September 1788, Hakenbüdner in Groß Brunau, Sohn des Albrecht Loepp, Nachbar in Junkertroyl, der sich in erster Ehe am 7. März 1811 mit Maria Esau, Tochter des Gerhard Esau, Nachbar in Tiegenort, in zweiter Ehe aber am 6. Februar 1812 mit Elisabeth Weyer verheiratete. Daß ein „Hakenbüdner“, ein ländlicher Kaufmann mit einer kleinen Gastwirtschaft, vielfach sogar mit Grützmühle und Bäckerei ist, erfuhr ich wieder von Dr. H. Penner.

Mein neues Wissen gab ich am 23. Oktober 1969 gleich an Herrn E. weiter, der mit Brief vom 3. November noch etwas fragend, aber doch nicht ungläubig antwortete. Nunmehr brachte er — ermutigt durch die bisherigen Ergebnisse — auch eine ihm ebenfalls verwandte Familie Ortman ins Spiel, die jedoch seiner Meinung nach lutherisch gewesen sein müsse, obwohl es diesen Namen in Danzig auch unter Mennoniten gegeben hat und er bis in die Gegenwart noch in South Dakota vertreten ist.

Mittlerweile hatte ich mich mit einem Brief vom 27. Oktober 1969 an Herrn Otto Loepp in Werderhof bei Zweibrücken gewandt, der seinerzeit Herrn E. aus Iowa an uns verwiesen hatte. Ich teilte ihm das mit Hilfe von Fräulein Andres bisher erarbeitete Ergebnis mit und fragte nach den Zusammenhängen mit seiner Familie, die, wie ich wußte, von Junkertroyl stammte. Ein längerer Brief war die Antwort. Wichtiger aber war noch, daß uns Herr Loepp sein Familienbuch im Original übersandte. Darin stand nun zu meiner Überraschung vieles schwarz auf weiß zu lesen, was wir auf anderem Wege mühsam gesucht und schließlich zum Teil auch gefunden hatten.

Zunächst wurde auch dadurch das Geburtsdatum des Peter Loepp — 14. September 1814 (nicht 1815) — bestätigt. Sodann wurde die Linie Loepp (Lepp) um eine weitere Generation nach rückwärts bis auf Albrecht Lepp, Altendorf, gestorben 1777, und seine Ehefrau Anna geb. Wiebe (1720—8. Mai 1800) geführt und die genauen Daten seines Sohnes gleichen Namens (geb. 1. Oktober 1756 Altendorf, gestorben 17. November 1808, Junkertroyl) ermittelt. Hier standen auch die Daten für Agathe Reimer; geboren in Czattkau am 10. Februar 1815 als Tochter von Arend Reimer, verheiratet am 28. April 1837 in Güttland mit Peter Loepp. Nach diesen örtlichen Hinweisen sah ich noch einmal im Kirchenbuch der Mennonitengemeinde Heubuden (mit Marienburg) nach. Da fand ich dann auch — etwas abweichend von Otto Loepps Angaben — als Heiratsdatum den 5. Mai 1837 vermerkt. Es folgten die Geburtseinträge für die ersten Kinder aus dieser Ehe aus der Zeit, wo die Familie noch in der Heimat der Frau

(Czattkau) wohnte. Auch hier mußten die Angaben von Herrn E. zum Teil korrigiert werden.

Ich berichtete über dies alles am 12. November an Herrn E. und schloß mit dem Satz: „Ich hoffe, daß wir unseren intensiven Briefwechsel nun langsam beenden können. Ich habe immerhin die Befriedigung, eine fast aussichtslose Forschung mit mancherlei Hilfe von anderer Seite doch soweit gefördert zu haben, daß einiges dabei herausgekommen ist, sicher mehr, als wenn Sie es unternommen hätten, persönlich in die Heimat ihrer Vorfahren zu reisen.“

Daraufhin antwortete Herr Alfred J. Englehorn, erstmals als „Prof. of Agronomy Iowa State University“ zeichnend, mit einem letzten Schreiben vom 2. Dezember 1969. Darin heißt es unter anderem: „Ein Familienforscher muß ein hartnäckiger Detektiv sein. Ich habe für Loepp-Vorfahren einige Jahre geforscht, und obwohl ich einige Aufschlüsse hatte, das Ganze, soweit fehlte. — In einer Weise, wie Sie auch nahegelegt haben, können wir nun wahrscheinlich unseren lange ausgedehnten Briefwechsel zum Abschluß bringen. Es war eine Freude für mich, Ihre Briefe zu erhalten, nicht nur wegen der Loepp-Information, welche Sie lieferten, sondern auch wegen der anderen Information, welche Sie mir gaben.“

Abschließend muß bemerkt werden, daß es natürlich nicht in jedem aussichtslos scheinenden Fall so gut ausgehen wird. Aber der Versuch, an Hand des Materials der Forschungsstelle unter Heranziehung anderer Quellen weiterzukommen, kann immerhin gemacht werden.

ROBERT FRIEDMANN †

Am 28. Juli 1970 starb in Kalamazoo, Michigan, USA, Professor Dr. Robert Friedmann in seinem 80. Lebensjahr. Er gehörte zu den wichtigsten Förderern der Täuferforschung in den letzten fünfzig Jahren.

Geboren am 9. Juni 1891 in Wien, besuchte er dort von 1908 bis 1914 die Technische Hochschule, studierte ab 1920 an der Universität in Wien Geschichte und Philosophie und schloß sein Studium mit einer Promotion im Jahre 1924 ab. Von 1925 bis 1938 unterrichtete er an Gymnasien seiner Heimatstadt, verließ 1939 Österreich und zog nach einem sieben Monate langen Aufenthalt in England in die Vereinigten Staaten. Professor H. S. Bender verschaffte ihm die Möglichkeit, von 1940 bis 1943 am Goshen College Täuferforschung zu treiben. Seit 1945 war Friedmann Professor für Geschichte und Philosophie an der Western Michigan Universität in Kalamazoo und unterrichtete auch noch gelegentlich, nachdem er 1961 offiziell in den Ruhestand getreten war.

Seit 1923 wandte sich Friedmann mit wachsender Begeisterung besonders den Quellen zur Geschichte der mährischen und ungarischen Täufer zu und wurde zum besten Kenner der Hutterischen Brüder. Die vielen Aufsätze, die beinahe zweihundert Artikel in der Mennonite Encyclopedia und seine vier Bücher* zeigen eine enorme Detailkenntnis und zugleich ein brennendes Interesse an der von den Täufnern vertretenen Sache. Für Friedmann stellte das Täufer_tum eine eigenständige Größe neben den Reformationskirchen dar, deren Bedeutung im Laufe der Jahrhunderte nicht nachgelassen, sondern zugenommen hat. Es ist vor allem diese Begeisterung für den täuferischen Glauben, der so ansteckend wirkte. Wie sie in seinem eigenen Leben viel in Bewegung setzte, so auch im Leben derer, die er zu seinen Freunden machte.

* Die Titel der vier Bücher lauten:

Mennonite Piety Through the Centuries. Its Genius and Its Literature (Studies in Anabaptist and Mennonite History, No. 7), Published by The Mennonite Historical Society, Goshen College, Goshen, Indiana, 1949, XVI u. 287 SS.

Hutterite Studies. Essays, Collected and Published in Honor of His Seventieth Anniversary. Edited by Harold S. Bender. Mennonite Historical Society, Goshen, Indiana, 1961, VI u. 338 SS.

Die Schriften der Huterischen Täufergemeinschaften. Gesamtkatalog ihrer Manuskriptbücher, ihrer Schreiber und ihrer Literatur 1529—1667, zusammengestellt unter Mitarbeit von Adolf Mais (Österreichische Akademie

der Wissenschaften, Philosoph.-historische Klasse, Denkschriften, 86. Band), Wien (Hermann Böhlaus Nachf.) 1965, 179 SS. u. 4 Tafeln.

Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter II. Mit Benutzung der von Lydia Müller (†) gesammelten Texte herausgegeben. (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, Bd. 34: Quellen zur Geschichte der Täufer XII), Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1967, XVII u. 318 SS.

Heinold Fast

LEONHARD VON MURALT †

Noch während der Drucklegung dieser Nummer erreicht uns die Nachricht vom Tod von Professor D. Dr. Leonhard von Muralt, Ordinarius für neuere Geschichte an der Universität in Zürich. Am diesjährigen Pfingsttag (17. Mai) hatte er seinen siebzigsten Geburtstag gefeiert. Mit dem Abschluß des Sommersemesters war er nach vierzigjähriger Tätigkeit als akademischer Lehrer von seinen Pflichten an der Universität emeritiert worden. Jetzt starb er am 2. Oktober 1970 an einem Herzinfarkt in Südfrankreich.

Professor von Muralt ist in Fachkreisen durch seine Beiträge zur Zwingliforschung und durch seine Arbeiten über Bismarck bekanntgeworden. Die Titel der 161 unter seiner Obhut entstandenen und gedruckten Dissertationen zeigen aber, wie weit seine Interessen darüber hinaus in die Lokalhistorie einerseits und in die europäische Geschichte andererseits reichten. Der Täuferforschung hat er vor allem in jungen Jahren einen guten Teil seiner Arbeitskraft gewidmet.

Bereits 1925 vermittelte ihm sein Lehrer Professor Walther Köhler den Auftrag des Vereins für Reformationgeschichte, die Schweizer Täuferakten herauszugeben. Nachdem er bis 1931 unter Mithilfe auch seiner Frau das Material dazu gesammelt hatte, blieb die Arbeit liegen. Zwei Jahrzehnte später gewann er in Dr. Walter Schmid einen Mitarbeiter für die Herausgabe der Zürcher Akten, die 1952 als erster Band einer eigenen Reihe „Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz“ erschienen. Auch die weiteren Bände sind inzwischen druckfertig gemacht worden, die Ostschweizer Quellen durch mich (Schaffhausen, St. Gallen, Appenzell und Graubünden), die Westschweizer durch Dr. Martin Haas (III: Bern, Solothurn; IV: Gespräche). Es ist nicht nur schmerzlich, daß Professor von Muralt das Erscheinen der Bände nicht mehr erleben konnte. Auch die Drucklegung selber wird jetzt ohne seine Hilfe gelingen müssen. Angesichts der erheblichen finanziellen Mittel, die dazu nötig sind, wird seine Einflusnahme uns fehlen.

Im Zusammenhang mit seiner Bearbeitung der Schweizer Täuferakten entstanden folgende Aufsätze:

1. Jörg Berger (Festgabe des Zwingli-Vereins zum 70. Geburtstage seines Präsidenten Hermann Escher, Zürich 1927, S. 98—126; auch in *Zwingliana* V, 1929—1933, S. 66 f. und 103 ff.).
2. Ein Versammlungsort der Täufer im Klettgau (ebd. S. 224).
3. Das Gespräch mit den Wiedertäufern am 22. Januar 1528 in Bern (ebd., S. 409—413).
4. Großmann (Mennonitisches Lexikon II, S. 189; *Mennonite Encyclopedia* II, S. 600).
5. Grüningen (ebd. S. 193—195 bzw. 604—606).
6. Hallau (ebd. S. 236 f. bzw. 635).
7. Hofmeister (ebd. S. 335 bzw. 785).
8. Reformation und Gegenreformation (Geschichte der Schweiz, hg. von Emil Dürr usw., 4. Lfg., Zürich 1932, S. 313 ff.); hier auf S. 358—363 „12. Die Täuferbewegung“.
9. Zum Problem Reformation und Täuferum (Zwingliana VI, 1934 bis 1937, S. 65—85).
10. Konrad Grebel als Student in Paris (Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1937, 57. Jg., Zürich 1936, S. 113—136).
11. Glaube und Lehre der Schweizerischen Wiedertäufer in der Reformationszeit, 101. Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses in Zürich für 1938, Zürich 1938.
12. Die Täuferbewegung in Zollikon (Zollikoner Bote, 16. und 19. Dezember 1952).
13. Die Reformation (Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte, Bd. VII: Übergang zur Moderne, Bern 1957, S. 39 ff.; hier auf S. 74—79 „3. Die Täufer“).

Professor von Muralt war als Profanhistoriker von dem Theologen Zwingli gefesselt, weil er bei Zwingli eine Verbindung von christlichem Glauben und staatsmännischer Verantwortung fand, die zugleich tief religiös wie auch realistisch war. In seiner Einleitung zu einer Neuausgabe von Zwinglis Schrift „Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit“ (Zürich 1934, S. 1—49) stellte er diese Verbindung eindrucksvoll dar. Es ist verständlich, daß Professor von Muralt von daher die täuferische Gegnerschaft zu Zwingli nicht teilen konnte. Trotzdem bemühte er sich in seinen Darstellungen um Verständnis für die Täufer und um die Beseitigung vorurteilen, die gerade in der Polemik Zwinglis gegen die Täufer ihren Ursprung haben.

Heinold Fast

Faksimile-Seite
aus dem Brief
von Conrad Grebel
an Thomas Müntzer.
(Seite 67 aus
Conrad Grebel's
Programmatic Letters
of 1524;
die Originalgröße
des Schriftbildes beträgt
ca. 21 cm Breite.)

willst nichts nach menschlichem Gut unden eigne oder fremdem Handeln
kren oder offenden / was yffend ist vnderum niderwerfen / und willst
allein götlich & stärfest wort und diu / mit sampt der Regel Christi / vnser
missetem Conz und vnuermissetem nachmal / wie wir in dem ersten Brief
angewert habend / und du hast bericht bis dan unser Hundert) vffrueten
und hien ist vom so du mit Carlostading / Jacobus prup / und Michel
Stifel mit gar rein zeflissen sin wolkind / als ich aber mit mine Brüder hoffend
is werdend tün) were es wol ein ellend Enangelium in die welt
dunen In aber sind wir zinner weder unsere die und die zu Wittenberg
die es einer offrist verkenne in die ander / und es der Blindheit in andre
größere tadel fallend Ich glaub und halt das sy ware dreyßler und
Bäpß werden wellind Ich mit me Gott der Hertzigen mit sinem sam
desen Christo unserm heiland / and sine giste und wort fre mit dir und
aus ally
Conrad Grebel / and us / Castellberg / felix manz / Gemach
Joannes parriculus / Hans ogerfuss / Hans Gindert
die lantman von Hall sine Brüder / und siben mien
jung müntzer dem Lutzer .

VON NEUEN BÜCHERN

Horst Gerlach: Der englische Bauernaufstand von 1381 und der deutsche Bauernkrieg: Ein Vergleich. Meisenheim am Glan (Verlag A. Hain) 1969, X, 242 S., kart. DM. 28,—.

Geschichtliche Vergleiche hinken oft. Der Wunsch, möglichst viele Übereinstimmungen festzustellen, führt dabei zur Überbetonung des Gemeinsamen. Darüber wird das Trennende, die Eigenart jeder historischen Erscheinung, die Einmaligkeit des einzelnen Geschichtsprozesses leicht übersehen oder vernachlässigt. Auch der Verfasser der vorliegenden Arbeit hat die komparative Methode mitunter übertrieben und zu viel parallelisiert. Im wesentlichen aber hat er sich von diesem Fehler frei gehalten und die jeweiligen Besonderheiten vermerkt. Sein Vergleich kann daher als gelungen gelten: Die Brücke, die *Horst Gerlach* vom englischen 14. ins deutsche 16. Jahrhundert schlägt, steht auf ziemlich festen Pfeilern.

Auf dem Umschlag des gedankenreichen Buchs ist eine alte Illustration wiedergegeben: der mit dem Schwert in der Hand vorwärtsschreitende deutsche Bauer, der eine Fahne mit der Aufschrift „Freiheit“ schwenkt. Damit wird bereits das gemeinsame Hauptziel der beiden verglichenen Bauernerhebungen sichtbar: Befreiung von Ausaugung und Bedrückung.

Zum Titel des Buches ist zu bemerken, daß nach dem heutigen Stand der Forschung der Terminus „Deutscher Bauernkrieg“, den in seinem herkömmlichen engeren Sinn niemand mißverstehen wird, nicht mehr eindeutig ist. Deutsche Bauernkriege im weiteren Sinn — d. h. über den Charakter bloßer Unruhen und Aufstände hinausgehende Erhebungen und Freiheitskämpfe von Bauern deutscher Nationalität — hat es zu verschiedenen Zeiten gegeben, vor allem im Mittelalter und im Dreißigjährigen Krieg (übrigens auch im 16. Jahrhundert selbst, als die Dithmarscher Bauernrepublik in mehreren Schlachten ihre Unabhängigkeit verteidigte). Es ist daher angebracht, den Titelbegriff „Deutscher Bauernkrieg“ entweder zeitlich festzulegen („Der deutsche Bauernkrieg 1525/26“ bzw., unter Einbeziehung der einleitenden Unruhen, „1524—26“ oder vom „großen Bauernkrieg“ (als fester Begriff: „Der Große Bauernkrieg“) zu sprechen bzw., deutlicher, vom „großen deutschen Bauernkrieg“ (als fester Begriff: „Der Große Deutsche Bauernkrieg“), wie eine Reihe neuerer Autoren und Herausgeber.

An der den methodischen Erfordernissen des Vergleichs entsprechenden systematischen Gliederung besteht die klare Unterscheidung zwischen primären sozialökonomischen sowie politischen „Ursachen“ (Teil 2), sekundären ideellen „Einflüssen“ (Teil 3) und auslösenden „Anlässen“ (Teil 4). Daß diese drei Kategorien

von Kausalfaktoren auseinandergehalten werden, ist die entscheidende methodologische Voraussetzung für die real-historische Fundierung der Komparation.

Als Grundursache beider großer Bauernerhebungen sieht G. mit Recht „die Leibeigenschaft“ an. Dazu kamen weitere soziale und „wirtschaftliche Ursachen“, „rechtliche und wirtschaftliche Hintergründe“, allgemein gesprochen die sozial-ökonomische und die daraus folgende „politische und rechtliche Benachteiligung der unteren Schichten“ (S. 14 ff., 28 ff.).

Unter den „geistigen“ Faktoren rückt G., ebenfalls zu Recht, gesellschaftskritisch-oppositionelle „religiöse Einflüsse“ bei beiden Bauernbewegungen in den Vordergrund. Beim englischen Aufstand unter Wat Tyler und John Ball waren dies die vorreformatorische Lehre Wyclifs und das Auftreten seiner Anhänger, der englischen Lollarden, beim großen deutschen Bauernkrieg die Frühreformation (51 ff.). Ansprechend die beiläufige Formulierung, daß die Unzufriedenheit der Bauern „von der Reformation angefaßt, aber nicht verursacht wurde“ (79). Im Widerspruch zu dieser treffenden Sentenz wird die anspornende Wirkung der Reformationsideen auf die revolutionäre Bauernbewegung von G. sonst jedoch viel zu gering veranschlagt. Das ist einer der schwächsten Punkte der Arbeit. Das an sich richtige, aber mißverständliche Urteil von W. P. Fuchs, daß der Bauernkrieg von 1525 als „politisch-soziale Massenbewegung“ seinem „Ursprung“ nach mit der „reformierten Bewegung“ „nichts zu tun“ hatte¹, wird von G. falsch interpretiert, wenn er den Reformationsgedanken jeden stärkeren Anteil am Ausbruch und an den Forderungen des großen Bauernkriegs abspricht. Die Wurzeln der Bauernbewegung lagen zwar in der Tat tiefer und weiter zurück. Das ändert indes nichts daran, daß es zum Bauernkrieg von 1525/26 erst nach den reformatorischen Ereignissen der Jahre 1517 bis 1524 kam, d. h. daß die gemäßigte Reformation Luthers und Zwinglis sowie die radikale Reformation Müntzers, Karlstadts und Hubmaiers den Stein ins Rollen brachten. Die Reformation wirkte als mobilisierender und radikalisierender, die revolutionäre Explosion beschleunigender Faktor, als Lunte an einem Pulverfaß. Unter ihrem stimulierenden Einfluß trat an die Stelle der regional begrenzten Bauernaufstände der vorangegangenen Zeit ein allgemeiner nationaler Bauernkrieg.

Namentlich die Bedeutung des frühen Luthertums für diesen wird von G. unterschätzt. Die Kämpfer des großen Bauernkriegs waren in ihrer Mehrzahl Anhänger Luthers. Die „12 Artikel“, das Programm der weniger entschiedenen Richtung, waren, wie G. selbst sagt, von einem Lutheraner konzipiert. Sie enthalten Forderungen von Lutheranern und, damit verknüpft, den Protest des kryptoradikalen Erasmus, des geistigen Inspirators der oberdeutschen radikalen Reformation, gegen die Leibeigenschaft (64 f.). Daß die Bauern Luthers Freiheitsbotschaft (die von ihnen mißverstanden wurde) aufgriffen, ist vielfältig bezeugt. Der reformatorische Biblizismus in, wie Luther es tadelte, „fleischlicher“, d. h. materieller — wirtschaftlicher, sozialer, rechtlicher und politischer — Auslegung war die ideelle Hauptgrundlage des großen deutschen Bauernkriegs.

Schief dargestellt ist auch das Verhältnis der Täufer zur Bauernrebellion. Gleich den Lollarden sind die Täufer von ihren Gegnern für diese verantwortlich gemacht worden (80). Damit erschöpft sich aber auch die Parallele zwischen beiden; denn die Täufer nahmen keinen direkten Anteil an der Empörung. Schon aus chronologischen Gründen ist es verfehlt, die erst 1525 mit der Einführung der Glaubens- taufe offen ins Leben getretene Täuferbewegung im Rahmen der Genesis des bereits 1524 eingeleiteten Bauernkriegs in der Weise zu behandeln, wie G. das tut. Das Täufer- tum gehört in einer Geschichte desselben mehr in die Nach- als in die Vorgeschichte; denn es diente als ein Sammelbecken für die Geschlagenen von 1525, nicht nur in Mitteldeutschland, sondern ebenso im oberdeutschen Sprach- raum. (Erinnert sei an Täuferlehrer wie Hut, Hubmaier, Rinck, Römer oder an Bauernführer der Ostschweiz.)² Deshalb ist G.s Urteil, „die Bauern haben sich von den Täuf- ern nicht beeinflussen lassen“, in dieser Form unhaltbar (78). Für die Zeit vor dem Frühjahr 1525 ist es gegenstandslos und für die Zeit seitdem leicht zu widerlegen.

G.s unbefriedigender, nicht auf der Höhe der Forschung stehender Abschnitt „Das Täufer- tum und der deutsche Bauernkrieg“ betrifft hauptsächlich nur Vorstufen der Täuferbewegung. Nacheinander werden hier die Zwickauer Propheten, Münt- zer (besonders dessen Einfluß auf Denck und Hut), Karlstadt, Hubmaier und die „Zürcher Radikalen“ von 1524 gestreift (70—78). G. rennt offene Türen ein, wenn er des langen und breiten nachweist, daß Müntzer nicht der Urheber oder gar Gründer der Täuferbewegung war. Eines solchen Beweises bedarf es heute nicht mehr. Die starken Anregungen, die von Mitteldeutschland her — von der Reformation Luthers und vom antipäpöbaptistischen mitteldeutschen Radikalismus (Zwickauer Propheten, Handwerker in Weiskenfels, vor allem aber Karlstadt und Müntzer) — auf das werdende Täufer- tum ausgingen, wurden jedoch gerade neuer- dings in klares Licht gerückt. Diese Forschungen sind G. leider nicht zu Gesicht gekommen. So nimmt er von den Arbeiten Hans Joachim Hillerbrands, von ein- schlägigen Untersuchungen Heinold Fasts u. a. keine Notiz.

Fragwürdig erscheint ferner die Parallelisierung der zwei sozialrevolutionären Theologen John Ball und Thomas Müntzer, denen G. analoge Methoden und ver- wandte Ziele zuschreibt. Der eine wie der andere habe sich schon vordem als Verschwörer betätigt (173). Als die Krise sich zuspitzte, habe Ball, „ähnlich wie Müntzer“, anfangs den Verhandlungsweg gegenüber der Fürstengewalt einschlagen wollen (56). Beide hätten erst, nachdem sie abgewiesen worden waren, „die Massen zum Aufruhr“ aufgereizt (73). Jeder von ihnen habe dann „eine Art Bauerndemokratie“ (ohne „Adelsvorrechte“) angestrebt (79). So habe „Müntzer wie Ball zunächst auf friedliche, dann in sehr radikaler Weise die politisch-soziale Reform der bestehenden Gesellschaftsordnung“ betrieben (163). Richtig daran ist, daß Ball wie Müntzer Exponent „radikalerer Kreise“ war (79), daß beide den Typus des „radikaleren Bauernführers“ mit religiöser Motivierung verkörperten (205). Das geschichtlich höhere Entwicklungsniveau der Reformation, die um-

fassendere theologische und Allgemeinbildung Müntzers sowie sein weiterreichender Ideenflug kommen bei G. aber zu wenig zur Geltung.

Berechtigt ist dagegen die typologische Unterscheidung zwischen offenen Revolutionären wie Müntzer oder den Radikalen von Münster und den gewaltlosen biblizistischen Täufern, für die G. neben dem Ausdruck „friedliche Täufer“ auch die mehrdeutige Bezeichnung „evangelisches Täuftertum“ verwendet (74 f.).

Zu den religiösen kamen 1381 wie 1525 außerreligiöse ideelle Antriebe von z. T. offen adelsfeindlichem Charakter. Ausdruck dessen war der beiden Volkserhebungen gemeinsame revolutionäre Reim „Als Adam grub und Eva spann, wo war denn da der Edelmann?“³ Er ist als Mahnung in Predigten an die Adresse von Adligen bereits vor Wyclif belegt, wurde aber erst von Ball zur revolutionären Losung erhoben (57).

Besser als die sekundären „Einflüsse“ werden die tertiären „Anlässe“ analysiert. Als auslösende Momente der beiden großen Bauernerhebungen wertet G. vornehmlich Steuerdruck, Härten bei der Eintreibung des Zehnten u. ä. Hierbei beachtet er jedoch ungenügend die für die Auslösung vielfach entscheidende Gesetzmäßigkeit, daß die Volksmassen weniger dann rebelliert haben, wenn es ihnen an sich schlecht erging, als vielmehr dann, wenn ihre Not von einem bestimmten Zeitpunkt an durch erhöhte Steuerforderungen, andere zusätzliche Lasten, Mißernten oder Hunger noch größer wurde, d. h. wenn sich ihre Lage plötzlich weiter verschlechterte. So fehlt in Teil 5 („Der Beginn der Bauernaufstände“) die äußere Analogie, daß beide Insurrektionen im Frühjahr ausbrachen, als die Vorräte der Bauern zu Ende gingen⁴.

In Teil 6 werden die wirtschaftlichen, politischen und rechtlichen Forderungen der Bauern an kirchliche und weltliche Gewalten verglichen. Ein verbindender Zug war das 1381 wie 1525 geäußerte Verlangen nach Säkularisierung geistlichen Besitzes. Politisch haben die deutschen Revolutionäre von 1525 weitergehende demokratische Ziele verfolgt als die englischen von 1381. Der qualitative Unterschied zwischen Bauernkrieg und Bauernaufstand ist gerade daran zu erkennen. G. führt den höheren politischen Reifegrad der deutschen Bewegung auf die stärkere Mitwirkung von Gebildeten zurück (129).

Darüber erfährt man mehr in dem sehr instruktiven Teil 7, der „Die soziale Schichtung der Aufständischen, insbesondere ihrer Führer“ untersucht. In der Führung traten Handwerker, Intellektuelle, niedere Geistliche, Gewerbetreibende (1525 besonders Gastwirte) und militärisch geschulte Adlige hervor. (Außerdem ist die zahlreiche Kategorie der entwichenen Mönche gesondert zu nennen.) Beidemal lag die Leitung vorwiegend in der Hand von Nichtbauern. G. macht sich die Erklärung dieser keineswegs ungewöhnlichen, vielmehr sozialtypischen Erscheinung aber zu einfach, wenn er sie hauptsächlich darauf zurückführt, daß die Bauern keine guten Redner waren. Auch redegewandten Bauern haben sich die Bauernhaufen schwerer untergeordnet als redegewandten Bürgern oder Adligen. Der Verfasser berücksichtigt hier nicht die Erfahrung, daß Gemeinschaften aller Art sich leichter Außenstehenden unterstellten als einem ihresgleichen und aus ihrer

Mitte (wie ja auch die meisten Dynastien fremder Herkunft waren, so die deutschen Fürstenhäuser auf Europas Thronen).

Überhaupt waren, wie G. richtig bemerkt, beide revolutionären Auflehnungen „keine reinen Bauernaufstände“. Beidemal „empörten sich große Teile der unteren und mittleren Volksschichten gegen den Adel, die Kirche als Grundherrin und gegen das städtische Patriziat“ (111). Das war bei Bauernkriegen (zum Unterschied von bloßen Bauernunruhen) sogar die Regel. Deshalb wurden nach der Niederschlagung der Empörung in beiden Ländern auch die Städte bestraft und wichtiger Rechte beraubt.

Um der Bauern Herr zu werden, bedienten sich die Herrschenden 1381 und 1525/26 in der Hauptsache der gleichen Methoden (Teil 8). Zunächst verfolgten sie beidemal eine hinhaltende Taktik und machten zum Schein Zugeständnisse, um Zeit zu gewinnen. Dabei stellten sie den Bauern diplomatische und militärische Fallen, lockten sie in politische und militärische Hinterhalte. Sobald genügend Kräfte zur Gegenaktion zusammengezogen waren, folgte auf die Phase des Temporisierens jedesmal die der Vernichtungsschläge. Der Ausgang war nicht nur ein Sieg von Feuerwaffen über Sensen, sondern zugleich der Triumph militärisch geschulter und erfahrener Reiterei über unerfahrenes und undiszipliniertes Fußvolk (191).

G. spricht aber nicht aus, worin die reale militärische Siegeschance des großen Bauernkriegs lag: Der Stand, der neun Zehntel der Bevölkerung umfaßte (200), konnte siegen, sobald die Landsknechte, die ja größtenteils Bauern- und Plebejersöhne waren, auf seine Seite traten und dazu befähigte Hauptleute. Mehrere Tausend Landsknechte sind 1525 tatsächlich desertiert. Diese Abfallbewegung konnte zur Lawine anschwellen, wenn zündende Parolen in die Lager der Knechte getragen wurden und die Bauern, statt zu zögern und sich zu zersplittern, einen großen Schlag führten.

Schuld an deren Niederlagen in den zwei verglichenen wie in anderen Erhebungen trugen weitgehend ihre Lokalborniertheit und ihr naives Vertrauen auf den gerechten Monarchen als ihren vermeintlichen Beschützer. Diese patriarchalische Vertrauensseligkeit gegenüber dem höheren politischen Machthaber stand in merkwürdigem Gegensatz zu dem Haß gegen die Vollstrecker seiner Gesetze — zu der Erbitterung gegen Steuereintreiber und Juristen, gegen untere Gewalthaber (geistliche und weltliche Grundherren) sowie gegen schröpfende Prälaten (56, 90, 92; vgl. 193 f.).

Im abschließenden Teil 9, der die Folgen der beiden Schilderhebungen gegenüberstellt, erweist sich ebenfalls, wie gleichartig die herrschenden Regime und Adelschichten reagierten. Auf die militärische Abrechnung folgte in beiden Fällen die gerichtliche, hier wie dort zunächst in der Absicht, das Volk seiner Häupter zu berauben, es ‚kopfloß‘ zu machen (197). In beiden Ländern schloß sich eine Phase der Repressalien und Restriktionen an. In beiden mußte auch das Bürgertum, der offene oder potentielle Bundesgenosse der Bauern, für deren Niederlage büßen. Eine spezifische negative Auswirkung in Deutschland war die Stärkung der fürst-

lichen Territorialmacht. Einige direkt oder indirekt erkämpfte Erleichterungen für die Bauern blieben trotz allem, in England wie in Deutschland. Das ist als Positivum festzuhalten.

Leider setzen formale Mängel das Niveau der Arbeit herab. So stören Rechtschreibfehler, von denen nicht einmal das Inhaltsverzeichnis frei bleibt, z.B. die wiederholte Falschschreibung von Wörtern wie rhetorisch, Einflüsse, Anlässe. Auch englische und französische Titel von Arbeiten sind z.T. ungenau verzeichnet. Loserths Artikel über Hubmaier wird lediglich in der amerikanischen Übersetzung erwähnt, nicht nach dem deutschen Original im „Mennonitischen Lexikon“. Nur vereinzelt und dann fehlerhaft ist Literatur in slawischen Sprachen angeführt (z.B. 221).

Insgesamt stellt das Buch von Horst Gerlach aber ein Musterbeispiel dafür dar, daß mit den Mitteln der komparativen Methode neue geschichtliche Einsichten gewonnen werden können. Es zeigt, wie erkenntnisfördernd historische Vergleiche zu sein vermögen, sofern sie mit der gebotenen Umsicht und Sorgfalt, ohne Überspitzungen vorgenommen werden. So vermittelt die Untersuchung aufschlußreiche Einblicke in Wesenszüge und Gesetzmäßigkeiten, Voraussetzungen und Auswirkungen bäuerlicher Erhebungen. Sie ist damit ein beachtenswerter Baustein zu einer im Entstehen begriffenen neuen historischen Disziplin: der vergleichenden Revolutionsgeschichte, die heute neben die bereits seit längerem bestehende vergleichende Verfassungsgeschichte tritt.

1 In: B. Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte 2, 8. Auflage (3. Nachdruck), Stuttgart 1960, 56.

2 Vgl. G. Mühlpfordt, Deutsche Täufer in östlichen Ländern, in: Frühbürgerliche Revolution, Berlin 1961, 241—243.

3 Vgl. G. Mühlpfordt, Reformation und Bauernkrieg, Berlin 1954, 20 (Sonderdruck aus: Geschichte in der Schule 7, 1954, 260 ff.).

4 Vgl. R. H. Hilton/H. Fagan, Der englische Bauernaufstand von 1381, Berlin 1953, 77 (= The English Rising of 1381, London 1950).

Günter Mühlpfordt

Conrad Grebel's Programmatic Letters of 1524. With Facsimiles of the Original German Script of Grebel's Letters. Transcribed and Translated by J. C. Wenger, Herald Press, Scottsdale, Pennsylvania, 1970, 71 S., kart. 5.00 Dollar.

Von den Briefen Conrad Grebels aus dem Jahr 1524 sind uns acht oder neun erhalten. Als „programmatisch“ bezeichnet Professor J. C. Wenger, der bekannte Kirchengeschichtler am Goshen Biblical Seminary, allein die beiden Teile des berühmten Briefes an Thomas Müntzer, die im Abstand von einigen Wochen geschrieben wurden, der zweite als Nachtrag zum ersten, und die, da sie gemeinsam

abgeschickt wurden, als Einheit betrachtet werden können. Wir haben also eine erneute Ausgabe und Übersetzung dieses oft behandelten Briefes vor uns.

Das neue an der Veröffentlichung ist die Faksimile-Wiedergabe des Brief-Originals auf 21 Seiten. Das gibt dem Heft eine bibliophile Note, hat aber auch wissenschaftlichen Wert. Wir können zum ersten Mal in einem Buch das Original des Briefes mit seiner Transkription und der englischen Übersetzung vergleichen. Der Herausgeber und Übersetzer hat die Texte durch die Beibehaltung und Numerierung der ursprünglichen Zeilen so übersichtlich geordnet, daß der Vergleich technisch sehr erleichtert wird.

Der Vergleich wird um so wichtiger, als das Original m. W. in der Wissenschaft bisher nur zweimal ausgewertet worden ist, vor 110 Jahren durch C. A. Cornelius, der den Brief zum ersten Mal aus dem Original veröffentlichte¹, und vor über 40 Jahren durch Traugott Schieß, der eine Abschrift des Originals herstellte, die der Wiedergabe in „Thomas Müntzers Briefwechsel“, herausgegeben von Heinrich Böhmer und Paul Kirn, Leipzig und Berlin 1931, S. 92—101, diente. Diese Fassung wurde ohne Überprüfung am Original 1952 auch in die „Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. Erster Band: Zürich“, herausgegeben von L. von Muralt und W. Schmid, S. 13—21, übernommen und ein drittes Mal 1968 in Thomas Müntzers „Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe“, herausgegeben von G. Franz, S. 437—447, abgedruckt. Sie hat allen heute gängigen Übersetzungen ins Neuhochdeutsche oder ins Englische als Grundlage gedient. War sie wirklich so zuverlässig? Das Faksimile bei Wenger erlaubt eine Überprüfung.

Als erstes verglich ich das Faksimile mit Wengers eigener Transkription. Wenger versucht äußerst vorsichtig, das Bild des Originals genau wiederzugeben, indem er die Zeichensetzung des Originals wiederholt, sich jeder eigenen Zeichensetzung enthält, die Wortverbindungen und Worttrennungen kopiert, Groß- und Kleinschreibung imitiert und sich eng an den Buchstabenbestand des Manuskripts hält. Gewisse Veränderungen verstehen sich von selbst: v wird zu u im Anlaut und u zu v als Mitlaut; ß kann als ss transkribiert werden, ð als ö, â als ä; nicht aber û als ü! Letzteres ist eine Vergewaltigung des schweizerdeutschen Dialektes. Auch die Auflösung der Verdoppelungsstriche ist üblich, muß allerdings richtig durchgeführt werden: v̄m = umb, nicht umm; genau so: darumb, widerumb, bapstumb! Doch an eine andere Auflösung kann man sich gewöhnen. Schwerer wiegen die Fehllösungen. Nimmt man die Regeln, die Wenger sich selbst für seine Transkription gesetzt hat, an, so bleiben nach meiner Zählung immer noch 58 Transkriptionsfehler. Sie sind meist für den Sinn der Stelle unerheblich, machen aber den Laien, der seine Lesekunst an dem wie gestochen geschriebenen Brief Grebels probiert, unsicher.

Nur drei der Fehler sind Wortauslassungen: Zeile 1 (und), 41 (heruss), 257 (unss). Die erste geht wohl auf einen Druckfehler zurück; denn sie ist in der Übersetzung nicht mehr zu finden. Die andern beiden verschlechtern auch die Übersetzung, können also nicht dem Setzer angelastet werden. — Ein Wort, das im Ms ge-

strichen ist, wird in der Transkription ohne Streichung wiedergegeben, in der Übersetzung allerdings nicht mehr berücksichtigt: Zeile 209 (die). — Zwei der zahlreichen Buchstabenfehler stören den Sinn des Zusammenhangs und verfälschen damit die Übersetzung:

Zeile 191 heißt es im Original „wir“, nicht „wit“. Die Übersetzung dürfte nicht lauten: „Indeed they do not defend themselves after the manner of the old law“, sondern (mit Williams): „unless, indeed, we would still be of the old law“ („werend“ heißt nicht „wehren“, sondern „wären“).

Zeile 233 heißt es im Original „follen“, nicht „sollen“. Die Übersetzung dürfte nicht lauten: „I have already begun to write against ...“, sondern: „... and will complete, what I have begun, to send letters against ...“.

Vergleicht man dagegen die Transkription von Traugott Schieß, wie sie sich etwa im Zürcher Täuferaktenband findet, so hat man bald sicheren Boden unter den Füßen. Zwar setzt Schieß Satzzeichen nach eigenem Ermessen und unterteilt den Brief in Sinnabschnitte. Aber der Buchstabenbestand ist nach Regeln wiedergegeben, die dem Original angemessener sind. Unter Voraussetzung dieser Regeln habe ich nur 14 Transkriptionsfehler bei ihm gefunden. Sie verändern in keinem Fall den Wortbestand oder den Sinn. Es handelt sich um einen zuverlässigen Text, der auch in Zukunft unbedenklich als Grundlage für wissenschaftliche Arbeiten dienen kann.

Die Übersetzung von Wenger konnte auf zwei Vorarbeiten zurückgreifen, auf die Übersetzung von Walter Rauschenbusch (1905) und die Verbesserung dieser Übersetzung durch G. H. Williams (Spiritual and Anabaptist Writers, London 1957, S. 73—85). Ich habe die Übersetzung nicht durchgehend überprüft. Gründlich kann das nur durch eine neue Übersetzung geschehen, weil es ja nicht nur um „richtige“ oder „falsche“ Übersetzungen geht, sondern auch darum, welche Bedeutungsnuancen man herausstreichen will. An zwei Punkten fiel mir auf, wie Wenger seinen Vorgänger wesentlich verbessert hat:

Zeile 235 hatte Williams das Wort „tüscht“ als „getäuscht“ (deceived) mißverstanden. Wenger übersetzt richtig „translated into German“ (= verdeutscht).

Zeile 276 hatte Williams die Wendung „in unser aller namen geschriben“ fälschlich übersetzt „subscribed all our names“. Wenger korrigiert mit Recht „written in the name of all of us“.

Zeile 172 allerdings geht mir die Verbesserung von Wenger gegenüber Williams nicht weit genug. Das schwerverständliche Wort „abbruch“ wurde von Williams mit „decision“ übersetzt. Wenger setzt dafür „restraint“, was so viel wie Einschränkung heißen könnte. Nach dem Schweizerischen Idiotikon, Bd. V, Sp. 369, heißt „abbruch“ „Fasten“. Das ergibt im Zusammenhang des Textes und der Situation einen klaren Sinn.

Fehl geht m. E. die Übersetzung an folgenden Stellen:

Zeile 103: „darmit gieng die mess ab, dass enig essen“ wird (in Anlehnung an Williams) übersetzt: „That is how the mass originated, namely, indi-

vidual participation.“ „abgehen“ heißt nicht „entstehen“, sondern „verschwinden, aufhören“ (Schweizerisches Idiotikon, Bd. II, Sp. 9). Übersetzungsvorschlag: „Thereby the mass, the individual meal, would be discontinued.“

Zeile 124: „gemitet“ wird (wie bei Williams) übersetzt mit „mediated [by a priest]“. Nach dem Schweizerischen Idiotikon, Bd. IV, Sp. 564, heißt „mitlen“ auch „halbieren, teilen“. Im Satzkontext ist dann zu lesen: „ungeändert und -geteilt“, d. h. ohne Veränderung und Kompromiß.

Zeile 165: „hinderstellig“ wird mit „inferior“ übersetzt (Williams: „insidious“). Es sollte „beschwerlich, hinderlich“ heißen.

Zeile 219: „gschichten“ ist enger zu verstehen als nur als „historical accounts“. Es ist die Verdeutschung von „acta“ und heißt so viel wie „Apostelgeschichte“.

Die Beispiele zeigen, wie not eine immer neue Überprüfung der Bedeutung eines Textes tut. Die Grundlage dafür aber ist die Zuverlässigkeit des Textes selber. Durch die Faksimile-Wiedergabe hat Wenger die Voraussetzung dafür geschaffen.

1 Geschichte des Münsterischen Aufruhrs II, 1860, S. 240—249; danach auch die Wiedergabe durch Christian Neff in: Gedenk-Schrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten, 1925, S. 89—102.

Heinold Fast

Jarold Knox Zeman: The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia 1526—1628. A Study of Origins and Contacts. The Hague, Paris (Mouton) 1969, 408 S., Ln. hfl. 70,—.

Mähren war das beliebteste Ketzerasyl des 16. Jahrhunderts. Viele freikirchliche Gemeinschaften fanden dort Unterschlupf: Infolgedessen kreuzten sich in diesem Zufluchtsland der Verfolgten im Zeitalter der Reformation freikirchlich-radikale Ideen und Einflüsse der verschiedensten Art. Nonkonformisten aus zahlreichen Ländern trafen im Marchland zusammen¹. So war Mähren auch das Begegnungsfeld zwischen Böhmischem Brüdern tschechischer und deutscher Nationalität auf der einen Seite und Täuferexulanten aus dem ober- und mitteldeutschen Sprachraum auf der anderen: Zwei in Parteien und Gruppen gespaltene Dissentergemeinschaften, die sich beide als christliche Bruderschaften verstanden, haben über 100 Jahre, vom Beginn der Habsburgerherrschaft bis zum Dreißigjährigen Krieg, auf mährischem Boden nebeneinander gelebt.

Die politische Voraussetzung für die bedeutsame Stellung Mährens als Ketzerdomizil war das Autonomiestreben des mährischen Landadels, das sich sowohl gegen den Prager Zentralismus utraquistischer oder katholischer Prägung wie seit 1526 vor allem gegen den Wiener katholisch-habsburgischen Zentralismus richtete: Seit dem gleichen Jahr 1526, da der Habsburger Ferdinand I. König von Böhmen und damit auch Markgraf von Mähren wurde — während in Prag ein auf die gemäßigte Reformation orientierter lutheranisierender Utraquismus den Ton angab —, fanden radikale Flüchtlinge aus Deutschland, Italien, Polen u. a. auf Besitzungen mährischer Adliger Aufnahme und Schutz². Mährische Edelleute regten auch Religionsgespräche zwischen Vertretern verschiedener radikaler Richtungen an, darunter zwischen Böhmischem Brüdern und Täufern (vgl. S. 220—223, 238).

Die Kontakte zwischen Böhmischem Brüdern und Täufern, heißt es im Vorwort des Yale Hussiten- und Reformationshistorikers Jaroslav Pelikán zu vorliegendem Werk, waren Berührungen zweier „radikaler Bewegungen“ und stellen eine wichtige „Verbindung zwischen Hussitenbewegung und radikaler Reformation“ dar (S. 5 f.). Das Buch, in dem diese interkonfessionellen und übernationalen Beziehungen untersucht werden, ist schon äußerlich ein internationales: Die Zürcher deutsche Dissertation eines seit längerem in Kanada wirkenden tschechischen Baptisten wurde von ihm zu einem englischen Buch umgearbeitet, das ein in den Vereinigten Staaten tätiger Historiker mit einem Vorwort versah und ein niederländischer Verlag im Haag und in Paris herausbrachte.

Jarold K. Zeman, baptistischer Geistlicher und Professor für Kirchengeschichte in Neuschottland, sieht in der Brüderunität einen gewaltlosen Zweig des revolutionären Hussitentums, der „hussitischen Reformation und Revolution“ (45, 394). Er wertet, im Anschluß an A. Molnár, Hromádka u. a., die hussitische revolutionäre Bewegung als „erste Reformation“ oder „tschechische Reformation“ (39 ff., 250, 269 u. a.) und neigt dazu, diese „erste Reformation“ in ekklesiologischer Hinsicht (demokratische Freikirche) und in sozialer über die „klassische“ oder „zweite Reformation“ Luthers, Melanchthons, Butzers und Calvins zu stellen (42 f.). Die Darstellung der Unität fußt auf Bartoš, Peter Brock, Hrejsa, Amadeus Molnár, Joseph Th. Müller, Odložilík, Erhard Peschke, Říčan.

Die Täuferbewegung ist für Z. ein Teil der „Radikalen Reformation“. Zum Unterschied von der verbreiteten Deutung des Täuferturns als Ethizismus, Werkheiligkeit oder Nachfolge Jesu glaubt der baptistische Theologe bei den Täufern ein Gleichgewicht zwischen Lehre und Leben, zwischen Dogma und Ethos zu erkennen, das sie dem neueren Baptismus nähert (36). Für die eingehende Kenntnis der Täuferbewegung, in deren Quellen Z. weniger tief eingedrungen ist als in die der Unität, stützt er sich auf seinen Doktorvater Fritz Blanke, auf Heinold Fast, Hans J. Hillerbrand, Littell u. a., in bezug auf die Täufer Mährens vor allem auf Robert Friedmann, Hrubý und Loserth.

Der tschechisch-kanadische Kirchenhistoriker betont die religiöse „Verwandschaft zwischen Täufern und Böhmischem Brüdern“ (26, 47). Unität und Täufer stimmten

in einem sittlichen Rigorismus überein, der sich auf urchristlich-apostolische Maximen berief. Ihnen war die rückhaltlose Verneinung der bestehenden Gesellschaftsordnung gemeinsam, ein gewaltloser Radikalismus. Beide waren Kirchen unter dem Kreuz. Analoge Frontstellung gegen die herrschenden Verhältnisse und Bedrängnis durch die gleichen Feinde ließen sie zueinander finden. So kam es zu wiederholten Einigungsbemühungen, die bis zu Verschmelzungsversuchen gingen. Günstige Ansatzpunkte für eine Union zwischen Teilen beider Bewegungen boten „die Radikalisierung der kleineren Partei in Richtung auf das Täufertum“, d. h. der seit 1501 bezeugte Antipädobaptismus (Forderung nach der Erwachsenentaufe) bei der strengerer Minderheit der Böhmisches Brüder (30, 212), und die Neigung von Minoritäten unter den Täuferexulanten, sich von der Majorität definitiv zu trennen.

Die Initiative zu Kontaktgesprächen ging meist von Täufem aus. Das hatte mehrere Gründe: Als junge Gemeinschaft waren die Täufer von missionarischem Eifer erfüllt. Als entwurzelte Landfremde suchten sie Anlehnung an glaubensverwandte Einheimische. Die in Einzelwirtschaft und Privateigentum lebenden nichtthutterischen Täufer wünschten außerdem Rückhalt bei Gleichgesinnten gegen das Übergewicht der Hutterer mit ihrer Gütergemeinschaft.

Der erste führende Täufer, der sich nach Mähren wandte und dort mit der Brüderunität konfrontiert wurde, war Hubmaier (122 ff.). Sein Auftreten in Mähren zeigt, daß es nicht ganz treffend ist, die gemäßigte Reformation als „obrigkeitliche Reformation“, „Obrigkeitsreformation“ (Magisterial R.) zu bezeichnen — wie Z. dies im Anschluß an G. H. Williams tut —, um sie von der radikalen Reformation zu unterscheiden (32 f., 38, 387). Erstrebte Hubmaier doch — gleich manchen anderen Radikalen, darunter Müntzer — zeitweise eine radikale Reformation im Bund mit einer Obrigkeit (den Nikolsburger Liechtensteins, wie zuvor schon mit dem Rat von Waldshut).

Die im Jahr von Hubmaiers Märtyrertod 1528 einsetzenden Religionsgespräche zwischen Böhmisches Brüdern und Täufem, der Hauptgegenstand des Buches, nehmen infolge der dürftigen Überlieferung nur 46 der 408 Seiten ein, ein Neuntel des Ganzen (213—241, 248—262, 346—349). Das übrige ist umrahmender Text. Die Einigungsverhandlungen von 1528 bildeten bereits den Höhepunkt der Begegnung. Sie waren einer der zahlreichen Versuche, die zersplitterten Kräfte der Radikalen zusammenzuschließen. Die Sprecher der Täufer in den Gesprächen von 1528 vertraten indes nicht die Gesamtheit des Täuferexulanten, auch nicht dessen Haupttrichtung, sondern kleinere Gruppen spiritueller Täufer (Anhänger Entfelders oder Ascherhams). Die angestrebte Fusion kam nicht zustande. Die Verhandlungen scheiterten, wie so viele Religionsgespräche der Reformationszeit, an doktrinäer Starrheit, an mangelnder Kompromißbereitschaft auf beiden Seiten. Ausschlaggebend war wohl die Weigerung der Böhmisches Brüder, die Spätaufe als obligatorisch anzuerkennen.

Die Standpunkte versteiften sich weiter, als 1534 die Böhmisches Brüder, um sich von den Münsterischen Radikalen zu distanzieren, die Wiedertaufe der Konver-

titen abschafften³. Damit wurde ein äußeres Band zu den Täufern zerschnitten. Die Unität entwickelte sich in dieser Zeit immer mehr zur gemäßigten Reformation hin — bis 1546 zum Luthertum und nach dessen Niederlage im Schmalkaldischen Krieg zum Calvinismus. Dadurch trat bei ihr „eine wachsende Entfremdung von der Radikalen Reformation“ ein (243). Die „radikalen Gruppen“ innerhalb der Unität wurden zurückgedrängt oder verschwanden ganz. In Mähren erlangten Gemäßigte die Oberhand über die „radikaleren Strömungen der Reformation“ (245 f.).

Bei den Täuferexulanten verlief die Entwicklung umgekehrt. Bei ihnen erfolgte eine weitere Radikalisierung, da unter den 10 Täuferrichtungen, die Z. in Mähren unterscheidet, die strengste, die hutterische, sich durchsetzte (281—287 u. a.). Die übrigen neun Abarten wurden von dieser konsolidiertesten, am besten organisierten Gemeinschaft allmählich aufgesogen.

So entfernten sich das Gros der Täufer und der Böhmisches Brüder voneinander. Den Wunsch nach Anknüpfung bekundeten dagegen nichthutterische Täufer, die von den Hutterern erdrückt zu werden fürchteten. Das nur in einer späten Abschrift beglaubigte Auspitzer Religionsgespräch von 1543 beispielsweise führten deutsche Lutheraner, täuferische Philipper (vermutlich) und Böhmisches Brüder. Da, wie üblich, jede Seite behauptete, den alleinseligmachenden Glauben zu besitzen, ging man abermals ohne Einigung auseinander (246, 248 f.).

Nicht anders endeten die Religionsgespräche von 1559 zwischen Böhmisches Brüdern und Täufern, die wiederum von täuferischer Seite inauguriert waren und bei denen ein deutschsprechender Prediger der Böhmisches Brüder als Dolmetscher fungierte. Die betreffenden Täufer waren erneut Gegner der Hutterer und ihrer Gütergemeinschaft. Z. macht aber wahrscheinlich, daß entgegen bisheriger Annahme, die auf einer Randbemerkung in der Quelle beruhte, es sich diesmal nicht um Gabieler (Anhänger Gabriel Ascherhams, also spirituelle Täufer) handelte, sondern um Pilgramiten (Anhänger Pilgram Marbecks, d. h. biblizistisch gewaltlose, ebenfalls huttererfeindliche Täufer; 250—254). Bereits publizierte Texte der Gespräche von 1559 sind nicht wiederabgedruckt. Das ist zu bedauern, weil die deutsche Ausgabe nicht fehlerfrei ist und Z.s eigene kritische Edition nur tschechisch vorliegt (251, 374).

In einen Dogmenstreit artete auch das Gespräch aus, das ein Böhmisches Bruder und ein Täufer 1565 führten (261, 346 ff.). Zurückblieb, wie oft nach gescheiterten Verhandlungen, eine Atmosphäre der Gereiztheit, die sich in Polemiken entlud. So richtete ein Vertreter der Unität eine Schrift gegen die Täufer (52, 54, 262 ff.).

Mit aner kennenswerter Sorgfalt ist Z. um terminologische Klarheit bemüht. Für beide Gemeinschaften kam der Name „Mährische Brüder“ auf, dessen sie sich auch selbst bedienten. Das hat zu Verwechslungen geführt. Z. empfiehlt daher eine klare Sprachregelung, die Mißverständnissen vorbeugt. Er schlägt vor, „als ‚Böhmisches Brüder‘ Mitglieder der Unität in Böhmen zu bezeichnen, gleich ob tschechischer oder deutscher Abkunft, und als ‚Mährische Brüder‘ tschechische und deutsche Brüder in Mähren.“ Diese beiden Benennungen möchte er unter dem

Oberbegriff „Tschechische Brüder“ vereinigen, den er auch im Titel einführt. Eine Einteilung, bei der die landschaftliche Bindung über die parteimäßige und die nationale gestellt wird, ist aber in Geschichte und Lehre der Unität wenig begründet. Die wichtigste Binnengrenze innerhalb des Brudertums war weder die zwischen den Böhmen und Mähren noch die zwischen Tschechen und Deutschen, sondern die zwischen der milderen Großen Partei und der strengeren Kleinen Partei. Die Gesamtbezeichnung „Tschechische Brüder“ hat den von Z. selbst eingeräumten Nachteil, „daß der Terminus ‚tschechisch‘ dahin mißverstanden werden kann, als ob er den deutschsprachigen Zweig der Unitas Fratrum ausschließe“, während Z. die deutschen Böhmisches Brüder mit unter den „Tschechischen Brüdern“ versteht (56). Zu den Böhmisches Brüdern deutscher Volkszugehörigkeit zählten neben Einheimischen in den böhmischen Ländern und Anhängern in Polen auch waldensische Exulanten aus der Mark Brandenburg, eine starke Gruppe, die 1480 aufgenommen worden war (220). Böhmisches Brüder deutscher Zunge haben schon aus sprachlichen Gründen in den Beziehungen zwischen Unität und Täuferturn eine Rolle gespielt. Dabei trat die deutsche Gemeinde der Böhmisches Brüder zu Fulnek im nordmährischen Kuhländchen hervor (wo später Komenský — Comenius —, der größte der Böhmisches Brüder aus Mähren, wirkte; 250, 260). Daher bleibt es besser bei der eingebürgerten Denomination „Böhmisches Brüder“. Das Adjektiv „böhmisch“ bezieht sich darin, wie in anderen Fällen, auf die böhmischen Länder insgesamt (die Gebiete der Krone Böhmen), somit auch auf Mähren. Sind nur Böhmen gemeint, kann man von „Brüdern in (oder aus) Böhmen“ sprechen. Zur Verdeutlichung dient die Koppelung „Böhmisches-Mährische Brüder“. Der Name „Tschechische Brüder“ sollte den Böhmisches Brüdern tschechischer Sprache, der großen Mehrheit der Bruderkirche, vorbehalten bleiben. Mit Recht verwirft Z. aber den Namen „Mährische Kirche“ für die Unität, weil dieser im Englischen (übrigens auch im Französischen und in anderen Sprachen) für die Herrnhuter gilt. Wegen seines Doppelsinns ungeeignet ist ferner der erwähnte Name „Mährische Brüder“ für die Täufer. Aber auch der überlieferte und von Z. gebilligte Name „Deutsche Brüder“ für diese ist besser zu vermeiden, weil er Verwechslungen mit den Böhmisches Brüdern deutscher Volkszugehörigkeit Tür und Tor öffnet (56 f., 269) ⁴.

Befriedigender ist Z.s Begrifflichkeit des reformatorischen Dissentertums. Als Gesamtbezeichnungen für dieses verwendet er nebeneinander die Ausdrücke „Radikale Reformation“ und „linker Flügel der Reformation“ oder „linke Reformation“ („Left-Wing Reformation“). Den Terminus „Radikale Reformation“ erklärt Z. zwar zunächst für unklarer als „Linker Flügel ...“ (ohne anzugeben warum; 33). In der Folge zieht er diese bündige Gesamtbezeichnung aber selbst der anderen vor und gebraucht sie regelmäßig (neben 33 f. vgl. 37 f., 45, 47, 232, 241, 243, 387 u. a.). Praktisch hat Z. sich damit gleich dem Schreiber des Vorworts, Pelikán, für den Terminus „Radikale Reformation“ entschieden. Wie G. H. Williams schreibt er ihn als festen Begriff groß („Radical Reformation“; dagegen Pelikán: „radical Reformation“, S. 5). Ebenso erscheint die Personenbenennung „Radikale“,

wenn sie Anhänger des reformatorischen Nonkonformismus betrifft, wie bei Williams mit großem Buchstaben (*Radicals*, S. 394 u. a.; hingegen C. Krahn in Zitat: „*radicals*“, S. 32). An Stelle des Terminus „Radikale Reformatoren“ (*Radical Reformers*; Krahn S. 32) benutzt Z. die Umschreibung „Führer der Radikalen Reformation“. Über keinen „Führer der Radikalen Reformation“, stellt er fest, ist so viel geschrieben worden wie über Müntzer (38). Die korrespondierenden Gegenbegriffe gemäßigte Reformation und gemäßigte Reformatoren oder Führer der gemäßigten Reformation fehlen jedoch. Den schwer übersetzbaren alten Namen „Schwärmer“ übernimmt der baptistische Forscher, wie vielfach üblich, in den englischen Text (55, 209, 399).

In der Typologie der „Radikalen Reformation“ oder des „Linken Flügels“ führt Z. die Einteilungen von Williams, Fast, Blanke und Littell an (33–35). Begrifflich einwandfrei sondert er die in Gemeinwirtschaft (Produktions- und Konsumtionsgemeinschaft) und Gemeineigentum (Gütergemeinschaft) lebenden Täufergruppen, also vor allem die Hutterer, von den übrigen. Die „Gemeinschafter“ oder „*Communistae*“, wie man im 16.–18. Jh. sagte, werden von ihm als „kommunitarische Täufer“ (*communitarian*) oder „Kommunitarier“ (*Communitarians*) mit „kommunistischer Lebensform“ (*communal way of life*) den an Individualwirtschaft und Privatbesitz festhaltenden als den „nichtkommunitarischen Täufern“ oder „nichtkommunitarischen Gruppen“ (*non-communitarian*) gegenübergestellt (19, 21, 48, 51, 252 f., 301). Doch kommt auch bei Z. die bis heute verbreitete anachronistische Einschätzung der hutterischen Wirtschaftsweise als „Kommunismus“ vor („hutterischer Kommunismus“, S. 18).

Bezüglich des Namens „Habaner“ für die Hutterer in Mähren und der Slowakei, dessen Etymologie umstritten ist, scheint mir, entgegen der angegebenen Version, die Erklärung als umgangssprachliche Kurzform aus Haushabener = Bewohner der „Haushaben“, wie die Gemeinschaftshäuser der Hutterer hießen, am wahrscheinlichsten (57).

Beachtliches leistet Z. auf dem Gebiet der historischen Topographie, insbesondere bei der Lokalisierung der Täuferiedlungen in Südmähren. Im Anschluß an Walter Kuhns grundlegende „Geschichte der deutschen Ostsiedlung in der Neuzeit“ (3 Bände, Köln/Graz 1955/57) mit ihren instruktiven Karten macht er die mährischen Sitze der Täufer evident. Hilfreich für den Forscher sind die deutsch-tschechische und tschechisch-deutsche alphabetische Liste der Täuferorte in Mähren, die Übersicht über die Verteilung der dortigen Täuferriedungen und das Verzeichnis der von Anhängern der Unität bewohnten Ortschaften (277 ff.). Ein weiteres Verdienst hat Z. sich dadurch erworben, daß er Forschungsergebnisse, die nur in tschechischer oder slowakischer Sprache vorliegen, einem breiteren Interessentenkreis zugänglich macht. Ferner sind die sorgfältigen Register zu rühmen.

Doch stören einige Unzulänglichkeiten. Während Quellen und Darstellungen über die Unität ziemlich vollständig verarbeitet sind, klaffen in bezug auf die Täufer empfindliche Lücken. Wichtige Selbstzeugnisse (Lehrschriften, Briefe) der Täufer Mährens und Arbeiten über sie vermißt man, sogar die von Lydia Müller heraus-

gegebenen „Glaubenszeugnisse“. Zu bedauern ist vor allem, daß die Einigungs-verhandlungen und Auseinandersetzungen der Hutterer mit den taufgesinnten Antitrinitariern in Polen-Litauen und mit den Mennoniten an der unteren Weichsel außer acht gelassen wurden⁵. Diese Unionsbestrebungen der größten Täufer-gemeinschaft Mährens waren in ihren Aspekten belangvoller als die Anlehnungs-versuche kleiner Täufergruppen an die Böhmisches Brüder. Die vergleichende Heranziehung des umfangreichen, vornehmlich polnischen Schrifttums darüber hätte die Gespräche und Differenzen zwischen Täufern und Böhmisches Brüdern in klarerem Licht gezeigt. — Auch sonst läßt das Quellen- und Literaturverzeichnis, das in „Anabaptistica“ und „Bohemica“ (Schriften über die Böhmisches Brüder) gegliedert ist, manchen Wunsch offen. Smirins „Volksreformation“ wird noch nach der ersten deutschen Ausgabe von 1952 statt nach der verbesserten zweiten von 1956 angeführt (367). Einige Verfasseramen sind verdruckt. (So muß es „Nicoladoni“ und „Müller“ heißen, S. 365).

Das Hauptgebrechen liegt aber darin, daß Z. gleichzeitige Vorgänge und Entwicklungen in und um Mähren, ohne deren Kenntnis die geschilderten Sachverhalte nicht voll zu verstehen sind, ignoriert: Er beachtet den geschichtlichen Kontext seines Themas nicht genug. Infolgedessen hat er das Gesamtgeschehen, in das sein Stoff eingefügt war, nicht in den Griff bekommen. Seine Darstellung wirkt daher nicht abgerundet. Insbesondere wertet Z. den Radikalismus der Reformationszeit zu sehr nur als „religiösen Radikalismus“ und zu wenig als sozialen (19 usw.). Unter „Radikalismus“ schlechthin ist oft ausschließlich religiöser verstanden (50 usw.). Selten werden „religiöser und sozialer Radikalismus“ gleichermaßen in Rechnung gestellt, noch seltener in ihrem Zusammenhang erfaßt (42). Z. empfindet selbst den Mangel, daß er die „nichttheologischen Faktoren“ vernachlässigt hat. Er anerkennt, daß zu einer Beziehungsgeschichte auch ein „soziologischer Vergleich“ gehört. Aber er hat die „soziologische Forschung“ ausgeklammert und zurückgestellt. Er macht Hoffnung auf sie in einer späteren Arbeit, so daß sie ein Desiderat für die Zukunft bleibt (48 f., 274).

Im ganzen hat Jarold K. Zeman jedoch die Begegnung radikaler Kräfte unterschiedlicher Herkunft im Brückenland und Ketzerasyl Mähren mit lobenswerter Gründlichkeit untersucht. Er hat aus den spärlich fließenden Quellen das kirchengeschichtlich Mögliche herausgeholt. Zwar ist das Thema ziemlich isoliert abgehandelt, ohne zureichende Einbettung in den allgemeinen geschichtlichen Ablauf, doch hat Z. einige generelle Probleme berührt und Nationalitätenfragen, selbst Stammesrivalitäten einbezogen. Er hat so alles in allem einen ergebnisreichen Beitrag zur kulturgeschichtlichen Kommunikationsforschung geleistet.

1 Vgl. G. Mühlpfordt, Westöstliche Ketzerbegegnungen in Südmähren, in: Klio 43—45, 1965, 458—522; Auszug in: Mennonitische Geschichtsblätter 23, 1966, 36—41.

2 Darüber vgl. meine Studie „Deutsche Täufer in östlichen Ländern“ in: Frühbürgerliche Revolution, Berlin 1961, 250 ff., besonders 255 und die Karte auf S. 254.

3 Vgl. „Deutsche Täufer in östlichen Ländern“, a. a. O., 253, 255.

4 Außerdem ist zu bedenken, daß sich den Hutterern oder anderen Täufergruppen im östlichen Exil auch einige Italiener und Slowaken sowie einzelne Tschechen, Polen, Ungarn u. a. anschlossen.

5 Vgl. G. Mühlpfordt, Deutsche und polnische Arianer in der radikalen Reformation, in: Deutsch-slawische Wechselseitigkeit, Festschrift E. Winter, Berlin 1956, 92 f.; ders., Deutsche Täufer in östlichen Ländern, a. a. O., 269 ff.

Günter Mühlpfordt

Günter Goldbach: Hans Denck und Thomas Müntzer — ein Vergleich ihrer wesentlichen theologischen Auffassungen. Eine Untersuchung zur Morphologie der Randströmungen der Reformation, Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Evang. Theologischen Fakultät der Universität Hamburg, Hamburg 1969, Dissertationsdruck, 137 S.

Die unter Professor Dr. B. Lohse entstandene Arbeit will durch einen Vergleich der wesentlichen theologischen Auffassungen von Hans Denck und Thomas Müntzer die bisherigen Versuche, die Randströmungen der Reformation zu gliedern, korrigieren und durch den Nachweis der Unterschiede zwischen Denck und Müntzer zu einer differenzierten Auffassung von den jeweiligen Abhängigkeiten und Zusammengehörigkeiten führen. Einleitend berichtet Goldbach deshalb kritisch über die bisherigen Vorschläge, die Randströmungen der Reformation in verschiedene Gruppen einzuteilen (4—17), und skizziert in einem zweiten Abschnitt die bisherigen Forschungen über das Verhältnis von Thomas Müntzer zu andern Gestalten des linken Flügels der Reformation (18—33).

Der Hauptteil der Untersuchung (34—111) geht der Reihe nach sieben dogmatische loci durch, stellt zunächst die Auffassung Hans Dencks dar, vergleicht sie mit der Thomas Müntzers und konstatiert meist eine wesentliche Verschiedenheit, die auf unterschiedliche geistesgeschichtliche Abhängigkeiten oder doch wenigstens auf unabhängige Verarbeitung gemeinsamer Quellen schließen läßt.

1. Der Gottesbegriff (36—53), der bei beiden formal durch den Immanenzgedanken geprägt ist und insofern von Tauler und der Deutschen Theologie herühren mag, hat einen jeweils andern Inhalt. Für Denck ist Gott der unveränderlich Gütige (deshalb die Vorstellung von der Wiederbringung aller), für Müntzer ist er der Gott heiliger Strenge, der nur im Erleiden des Kreuzes erfahren werden kann.

2. Entsprechend stimmt auch der Geistbegriff (54—69) beider darin überein, daß sie das Wirken des Geistes im Innern des Menschen ohne die Voraussetzung äußerer Mittel annehmen. Goldbach nennt deshalb beide Spiritualisten (66). Während jedoch für Denck das innere Wort in der Seele des Menschen von Anbeginn vorfindlich ist, muß es für Müntzer erst auf übernatürliche Weise von außen,

nämlich durch das Erleiden des Kreuzes, hinzukommen. Bei Denck ist sich der natürliche Mensch trotz der Vorfindlichkeit des inneren Wortes seines eigenen Glaubens nicht gewiß; bei Müntzer herrscht eine durch Offenbarungsgeschichte bekräftigte Erwählungsgewißheit. Da für Denck Gott von Anbeginn im Menschen gegenwärtig ist, möchte Goldbach ihn von der Mystik abhängig sehen (67), während er Müntzer „nicht als Mystiker, sondern im eigentlichen Sinne als Spiritualist“ bezeichnet (68).

3. Auch in der Relativierung der Schrift im Vergleich zum Geist (70—77) stimmen beide überein. Doch kann das nicht als Zeichen der Abhängigkeit Dencks von Müntzer gelten. Beide haben diese Frage nach Goldbach vielmehr „selbständig voneinander ausgeführt“. Einzelbeobachtungen belegen die gemeinsame Abhängigkeit von Erasmus oder zeigen unterschiedliche Auffassungen.

4. Die Sakramente Taufe und Abendmahl (78—86) haben bei beiden nur symbolische Bedeutung, wobei Denck durch seine Forderung der äußeren Bekenntnistaufe nach Ansicht Goldbachs in einen gewissen Widerspruch zur gleichzeitigen Spiritualisierung gerät. Jedenfalls liegt auch hier keine gegenseitige Abhängigkeit, sondern höchstens eine gemeinsame Beeinflussung durch Erasmus und die Mystik vor.

5. Die Christologie (87—92) beider ist eine Vorbild-Christologie, indem sie sich nur für den irdischen Jesus interessiert und die Soteriologie im traditionellen Sinne vernachlässigt. Während jedoch Müntzer das Vorbild Christi lediglich im Kreuz sieht, sind für Denck das ganze Leben Jesu und seine Lehren maßgebend.

6. Das Gesetzesverständnis beider (93—99) ist durch das undialektische Verhältnis von Gesetz und Evangelium bestimmt. Für beide ist das Evangelium nur das deutlichere und damit das neue Gesetz. Doch hat das Gesetz bei Denck die Funktion, die Güte Gottes als Maßstab auch für das Leben der Christen zu formulieren, bei Müntzer dagegen ist es das Mittel, in rigoristischer Strenge den Willen Gottes durchzusetzen.

7. Das Verhältnis zur Welt (100—111) ist gemäß der verschiedenen Grundkonzeption bei beiden diametral entgegengesetzt. Dencks Geistchristentum läßt auch andersartige Meinungen gelten und hat kein besonderes Interesse an einer Aussonderung der wahren Christen, an sichtbaren Gemeindeordnungen oder an einer Einflußnahme auf staatliche Verhältnisse. Müntzer dagegen mußte gemäß seinem Erwählungsbewußtsein die Sammlung der Wahrgläubigen, die Vernichtung der Gottlosen und zu diesem Zweck die politische Macht anstreben.

In einem abschließenden Kapitel (112—128) faßt Goldbach seine Darstellung des Gegensatzes zwischen Denck und Müntzer mit einer nochmaligen Beschreibung des gegensätzlichen Gottesbegriffs zusammen und zieht die Folgerungen für die Erforschung der Randströmungen der Reformation. Das Verhältnis Müntzers zu Luther ist für ihn zu Beginn sehr eng. Müntzer „sah sein eigenes religiöses Anliegen durch Luther zunächst durchaus sachgerecht aufgegriffen“. Und auch wenn er sich „erst allmählich“ von ihm löste, verdankt er Luther doch den Impuls, „der ihn auf das Studium der Mystiker hinwies“. Denck hingegen lernte „die

reformatorischen Gedanken erst mit und nach den mystischen und humanistischen“ kennen, so daß er, durch diese geprägt, Luther nicht mehr verstehen konnte. Trotzdem sind nach Goldbach entscheidende Einflüsse Luthers bei Denck wirksam gewesen, so daß er z. B. in der Rechtfertigungslehre eher auf der Seite Luthers als auf der des Mittelalters steht. Jedenfalls meint Goldbach feststellen zu können, „daß ihn von den bedeutenderen seiner Zeitgenossen, die mit einer theologischen Lehrmeinung hervortraten, kaum jemand in so geringem Maße beeindruckt hat wie Thomas Müntzer“ (124).

Thomas Müntzer verliert damit bei Goldbach die zentrale Bedeutung für die theologische Prägung des linken Flügels der Reformation. Dieser hat vielmehr zahlreiche ganz verschiedene Persönlichkeiten und Bewegungen hervorgebracht, die voneinander weniger abhängig waren, als man bisher angenommen hat. Statt Müntzer als Reformator der Linken zu feiern, sollte man die Vielfalt der geistigen Strömungen der Reformationszeit anerkennen, angesichts derer die überragende Bedeutung der Reformatoren Luther, Zwingli und Calvin mit recht herausgestrichen worden sei.

Heinold Fast

Peter Germershausen: Siedlungsentwicklung der preußischen Ämter Holland, Liebstadt und Mohrungen vom 13. bis zum 17. Jahrhundert (Wissenschaftl. Beiträge zur Geschichte und Landeskunde Ost-Mitteleuropas Nr. 87). Marburg/Lahn 1969, 485 Seiten, DM 40,—.

Aus zwei Gründen ist das Buch für die Erforschung der Mennonitengeschichte wichtig. Zum ersten wurden am Ende der 1530er Jahre die ersten Täuferflüchtlinge in Altpreußen von Herzog Albrecht angesiedelt, wenn diese Niedersiedlung aus konfessionellen Gründen auch später einging. Zum zweiten werden uns die großen Bevölkerungsverluste durch die Kriege 1454—1521, die besonders um den Besitz Westpreußens gingen, an Hand von statistischem Material nachgewiesen. Die Bevölkerung wurde buchstäblich dezimiert. Es blieben ganze 13 Prozent übrig. So gab es im Gebiet dieser drei oberländischen Ämter meilenweite Wüstungen, die Raum boten für Neuansiedlungen, u. a. von Holländern.

Genauso verheerend waren die beiden Schwedenkriege (1626—1630 und 1655—1660). Am Ende des zweiten lagen beinahe $\frac{2}{3}$ der Bauernhöfe wüst. — Dieser östliche Teil der ehemaligen Ordenskomturei Elbing — in drei Hauptämter eingeteilt — gibt ein gutes Spiegelbild der Verhältnisse im Weichselmündungsgebiet, wo damals besonders in der Tiegenhöfer Ökonomie des Großen Werders und im Kleinen Marienburger Werder die mennonitischen Bauern mit Brot- und Heulieferungen, Schanzarbeiten, Pferde- und Viehablieferungen und mit den Brand-

schatzungen der Schweden und Polen fertig werden mußten. Diese beiden Schwedenkriege bedeuten für das herzogliche Oberland und auch für das von einer starken mennonitischen Bauernbevölkerung bewohnte Weichseldelta dasselbe wie für das „Reich“ der Dreißigjährige Krieg.

Der Verfasser stützt sich bei seinen Untersuchungen vor allem auf gerettetes Material des Königsberger Staatsarchivs, das heute im Staatlichen Archivlager in Göttingen aufbewahrt wird. Die Darstellung erfaßt in einem I. Teil in vier Querschnitten den Siedlungsstand verschiedener Zeitpunkte und setzt sie untereinander in Beziehung. Der 1. Querschnitt (1448 gezogen) zeigt uns diesen östlichen Teil der Komturei Elbing friedlich und ziemlich unversehrt. Der 2. Querschnitt macht das Ausmaß der Wüstungen nach dem Dreizehnjährigen Krieg deutlich. Im 3. Querschnitt (1525—1626) erleben wir den Wiederaufbau und die Auswirkungen einer langen Friedensperiode. Der 4. Abschnitt umfaßt die Zeit vom Beginn des 1. (1626) bis zum Ende des 2. Schwedenkrieges (1660).

Der zweite Teil der Arbeit bringt mit seinen 329 Ortsblättern in Regestenform einen Längsschnitt durch die Siedlungsgeschichte der einzelnen Dörfer und Städte. Sehr oft finden wir den Vermerk „Eingegangener Ort“. Jede Eintragung enthält die Quellenangabe.

Der dritte Teil bringt Tabellen, Verzeichnisse und fünf Karten; wichtig auf letzteren vor allem der Siedlungsstand um 1450 und um 1600.

Die neuen Erkenntnisse, die uns die ausgezeichnete Arbeit von Germershausen vermittelt, sind etwa folgende: Vor dem Städtekrieg machten die prussische Bauernbevölkerung und die prussischen Besitzer von Dienstgütern im östlichen Teil der Komturei Elbing noch einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung aus, und das hier im Westen des Ordenslandes, wo man im allgemeinen zu dieser Zeit ein eindeutiges Übergewicht der deutschen Bevölkerung vermutet hätte. Es gab 64 prussische Dörfer, 240 prussische Dienstgüter und 63 deutsche Zinsdörfer. Der Städte- und der Reiterkrieg schufen Wandel. Die Einbuße der Bevölkerung betrug 83 Prozent in den deutschen, 87 Prozent in den prussischen Dörfern und 98 Prozent auf den prussischen Dienstgütern. Die deutsche Bevölkerung konnte durch Zuwanderung ergänzt werden, die prussische kaum.

Viele prussische Dörfer und Dienstgüter — auch deutsche Zinsdörfer — wurden jetzt an Adlige verliehen, so daß diese im Jahre 1540 29 Prozent des Gebietes besaßen.

Unter den Adligen befanden sich sehr bekannte Geschlechter wie die von *Dohna* und von *Saucken*. Die Vorfahren der Dohnas waren Söldnerführer gewesen, die nach dem 2. Thorner Frieden (1466) als Entgelt für ihre Dienste statt Geld Grundbesitz erhalten hatten. Sie besaßen allein in diesen drei Oberämtern 990 Hufen. Diese Besitzumschichtung ging weiter, so daß der Adel im Jahre 1600 45 Prozent des Gebietes in seinen Händen hatte. Hier wird — verursacht durch die Kriege — der rasante Übergang vom freien Bauerntum zur Gutsuntertänigkeit sichtbar. Frieden fördert die Freiheit, Krieg schränkt sie ein.

Horst Penner

Ernst Wermke: Bibliographie der Geschichte von Ost- und Westpreußen 1962—1966 und Nachträge (Wissenschaftliche Beiträge zur Geschichte und Landeskunde Ost-Mitteleuropas Nr. 83). Marburg/Lahn 1969, 504 Seiten, DM 48,—.

Die Bibliographie der Geschichte von Ost- und Westpreußen — stets von Ernst Wermke herausgegeben — liegt bereits in einem Hauptwerk und vier Ergänzungsbänden bis zum Ende des Jahres 1961 vor. Jetzt wird ein weiterer Fortsetzungsband für die Jahre 1962—1966 dem an ost- und westpreußischer Geschichte interessierten Leser zur Verfügung gestellt.

Der Band ist klar gegliedert:

I. Allgemeines	Seite 1—7
II. Historische Landeskunde	Seite 8—15
III. Volkskunde	Seite 16—23
IV. Allgemeine und politische Geschichte in zeitlicher Reihenfolge	Seite 24—82
V. Rechts-, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte, Gesundheitswesen	Seite 83—86
VI. Geschichte des Heerwesens	Seite 87—91
VII. Wirtschaftsgeschichte	Seite 92—107
VIII. Geschichte der geistigen Kultur	Seite 108—125
IX. Kirchengeschichte	Seite 126—137
X. Geschichte der Landesteile und Ortschaften (Die in diesem Kapitel aufgeführten Bücher und Abhandlungen machen fast die Hälfte der Titel der ganzen Bibliographie aus.)	Seite 138—347
XI. <i>Bevölkerungsgeschichte</i>	Seite 348—455
A Bevölkerungsstand und Bevölkerungsbewegung	
B Geschichte der Stämme und Nationalitäten	
1) Allgemeines	
2) Kolonisationsgeschichte	
a) Allgemeines	
b) Mittelalter	
c) Neuzeit	
d) Mennoniten	
e) Salzburger	
3) Deutsch-polnischer Nationalitätenkampf	
C Personen- und Familiengeschichte	
1) Allgemeines	
2) Geschichte einzelner Personen und Familien (2 umfaßt allein rd. 100 Seiten)	

Ich habe die Aufgliederung des Kapitels XI ganz wiedergegeben, um die Einordnung der „Mennoniten“ innerhalb des Gesamtwerkes aufzuzeigen. 34 Titel

werden unter ihrer Rubrik aufgeführt und auf 18 weitere in anderen Teilen der Bibliographie hingewiesen. Das wären 52 Titel. Damit wären die Mennoniten, gemessen an ihrem Bevölkerungsanteil, etwa dreimal so oft vertreten wie andere Bevölkerungsteile. Hinzu kommt, daß auf Abhandlungen, die im Titel nicht das Wort „Mennoniten“ oder „mennonitisch“ tragen, wie etwa der Aufsatz von Leonhard Froese „Johann Cornies und wir“ nicht verwiesen wird, so daß noch eine Anzahl weiterer Titel hinzukommt.

Bei den Verfassern handelt es sich allerdings bis auf drei um Mennoniten, die anscheinend besonders familien- und geschichtsbewußt sind.

Neben der deutschen ist auch die sehr umfangreiche polnische, die französische, englische und litauische Literatur über diesen Raum aufgeführt. Der fremdsprachige Titel wird jeweils in einer Klammer in deutscher Übersetzung gebracht. Da die osteuropäischen Sprachen selten beherrscht werden, bedeutet das eine echte Hilfe. Ein ca. 50 Seiten umfassendes Register (Verfasser, Personen, Orte, Sachen) orientiert schnell. Hinter dem Namen des Verfassers steht ein „Stichwort“ aus dem Titel seines Buches bzw. der Abhandlung und dahinter die Nummer des Titels, so daß der Leser auf den ersten Blick das findet, was er sucht. Ernst Wermke hat auch jetzt wieder, ebenso wie in den früher erschienenen Bibliographien, dem Geschichtsfreund und dem Forscher altpreußischer Geschichte ein erstklassiges Werkzeug an die Hand gegeben.

Horst Penner

Joachim von Roy: Die Familie von Roy in Danzig und Preußen, Selbstverlag Lüneburg und Düsseldorf-Nord (Lützow-Str. 31), 1968. 136 Seiten.

Die vorliegende Stammfolge ist eine Neubearbeitung der 1. Auflage von 1918 und ist in 50 nummerierten Exemplaren erschienen. Bekenntnisse sind reformiert, evangelisch, katholisch und mennonitisch (17. und 18. Jh.). Einige spärliche Angaben gehen bis ins 16. Jh. nach Danzig zurück. Sicherer sind die Angaben über den Mennoniten Peter von Roy, gest. in Neugarten bei Danzig am 6. Dezember 1698, der mit seinen Söhnen Peter und Karl den Quadendorfer bzw. Schidlitzer Stamm begründet. Anschaulich sind die zahlreichen Portraits und Wappenabbildungen. Von besonderem Wert ist die Dokumentation (S. 49—116, 129, 134—136) sowie das Namensregister (S. 120—128).

Es wäre zu wünschen, wenn eine Kurzfassung dieser Stammfolge im „Genealogischen Handbuch des Adels“ oder einem anderen Reihenwerk einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht würde.

Adalbert Goertz

John C. Wenger: Hans Herr, Lancaster/Pa. 1970.

Das im Breitformat von der Lancaster Mennonite Conference Historical Society herausgegebene zwölfseitige Heft ist gefällig aufgemacht. Anlaß für die Publikation war die Tatsache, daß das älteste Wohnhaus der Gegend aus Stein, zugleich Versammlungsort für die umwohnenden Mennoniten durch einen Zeitraum von rund hundert Jahren, von dem nichtmennonitischen Besitzer zurückerworben werden konnte und nun als Denkmal für die Ansiedlungsgeschichte der Mennoniten im Pequeataal hergerichtet werden soll. Sowohl der Verfasser J. C. Wenger, als auch Andrew Wyeth, der eine Farbskizze des Hauses beigesteuert hat, sind unmittelbare Nachkommen des Ältesten Hans Herr (1639—1725). Unter den übrigen Illustrationen, die Teile des Hauses zeigen, überrascht die Wiedergabe eines Gemäldes von Hans Herr, das nach alten Beschreibungen 1894 durch von Ossko entstanden ist.

Der Abschnitt „Swiss Background“ und „The Palatinate“ enthält manches Fragwürdige bzw. Unrichtige. Die Mär von dem „schwäbischen Ritter Hüge, Herr von Bilried“, der bereits fünf Jahrhunderte vor der Reformation gelebt haben soll und als Ahnherr der Familie vorgeführt wird, ähnelt zu sehr anderen Geschichten, die die „hohe Abkunft“ einer Familie „beweisen“ sollen. Nicht sicher erscheint auch die Herkunft der täuferischen Familie Herr aus dem Kanton Zürich, wo sie in die Nähe von Konrad Grebel gerückt wird. Jedenfalls hat Müller (Geschichte der Bernischen Täufer) einige Familien Herr genannt, die er zu den „vorzugsweise aus Bernern“ bestehenden Gemeinden rechnet (S. 209/210). Völlig unrichtig und ungenau ist es, wenn nach Menn. Quarterly Review 1940 (S. 14) Christian Herr 1685 als „im Oberamt Neustadt“ wohnhaft genannt wird. Dabei kann sich der Einheimische eines Lächelns kaum erwehren, wenn dieser mitten in der damaligen Kurpfalz liegende Ort (heute die „Perle der Pfalz“ genannt) offenbar in Verwechslung mit dem gleichnamigen Neustadt im Schwarzwald als „süd-südöstlich von Straßburg und nordöstlich von Basel“ genau beschrieben wird. In Wirklichkeit lebte ein Christian Herr aber 1685 in Mauer, Amt Dilsberg, Oberamt Heidelberg.

Paul Schowalter

Verstreute Aufsätze über die Zürcher Täufer

J. F. Gerhard Goeters: Die Vorgeschichte des Täuferturns in Zürich (Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer, Neukirchen-Vluyn, 1969, S. 239—281).

Bereits in seiner Dissertation über „Ludwig Hätzer ... Eine Randfigur des Täuferturns“, Gütersloh 1957, S. 30 ff., hatte J. F. G. Goeters die Vorgeschichte des Täuferturns behandelt und sie in der Entwicklung einer radikalen Gruppe von Zwinglischülern 1523 gesehen. Wie er sich damals gegen die Darstellung von H. S. Bender wandte, der die späteren Täufer von den frühen Radikalen der Jahre 1522 und 1523 geschieden wissen wollte, so setzt sich der vorliegende Aufsatz kritisch mit der von J. H. Yoder vorgetragenen These auseinander, der Bruch zwischen Zwingli und Grebel sei erst im Dezember 1523 erfolgt. Er zeigt in einer sorgfältigen Analyse des vorliegenden Quellenmaterials erstens, daß es bereits im Jahre 1522 eine „Gesinnungsgenossenschaft“ der radikalen Zwinglischüler gegeben habe, die personell größtenteils dem späteren Täuferkreis entsprochen habe. Diese Gruppe habe noch nicht im Gegensatz zu Zwingli gestanden. Zwar sei sie in der Frage praktischer Reformen bereits damals über Zwingli hinausgesprescht, andererseits habe Zwingli selber sie aber gegenüber dem Zürcher Rat in Schutz genommen. Zweitens sieht Goeters in der Organisation dieser radikalen Laiengruppen in Form der Bibelschule Castelbergs im Jahre 1523 „die Wiege des Täuferturns unter den stadtzürcher Bürgern“ (255). „Zwinglis einstige Schüler und Freunde waren in ihrer Bibelschule zur Selbständigkeit gelangt“ (280). Drittens „findet Goeters schwerwiegende Differenzen zwischen Grebel und Zwingli bereits in der Auseinandersetzung über die Zinsfrage im Sommer 1523. Daß bald darauf die Diskussion der Bilderfrage so wichtig wurde, geht nicht eigentlich auf Zwingli zurück, sondern auf den Kreis der mit den späteren Täufern personell identisch Radikalen. Viertens meint Goeters, der endgültige Bruch sei auf der Oktoberdisputation 1523 erfolgt. Theologisch interessant ist die Beobachtung, daß es Grebel auf der Disputation um die Frage des Zeitpunktes der Reform ging, Simon Stumpf jedoch prägnanter die Frage der Kompetenz aufgeworfen habe. In beidem sieht Goeters im wesentlichen den „Beitrag der Väter des Täuferturns“ zur Reformation“, „die Stimme einer evangelischen Laiengruppe“, und meint, daß diese „als Vorhut der christlichen Gemeinde gewertet werden muß“ (270).

Die Bedeutung des Aufsatzes liegt vor allem darin, daß noch einmal die Ereignisse der Jahre 1522 und 1523 neu geordnet werden. Das wurde vor drei Jahren schon einmalig in dem wichtigen Buch von Robert Walton versucht (Zwingli's Theocracy, Toronto 1967). Walton hatte gegenüber Bender, Blanke und Yoder den Ursprung des Täuferturns ins Jahr 1522 verlegt, weil er bereits so früh eine bewußte Opposition zu Zwingli zu entdecken glaubte. Goeters stimmt — unabhängig von Walton — mit diesem überein, sofern er zum Verständnis der Ursprünge des Täuferturns bis auf die Gruppierungen des Jahres 1522 zurückgeht.

Im einzelnen kommt er aber doch zu andern Ergebnissen, kann vor allem den Gegensatz zwischen den Radikalen und Zwingli nicht so früh datieren. Bei manchen dieser Fragen handelt es sich um die Datierung von undatiertem Quellenmaterial. Die Korrekturen, die Goeters hier mit Recht anbringt, illustrieren, wie notwendig eine neue, sorgfältige Edition der Zürcher Reformationsakten ist, die in der Ausgabe von Emil Egli von 1879 in dieser Hinsicht doch nicht ganz zuverlässig sind.

Peter J. Klassen: Zwingli and the Zurich Anabaptists (Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag, herausgegeben von Max Geiger, Basel, Helbing und Lichtenhahn, 1969, S. 197—210).

Beschäftigt sich Goeters in seinem Aufsatz mit der Frage der Entwicklung der radikalen Gruppe von Zwingli-Schülern, die größtenteils mit den späteren Täufern identisch sind, so beschreibt Peter J. Klassen die andere Seite des Problems, die theologische und kirchenpolitische Haltung Zwinglis, an der sich der Widerspruch seiner Schüler entzündete. Er versucht zu zeigen, daß Zwingli in seiner theologischen Konzeption von Anfang bis Ende das Ziel einer Gesellschaft anstrebte, die vom Wort Gottes her gestaltet sein sollte, und daß dabei für ihn das Zusammenwirken weltlicher und geistlicher Autorität eine Selbstverständlichkeit war. Peter J. Klassen kann also nicht wie Bender, Blanke und Yoder eine Wende, Entwicklung oder Verfestigung der zwinglischen Auffassung vom Wesen der Gemeinde und ihres Verhältnisses zur weltlichen Obrigkeit feststellen, sondern findet Zwinglis kirchenpolitische Praxis in völligem Einklang mit der stets durchgehaltenen Grundkonzeption. Klassen schließt sich damit der These von Robert Walton an, der in seinem schon erwähnten Buch gerade die theologische Konstanz Zwinglis zur Darstellung bringen will. Für das Verständnis der Täuferbewegung ist das insofern wichtig, als sich auf dem Hintergrund einer so konsequent durchgehaltenen volkskirchlichen Tradition die Idee der Freikirche noch klarer abhebt. Noch dringlicher stellt sich aber auch erneut die Frage nach der Herkunft der freikirchlichen Idee.

Leo Schelbert: Jakob Grebel's Trial Revised (Archiv für Reformationsgeschichte, Jg. 60, 1969, Heft 1, S. 32—64).

Der Lebensweg von Konrad Grebel, dem Begründer der Täuferbewegung, ist stark mitbestimmt gewesen durch sein Verhältnis zu seinem Vater, dem einflußreichen Zürcher Ratsherrn Jakob Grebel. Es war ein meist sehr gespanntes Verhältnis, so daß der Weg des einen durch den des andern in die extreme Opposi-

tion getrieben zu werden schien. Die Forschung hat gerade auch die Stellung der beiden zur Reformation Zwinglis so gesehen: Konrad Grebel als Vertreter der Radikalen links von Zwingli, Jakob Grebel als Vertreter der Konservativen auf der Rechten. Daß beide im Jahre 1526 ihre Haltung mit dem Tode bezahlten, mußte wie eine *coincidentia oppositorum* vorkommen: Konrad Grebel starb auf der Flucht vor seinen Verfolgern an der Pest; seinem Vater wurde wegen der Teilnahme am sogenannten Pensionswesen (Empfang von Bestechungsgeldern zur Aushebung von Söldnern) ein Prozeß gemacht, der zur Hinrichtung des Ratsherrn führte.

Durch eine gründliche Untersuchung der Voraussetzungen und Umstände dieses Prozesses versucht Schelbert, das gängigerweise schlechte Urteil über Grebels Vater zu revidieren. Jakob Grebel erscheint nicht mehr als geldgieriger, auf persönlichen Vorteil bedachter Führer der konservativen Opposition zu Zwingli, sondern als besorgter, wenn auch strenger Vater eines unruhigen, hin- und hergetriebenen Sohnes; als aufopfernder Streiter für die Belange Zürichs; als zuverlässiger, wenn auch gemäßigter Verbündeter Zwinglis. Gerade durch seinen Einsatz für allgemeine Interessen kam er geschäftlich zu kurz und geriet finanziell in die Enge, woraus sich eine gewisse Anfälligkeit gegenüber ausländischen Angeboten und seine Strenge gegenüber dem verschwenderischen Gebahren seines Sohnes erklären. Der wachsende Gegensatz zu Zwingli sei gerade auf seine konstruktive Mäßigung zurückzuführen. Zwingli konnte in den Jahren 1524 bis 1526 keine Kompromissbereitschaft, keinen Verständigungswillen mit andern Positionen in Zürich gebrauchen und suchte jeden Widerstand aus dem Weg zu räumen. Dazu diente der Prozeß gegen Jakob Grebel, den er geschickt in Gang brachte. Es war ein politischer Prozeß, in dem Zwingli nicht um das Recht, sondern um das Überleben seiner Reformation kämpfte, die er von allen Seiten her, auch von innen her angegriffen fühlte: eine Form politisch-religiösen Machiavellismus'. — Es ist bemerkenswert, daß unabhängig von diesem Aufsatz auch die neue Biographie Zwinglis von Martin Haas (Huldrych Zwingli und seine Zeit. Leben und Werk des Zürcher Reformators, Zürich 1969, bes. S. 191—199) zu dem Schluß kommt, daß es sich um einen „politischen Prozeß“ gehandelt habe, „bei dem es um die Vernichtung einer gegnerischen Gruppe ging“. Vater und Sohn waren gleichermaßen das Opfer.

Martin Haas: Täufertum und Revolution (Festgabe Leonhard von Muralt, herausgegeben von Martin Haas und René Hauswirth, Zürich 1970, S. 286—295).

Der Vorwurf, die Täufer der Reformationszeit seien umstürzlerisch (= revolutionär) gewesen, war in der damaligen Zeit gängig und beeinflusste die Rechtsprechung gegen sie entscheidend. Martin Haas untersucht aufgrund Schweizer Quellen — nicht, ob dieser Vorwurf berechtigt war, sondern nur: —, ob die Täufer in die Vorstellungen paßten, die sich damals mit dem Vorwurf des „Um-

sturzes“ auch anderweitig verbanden. Aus drei Gründen bejaht er diese Frage: Erstens gab eine ganze Reihe von Täufern durch ihren Lebensweg bzw. ihre Lebensführung Anlaß, sie als unzuverlässig und asozial zu betrachten. Zweitens entsprach der herumziehende Täuferprediger — ganz abgesehen von der Sache, die er vertrat, — dem obrigkeitlichen Denkschema über aufrührerische Elemente. Drittens verursachte die bloße Existenz der Täufer Konflikte zwischen der Loyalität gegenüber der Verwandtschaft einerseits und der gegenüber der Obrigkeit andererseits, was von obrigkeitlicher Seite als Gefährdung ihrer Autorität gewertet werden mußte. — Alle andern Fragen, die mit dem Thema des Aufsatzes gestellt sein könnten, werden absichtlich nicht behandelt.

Jakobus ten Doornkaat Koolman: Täufer in Zürcher Zünften 1588 (Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1970, Zürich 1969, S. 31—47).

Wegen der harten Verfolgungen konnten sich Täufer in Zürich nur für kurze Zeit halten. In der Stadt bestand nach 1527 keine eigentliche Täufergemeinde mehr. Es ist deshalb bemerkenswert, daß sich sechzig Jahre später plötzlich wieder Täufer in Zürich finden. Sieben sind namentlich bekannt, unter ihnen vor allem Samuel Heidegger, Sohn eines Zunftmeisters, und der Goldschmied Abraham Gessner, Vetter des berühmten Naturforschers Konrad Gessner (siehe Bild: Niobenschale). Die Entstehung der kleinen Gruppe ist auf das Wirken hutterischer Sendboten aus Mähren zurückzuführen. Die neuen Täufer wurden bald ausfindig gemacht und festgenommen, sofern sie nicht rechtzeitig das Weite suchten. J. ten Doornkaat Koolman stellt diese kurze Episode unter sorgfältiger Verwertung der Akten und Bekenntnisse dar und liefert damit eine willkommene Ergänzung seiner kurzen Schilderung des Falls in seinem so ausgezeichneten Artikel über „Zürich“ im vierten Band des Mennonitischen Lexikons (S. 625—640, bes. S. 631).

Heinold Fast