

Mennonitische Geschichtsblätter

**Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein**

28. Jahrgang Neue Folge, Nr. 23 1971

**Z A
2506**

gelöst

~~N11< 43129169 021~~

UB Tübingen

Mennnonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

28. Jahrgang Neue Folge, Nr. 23 1971

INHALT

	Seite
Zu dieser Nummer	3
Anschriften der Mitarbeiter	4
I.	
Angeeingnetes Täuferum (C. J. Dyck)	5
Nachfolge Jesu (H. A. Hertzler)	19
II.	
Die Frage nach der Autorität der Bibel auf dem Frankenthaler Täufergespräch 1571 (H. Fast)	28
Mennoniten auf dem Haftelhof in der Pfalz (P. Schowalter)	39
III.	
Auf dem Wege in die südamerikanischen Gesellschaften (G. U. Kliewer)	51
Lehren aus der mennonitischen Geschichte für die Weltkonferenz in Curitiba (F. H. Epp)	79
IV.	
Von neuen Büchern	
1. Gordon Rupp: Patterns of Reformation (G. Mühlpfordt)	85
2. Miriam Usher Chrisman: Strasbourg and the Reform (H. Fast)	89
3. Robert Ch. Holland: The Hermeneutics of Peter Riedemann (G. Gerner)	92
4. A. J. Jelsma: Adrian van Haemstede en zijn Martelaarsboek F. R. J. Knetsch)	94
5. Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Die Mennoniten (P. J. Foth)	96
6. Ch. Mathiot u. R. Boigeol: Recherches historiques sur les Anabaptistes (J. Séguy)	99
7. Mennonite Quarterly Review-Gedenkheft für F. Blanke (H. ten Doornkaat-Koolman)	104
8. Victor Peters: Nestor Machno. Das Leben eines Anarchisten (P. Scheibert)	106
9. Aufsätze zur Täufer- und Mennonitengeschichte (Auswahl von H. Fast)	108

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



2 A 2506

ZU DIESER NUMMER

Die Mennonitischen Geschichtsblätter stehen vor einer doppelten Aufgabe: Einmal müssen sie versuchen, den Gemeinden ihre täuferisch-mennonitische Vergangenheit verständlich und lebendig zu machen; und zum anderen wollen sie dazu beitragen, die wissenschaftliche Erforschung der nebenreformatorischen Bewegungen voranzutreiben. Von Nummer zu Nummer wird der Akzent einmal hier und einmal dort liegen. Die doppelte Zielsetzung belastet die Einheitlichkeit dieser Hefte in einem hohen Maße. Sie muß aber nicht nur als Belastung empfunden werden. Von ihr kann auch eine wichtige Anregung ausgehen. Sie sorgt nämlich dafür, daß die gemeindebezogene Aufgabe in wissenschaftlicher Verantwortung wahrgenommen und die wissenschaftliche Aufgabe für die Arbeit in den Gemeinden fruchtbar gemacht wird. Das wird in diesem Heft auf verschiedene Weise versucht.

Cornelius J. Dyck bemüht sich, die theologischen Leitvorstellungen der Täufer so darzustellen, daß sie bei gutem Willen vom gegenwärtigen Mennonitentum mühelos aufgenommen werden könnten. Sein Beitrag ist einer von ihm herausgegebenen Einführung in die Geschichte des Täufer-Mennonitentums entnommen worden (Introduction to Mennonite History). Mit der Übersetzung des Schlußkapitels wollen wir über den Besprechungsteil hinaus mit einem wichtigen Buch aus der historischen Arbeit unter den amerikanischen Mennoniten bekannt machen.

In der Täuferforschung spielt der Begriff der Nachfolge Jesu Christi eine bedeutende Rolle. H. A. Hertzler geht ihm kritisch nach und beschreibt seine theologische Bedeutung für die Gegenwart. Sein Beitrag ist ein Beispiel dafür, daß die Aneignung täuferischer Grundbegriffe nicht mehr ohne eine Ausweitung der konfessionellen Herkunft möglich ist.

Ein wichtiges Ereignis in diesem Jahr war das Jubiläum in Frankenthal (Pfalz) anlässlich des Täufergesprächs 1571. Die Veranstaltungen haben neue Begegnungs- und Gesprächsmöglichkeiten zwischen der Protestantischen Landeskirche der Pfalz und den Mennonitengemeinden geschaffen. Die historischen Vorträge von Prof. D. Martin Schmidt aus Heidelberg und Pastor Dr. Heinold Fast aus Emden werden in der Schriftenreihe des Geschichtsvereins zusammen mit anderen Beiträgen erscheinen. Hier bringen wir einen Aufsatz von Heinold Fast, den er nach einem Vortrag auf dem Vorbereitungsseminar der mennonitischen Prediger und Theologiestudenten im September 1970 gehalten hat. Das Bildmaterial hat die Stadtverwaltung Frankenthal dankenswerterweise zur Verfügung gestellt.

In letzter Zeit wird viel über den Ort der Mennonitischen Weltkonferenz, die für 1972 nach Curitiba in Brasilien einberufen worden ist, diskutiert. Auch von historischer Seite kann ein klärendes Wort erwartet werden. G. U. Kliewer hat eine ausführliche historisch-soziologische Abhandlung über die Mennoniten in Südamerika geschrieben. Sie wird dazu beitragen, die Situation auf der Weltkonferenz besser zu verstehen. Umstritten ist vor allem der Verkündigungsauftrag der Mennoniten auf der Weltkonferenz. Der Beitrag von F. H. Epp, vielen als Autor von „Mennonite Exodus“ bekannt, befragt die Geschichte der Täufer nach ihren Konsequenzen für diesen Verkündigungsauftrag.

Am 26. Juni 1971 hat der Heidelberger Kirchenhistoriker Prof. D. Heinrich Bornkamm seinen 70. Geburtstag gefeiert. Herausgeber und Schriftleiter grüßen den Vorsitzenden der Täuferaktenkommission und Freund der Täuferforschung sehr herzlich.

Hans-Jürgen Goertz

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER:

Pfarrer Dr. Hans ten Doornkaat-Koolmann, Ch 8702 Zollikon, Zollikerstr. 27
Prof. Dr. Cornelius J. Dyck, 3003 Benham Avenue, Elkhart, Indiana 46514, USA
Prof. Dr. Frank H. Epp, Conrad Grebel College, Waterloo, Ontavio, Kanada
Pastor Peter J. Foth, 2 Hamburg 50, Mennonitenstraße 20
Pfarrer Gottfried Gerner, 7519 Gondelsheim, Pfarrhaus
Pfarrer Dr. Hans Adolf Hertzler, 6753 Enkenbach, Ringstraße 3
Gerd Uwe Kliewer, 3551 Wehrshausen, Neuhöfe 4
Prof. Dr. F. R. J. Knetsch, Haren (Gr.), Ruiterssteeg 10
Prof. Dr. Günter Mühlpfordt, x402 Halle (Saale), Gütchenstraße 20a
Prof. Dr. Peter Scheibert, 355 Marburg, v. Harnackstraße 17
Pfarrer Paul Schowalter, 6719 Weierhof (Pfalz)
Prof. Dr. Jean Séguy, 6, rue Thouin, F 75 Paris 5 e

Cornelius J. Dyck

ANGEEIGNETES TÄUFERTUM*

Die Geschichte der Täufer und Mennoniten ist die Geschichte von Gehorsam und Ungehorsam, von menschlicher Stärke und Schwäche und von der Gnade Gottes. Sie ist menschliche Geschichte, in der wir als Glaubende die Hand Gottes sehen können.

Wenn wir uns mit dieser Geschichte befassen, dann ist es berechtigt, nach ihrer Relevanz für das Individuum, die Kirche und unsere Zeit zu fragen. Kann das täuferisch-mennonitische Bekenntnis unserer Welt einen Dienst erweisen, der sonst ausbliebe, und falls das so ist, worin besteht sein Beitrag? Wenn dieses Bekenntnis eine lebenswichtige Bedeutung für die Menschen unserer Tage haben sollte, wie ist es dann zu erklären, daß die Mennoniten nur eine kleine Glaubensgemeinschaft von knapp einer halben Million Mitglieder in der ganzen Welt geblieben sind? Haben die Mennoniten das Bekenntnis ihrer Väter unreflektiert übernommen oder haben sie es für sich neu entdeckt, und wie kommt dies zum Ausdruck? Ist das mennonitische Bekenntnis mehr in ländlichen Gemeinden zu Hause oder kann es auch in den ständig wachsenden Großstädten bestehen und sogar gedeihen?

Bevor wir versuchen, diese und andere Fragen zu beantworten, indem wir ein Zukunftsbild entwerfen, ist es vielleicht sinnvoller, uns den Täufern zuzuwenden, um festzustellen, wie sie in ihre Zeit hineinpaßten und wie sie den Menschen ihrer Tage dienten. Auf diese Weise erkennen wir vielleicht deutlicher die Probleme und Möglichkeiten, denen sich die Mennoniten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stellen müssen. Wir wollen dies tun, indem wir die Täufer so sehen, wie andere sie sahen und wie sie sich selbst als einzelne und als ein Volk sahen. Wir wollen diese Eindrücke dann in einen Zusammenhang mit unserem gegenwärtigen Leben bringen, um zu sehen, ob sie zutreffend sind und wie sie angeeignet werden können. Die Zeiten haben sich geändert, aber bei allem sollten wir uns bewußt sein, (a) der Unveränderlichkeit der frohen Botschaft von Jesus Christus, (b) der Sündhaftigkeit des menschlichen Wesens, was sich nicht durch das umfassender werdende Wissen geändert hat, und (c) der andauernden Spannung zwischen der Kirche als dem Volk Gottes und der Welt als der Stätte des Menschen.

Revolutionäre

Wenn wir uns dem 16. Jahrhundert zuwenden, dann sind wir betroffen, mit welchen harten Schimpfwörtern einige Zeitgenossen die Täufer diffamiert haben. Sie wurden allen Ernstes für das Werkzeug des Teufels gehalten. Sicher muß solch ein Haß die Herzen dieser Leute vergiftet und sie unempfänglich gemacht haben für jede neue Wahrheit. Zum großen Teil waren dies jedoch Menschen in leitender katholischer oder lutherischer Stellung oder im obrigkeitlichen Amt. Der einfache Mann war den Täufern nicht unfreundlich gesonnen, wenn er nicht von der Obrigkeit dazu angestachelt wurde. Der Haß der Amtsträger traf in der Tat die Täufer gerade deswegen, weil sie so beliebt unter dem Volk waren.

Wenn wir nach Gründen für diese Beliebtheit suchen, werden wir bald feststellen, daß die aufrechte Lebensweise und der einfache Glaube der Täufer einem tiefen Bedürfnis des Volkes entsprachen, das genug hatte von der Korruption der Kirche und der Unterdrückung durch die Obrigkeit. Indem sie das Wesen der Kirche als eine Gemeinschaft neu definierten, die nur aus Gläubigen besteht, gaben die Täufer auch eine neue Definition für das Wesen der Obrigkeit, da Kirche und Obrigkeit bisher eine Einheit bildeten, in die alle erst durch die Kindertaufe Einlaß fanden. Da die Täufer als Ketzer angesehen wurden, mußten sie auch Revolutionäre sein, die die Absicht hatten, den Staat zu unterminieren. Der Vorwurf des Aufruhrs ist sehr häufig in den Protokollen der Verhöre zu finden, die uns zur Verfügung stehen.

Es gab auch noch andere Gründe für diese Beschuldigungen als nur die Verwerfung der Kindertaufe. Sie weigerten sich, irgendeinen Eid zu schwören, auch nicht den erforderlichen Treueid der Obrigkeit gegenüber; sie wollten nicht als Soldaten dienen und waren der Überzeugung, daß ein Christ nicht obrigkeitliche Ämter bekleiden sollte; da sie verfolgt wurden, trafen sie sich häufig zu ungewöhnlichen Zeiten und an verschwiegenen Orten. Dadurch erweckten sie noch mehr den Eindruck einer geheimen, subversiven Tätigkeit. Außerdem vertraten sie ihre Sache mit großem Eifer, indem sie alle Gefahren ignorierten, um ihren Glauben zu verbreiten. Felix Mantz war der erste von vielen, die starben, weil sie nicht versprechen wollten, über ihren Glauben zu schweigen. Wenn sie gefangen, gefoltert und verbrannt wurden, dann starben sie als Sieger, nicht als Opfer eines grausamen Zeitalters, in dem Vertrauen, daß ihre Sache schließlich siegen würde. Alle diese Anzeichen überzeugten die Obrigkeit davon, daß sie es mit

gefährlichen Revolutionären zu tun hatte, für die der Tod die einzig angemessene Strafe war.

Schließlich gab es noch einen wichtigeren Grund, warum man in den Täufern Revolutionäre sah. Revolution bedeutete Gewalt gegenüber der Obrigkeit; die tragischen Ereignisse des Bauernaufstandes unter der Führung von Thomas Müntzer und die gleichfalls traurige Episode von Münster einige Jahre später überzeugte sie, daß alle Täufer im Grunde ihres Herzens Revolutionäre waren. Auch die Friedfertigen, so sagten sie, waren nichts anderes als Wölfe im Schafspelz, die auf den geeigneten Moment warteten, um die Regierung und die Ordnung zu stürzen: „Denn ob wol der Müntzer dahin ist, so ist drumb sein Geist nicht dahin. Der lebt warlich noch, reget sich auch noch in vielen Winkeln, sonderlich in der Widderteuffer Secten, welche von Müntzer dieses Ort Landes gepflantz, bis daher nicht gantz hat ausgerottet werden mogen.“¹

Diese Interpretation, die eine Verbindung sah zwischen dem Täuferium und der revolutionären Gewalt eines Müntzer und von Münster, wurde von vielen Gelehrten bis in unsere heutige Zeit akzeptiert. Aus diesem Grunde wandten andere viel Zeit und Mühe daran nachzuweisen, daß die Täufer in Wahrheit sehr wenig mit dieser Bewegung zu tun hatten und daß man sie nur verstehen kann als eine friedfertige Bewegung, als Jünger, die versuchten, dem Beispiel ihres Herrn nachzufolgen. Dieses berechtigte Ziel, das friedfertige, nicht-revolutionäre Wesen des Täuferiums nachzuweisen, ist erreicht worden, aber dabei ist das radikale Wesen der ersten Generation dieser Bewegung in Vergessenheit geraten. Die Täufer erschienen als unglückliche Opfer, die geboren wurden in einem Zeitalter, das noch nicht reif war für sie, als ruhige und bescheidene Menschen, die alleine gelassen werden wollten. Aber diese Lesart entspricht nicht den Quellen und der Vorstellung, die die ersten Täufer von sich hatten. Sie wollten kein Mitleid, sie waren darauf aus, um jeden Preis das Leben und das Schicksal der Menschen zu ändern. Auf eine Weise waren sie tatsächlich Revolutionäre, und die Geschichte hat gezeigt, daß es ihnen an vielen Stellen gelang, die Kirche und sogar die Gesellschaft zu ändern.

Es ist klar, daß die Täufer friedfertig bis hin zur Kriegsdienstverweigerung waren. Anstelle der Gewalt setzten sie in ihrer Methode der Revolution die Liebe, das christliche Zeugnis, die aufrechte Nachfolge; aber diese Methode war schon so revolutionär, daß sie die Fundamente der Kirche und des Staates zu erschüttern drohte, für die Behörden Veranlassung genug, alle Täufer, deren sie habhaft werden konnten, als eine Maßnahme der Selbstverteidigung zu töten. Die Täufer hatten kein revolutionäres

Programm für die Gesellschaft; ihre Botschaft war ein Ruf zur Umkehr, zum Glauben und Gehorsam, aber sie wußten, daß diejenigen, die hierauf ansprachen, sich radikal lösen mußten von der alten Kirche und der Gesellschaft, ähnlich wie diejenigen, die Jesus folgten während seines Wirkens auf Erden. Wie Paulus kündigten sie eine neue Ordnung an (2. Korinther 5, 17) und wie er, so wurden sie beschuldigt, die Welt auf den Kopf stellen zu wollen (Apg. 17, 6). Es war revolutionär, die vollkommene Trennung von Kirche und Staat zu propagieren, wie sie es taten, für Religionsfreiheit einzutreten und für eine Kirche, die sich aus Erwachsenen zusammensetzt, die frei entscheiden, ob sie ihr beitreten wollen oder nicht. Indem sie so über die Kirche redeten, sagten sie praktisch, daß die bestehende Kirche überhaupt keine Kirche war. All dies erschien sehr revolutionär, obwohl die Täufer darauf bestanden, daß dies einfach dem entsprach, was die Bibel von Anfang an gelehrt hatte.

In der Geschichte der Menschheit sind die gewaltlosen Revolutionen, die von Menschen wie den Täufern ausgelöst wurden, meist wirkungsvoller gewesen und haben die Entwicklung der Gesellschaft nachhaltiger verändert als die gewaltsamen politischen oder sonstigen Revolutionen. Wir denken hierbei an die tiefgreifenden Veränderungen im Laufe der Jahrhunderte durch die verschiedenen philosophischen Strömungen, durch die Wissenschaft und das kopernikanische Weltbild, durch die industrielle Revolution und die revolutionäre Entwicklung in unserem Zeitalter der Technologie. Revolution an sich ist kein schlechtes Wort, aber es wird jetzt so interpretiert, weil es in Zusammenhang gebracht wird mit Gewalt und weil die Revolution viele plötzliche Veränderungen mit sich bringt, die die etablierte Ordnung bedrohen. Aus diesem Grunde werden die sozialen und wirtschaftlichen Revolutionen in Afrika und Asien gefürchtet, obwohl sie nicht mehr und nicht weniger sind als das Bemühen von Menschen, verlorene Zeit aufzuholen. Die Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten ist eine weitere Illustration hierfür.

Den Täufern des 16. Jahrhunderts die Bezeichnung „Revolutionäre“ zu geben, heißt deshalb, sie zu identifizieren mit einer großen Vision und einem mutigen Zeugnis angesichts eines entschiedenen Widerstandes vonseiten der Kirche und des Staates. Es bedeutet, bereit zu sein, den höchsten Preis zu zahlen, nämlich mit dem Leben selbst, um diese Vision verwirklicht zu sehen. Normalerweise widersetzen sich Menschen den Veränderungen heutzutage genauso wie vor vierhundert Jahren. Sie vermengen immer noch Kirche und Gesellschaft, d. h. sie sind immer noch nicht in der Lage, zwischen Kirche und Welt zu unterscheiden. Die Gesellschaft wird sich bis zum letzten

gegen diejenigen verteidigen, die die etablierte Ordnung bedrohen. Es ist viel einfacher und sicherer, sich anzupassen. Ob die Erben der Täufer auf ihre Weise Revolutionäre im besten Sinn des Wortes sein können, dort zu reden und zu handeln, wo es wichtig ist, hängt davon ab, wieweit sie das biblische Zeugnis in unseren Tagen wieder für sich entdecken, so wie es die Täufer lange vor uns taten.

Den Täufern wurde nicht nur vorgeworfen, Revolutionäre zu sein, sondern man sah in ihnen auch Sozialisten und sogar Kommunisten. Man glaubte, daß sie aus den unteren Schichten der Gesellschaft kamen und daß sie alle die Gütergemeinschaft praktizierten, ein System, von dem sie hofften, es schließlich jedem aufzwingen zu können. Verhöre vor Gericht und in Folterkammern konzentrierten sich oft auf diese Frage, ein weiterer Beweis dafür, wieviel Angst die privilegierten Klassen hatten, ihren Reichtum und ihren Status zu verlieren. Es wurden sogar Versuche unternommen von modernen Sozialisten, die Täufer als Vorkämpfer für wirtschaftliche und soziale Gleichstellung hinzustellen.

In Wahrheit stimmten beide Vorwürfe nicht. Forschungen haben ergeben, daß die Täufer sich nicht vorwiegend aus Armen, Entrechteten und Einsamen rekrutierten, sondern daß zu ihnen Menschen aller Gesellschaftsschichten gehörten. Arbeiter, Adelige, Priester, Handwerker, Fischer, Theologen und andere. Es ist auch eine bekannte Tatsache, daß nur eine kleine Anzahl von Täufern — die Hutterer — totale Gütergemeinschaft praktizierten und daß keiner von ihnen überzeugt war, daß sie außer unter Gläubigen, die sich freiwillig dafür entschieden, praktiziert werden könnte oder sollte. Aber sie lehrten, daß der Christ kein Recht habe, sich selbstsüchtig an seinen Gütern zu erfreuen, wenn andere Mangel leiden. Als ein Täufer schwer gefoltert wurde, sagte er: „Aber sovil die gemein der guter belangt, sagt, das unter inen keiner benötigt werde, sein gut in die gemein zu geben; sie gedenken auch die mit gewalt nit gemein zu machen, sonder welcher guter hat und sieht seine bruder oder schwester benötigt, der sol auch lieb und keinem bezwang helfen und mitteilen.“²

Aber sie weigerten sich, ihm zu glauben, so wie sie sich weigerten, anderen zu glauben, und verdächtigten ihn des Kommunismus. Als sie ihn weiter folterten, sagten sie ihm: „Und ob sie wol sagten, die guter sollten allein under inen gemein sein, stunde doch ir herz und anschleg vil anders und aigentlich dahin, alle andern guter gemein zu haben...“³

So wie der Vorwurf, gewaltsame Revolutionäre zu sein, falsch war, so verhielt es sich auch mit dem Vorwurf, die Täufer seien Kommunisten, aber dennoch lag diesem Vorwurf eine tiefe Einsicht in das Wesen des Täuferiums

zugrunde, nämlich die, daß die Christen sich nicht an die Dinge dieser Welt binden, sondern sie nur in den Dienst Gottes stellen sollten für das Wohlergehen der anderen. Ihre Verfolger waren befremdet und mißtrauisch gegen die Gleichgültigkeit, mit der die Täufer den materiellen Gütern begegneten, eine Haltung, die ihnen unnatürlich und teuflisch vorkam. In einer Zeit, in der die Mehrheit der Menschen in der Welt arm und unterernährt ist und in der der Tenor in vielen Revolutionen unserer Tage der Kampf zwischen denen ist, die nichts haben und denen, die etwas besitzen, ist es selbstverständlich, daß das Anliegen der Täufer, mit den weniger Begüterten zu teilen, ein entscheidender Faktor des christlichen Gehorsams ist. Die Mennoniten unserer Tage haben viel geleistet bei Hilfsaktionen rund um die Welt, aber auch das ist nur ein Bruchteil dessen, was sie tun könnten, wenn der täuferische Verantwortungssinn für den Nächsten in aller Welt sie alle erfassen würde. Bei den Täufern entsprang dieses Verantwortungsgefühl aus der großen Freude über das, was Gott für sie durch Jesus Christus getan hatte. Den Bedürftigen zu helfen, sowohl materiell wie geistlich, war ein wichtiger Bestandteil der Botschaft vom Heil.

Rettung durch christliche Werke

Den Täufern wurde oft vorgeworfen, sie suchten sich ihre eigene Rettung zu verdienen, anstatt sich auf die freie Gnade Gottes zu verlassen, weil sie den Gehorsam und die sittliche Reinheit so stark betonten. Luther und die anderen Reformatoren wollten auch ein aufrichtiges Leben und Kirchengerechtigkeit, aber ihnen war noch wichtiger, jeden in der Kirche zu haben, damit er gerettet würde. Für sie war die Kirche die Arche Noah, ein Platz der Zuflucht und der Errettung, während die Täufer die Aufgabe der Kirche darin sahen, wie eine Stadt auf einem Hügel zu sein, um so allen Menschen als sichtbares Beispiel zu dienen. Für Luther war Gnade das erste und letzte, und wenn auch die guten Werke aus dem Glauben erwachsen, so war doch die Gnade entscheidend. Für die Täufer war Glaube ohne Werke tot, was soviel hieß, daß die Art, wie ein Mensch lebte, zeigte, wie und was er glaubte.

Es kam so weit, daß jeder, der ein aufrechtes sauberes Leben führte, verdächtigt wurde, Täufer zu sein. Über den Prozeß von Hans Jäger wird z. B. berichtet: „Nur weil er nicht geschworen und einen unärgerlichen Wandel geführt hat, warf man einen Argwohn des Wiedertaufs auf ihn. Man habe ihn wohl lange dafür gehalten, fernerlich der ursach, daß er sich so still,

eingezogen und wesentlich gehalten, nit geschworn, gezecht oder ander dergleichen geton“. ⁴

Einige empfanden sogar die guten Werke als Hindernis für die Rettung und wiesen auf das disziplinierte Leben der Täufer als auf ein weiteres Zeichen für das Werk des Teufels. So schrieb Bullinger über die guten Werke, daß „dies ein alter Trick des Teufels ist, mit dem er in allen Kirchen, angefangen zu Zeiten des Apostel Paulus, versuchte, seine Fische zu fangen.“ So sehr wurden die Täufer mit den guten Werken identifiziert, daß Historiker häufig versucht waren, jede Bewegung, die die moralische Aufrichtigkeit in irgendeiner Epoche betonte, als täuferisch zu bezeichnen. ⁵

Es muß ein verhextes Zeitalter gewesen sein, wenn jeder, der ein einwandfreies Leben führte, der Ketzerei verdächtigt wurde und deshalb ein Täufer war. Für sie war es jedoch nicht Werkgerechtigkeit, sondern ein heiliges Leben, das aus dem Glauben hervorging durch die Macht des Heiligen Geistes. Der erste Artikel des Schleithheimer Bekenntnisses von 1527 spricht von dem Täufling als einem, der „in der Auferstehung Jesu Christi wandeln möchte“. Menno Simons schrieb viel über das Verhältnis von Gnade und guten Werken, auch das folgende: „Die Wiedergeborenen. . . führen darum auch ein bußfertiges, neues Leben, denn sie sind in Christo neu geworden, und haben ein neues Herz und einen neuen Geist empfangen. . . und leben nun nicht länger nach dem alten verdorbenen Wesen des ersten und irdischen Adams, sondern nach dem neuen und aufrichtigen Wesen des neuen und himmlischen Adams, Christi Jesu. . . Ihr armes, schwaches Leben erneuern sie alle Tage je länger desto mehr, und das nach dem Bild desjenigen, der sie geschaffen hat, ihr Gemüth und Sinn ist nach dem Gemüth und Sinn Christi, und wollen gern wandeln gleich wie er gewandelt hat; sie kreuzigen und zähmen ihr Fleisch mit allen seinen bösen Lüsten. . . Sie ziehen Jesum Christum an und beweisen seines Geistes Art und Kraft in allen ihren Früchten.“ ⁶

Diese Betonung des Gehorsams ist mit dem Wort „Nachfolge“ umschrieben worden. Die Täufer waren überzeugt, daß Christen nicht leichtfertig die Sünde als eine Notwendigkeit ansehen sollten; Sünde kann durch die Gnade Gottes besiegt werden. So geschah ihre Weigerung, Kinder zu taufen, nicht aus dem Grunde, weil sie glaubten, daß kleine Kinder keine Sünder seien. Sie waren optimistisch im Hinblick auf die Möglichkeiten des Menschen und waren sicher, daß die Kinder gerettet werden aufgrund der Macht Gottes, wie sie ihn in Jesus Christus kannten. Es ist schon erwähnt worden, daß es ihnen möglich war, ein Leben in Heiligkeit zu erreichen, weil sie erstens auf Bekehrung und persönlichem Bekenntnis bei jedem Glied ihrer Kirche bestanden, weil sie zweitens den Gottesdienst in kleinen Gruppen feierten, wo

man sich gegenseitig kannte, sich ermahnen und helfen konnte, weil sie drittens strenge Maßstäbe hatten für eine christliche Lebensführung, weil sie viertens Kirchenzucht praktizierten und weil sie fünftens in der Lage waren, sich von den bösen Einflüssen der Gesellschaft um sie herum fernzuhalten. Wenn die täuferische Vision und ihr Zeugnis unter den Mennoniten weiter leben soll, dann kann diese Beschreibung von der Kirche und Nachfolge gut als ein Modell für unsere heutige Zeit dienen. Worte sind leicht ausgesprochen, aber bedeuten oft wenig. Die Menschen müssen die Liebe Gottes sehen, um zu glauben. Christus war das fleischgewordene Wort Gottes und lieferte dabei eine Vorlage für seine Jünger, wie sie ihm mit seiner Hilfe zu folgen hätten. Wenn das mennonitische Bekenntnis solche Jünger hervorbringen kann, dann hat es in der Tat eine dringliche und lang währende Aufgabe.

Bibelchristen der Reformationszeit

In den vergangenen Jahrzehnten entstanden zwei Vorstellungen von den Täufern, die uns vielleicht helfen können, sie zu verstehen. Die erste ist die, daß sie Bibelchristen der Reformationszeit waren. Im Jahre 1931 schrieb Walter Köhler, der weltbekannte Kirchenhistoriker aus Heidelberg, daß „die Täufer die Bibelchristen der Reformationgeschichte sind . . . bemüht, die Urkirche von Jerusalem wiederherzustellen, als heiliges Volk, streng abgesondert von der Welt“. ⁷ Vor ihm hatte ein altkatholischer Historiker C. A. Cornelius sie „eine Kirche der radikalen Bibelleser“ genannt. In jüngster Vergangenheit wurde behauptet, daß die Wiederentdeckung der Bibel der große und entscheidende Verdienst der Täufer war, wie wir an ihrer Einstellung gegenüber der Heiligen Schrift ablesen können:

„So wurden die Inspiration, Unfehlbarkeit, Einheit und Autorität der Bibel auf das entschiedenste bejaht. Doch behielten sie die grundlegende Unterscheidung zwischen dem alten und dem neuen Bund bei; und sie taten dies, ohne dabei die Tatsache zu vernachlässigen, daß das AT das Wort Gottes ist . . .“ ⁸

Das Täuferium ist zweifellos deshalb entstanden, weil Menschen davon überzeugt waren, daß die Bibel das meinte, was sie sagte, und ihr gehorcht werden mußte. Viele der führenden Männer aus der frühen Zeit des Täuferiums hatten eine ausgezeichnete Ausbildung an den Universitäten genossen und waren unter den Einfluß des Humanismus geraten. Einer der wichtigsten Beiträge des Humanismus zur Reformation und auch in Bezug auf das Täuferium war der Hinweis auf die Wichtigkeit des Quellenstudiums.

Alle wichtigen Reformatoren standen anfänglich unter dem Einfluß der humanistischen Bibelforschung, aber während sie darauf bestanden, daß nur ein ausgebildeter Prediger richtig die Schrift interpretieren könne, glaubten die Täufer mit Menno Simons, daß „das Wort klar ist und keiner Deutung bedarf“. Nicht daß sie alles verstanden, aber sie waren bestürzt darüber, wie die Gelehrten es fertig brachten, die Schrift ihren persönlichen Ansichten gefügig zu machen. So kamen sie zu der Überzeugung, daß nicht mehr Wissen, sondern mehr Gehorsam notwendig sei.

Von der Schrift übernahmen sie auch dann das Modell der Kirche, so wie sie sein sollte. Anstelle einer Reformation wollten sie Restitution — die Kirche so wiederherzustellen, wie sie in der Bibel beschrieben wird. Die Kirche war verloren in dem Moment, als sie unter Konstantin im 4. Jahrhundert zur Staatskirche wurde, und sie konnte nur wieder zu ihrer ursprünglichen Form finden, indem sie an einem Punkt begann, der vor dieser Fehlentscheidung lag. Durch diese Fehlentscheidung, so glaubten sie, sei es zu der Kindertaufe, dem Militarismus, dem Klerikalismus und all den unchristlichen Merkmalen in der Kirche gekommen. Die wahre Kirche sollte nach Menno Simons folgende Kennzeichen haben: reine Lehre, Abendmahl und Taufe gemäß der Schrift, Gehorsam gegen die Bibel, Liebe, Bereitschaft zum Zeugnis und Bereitwilligkeit zum Leiden. Dieser Wunsch, die Kirche des Neuen Testaments wieder zu errichten, ist manchmal mit dem Wort „Primitivismus“ bezeichnet worden, womit man die Umkehr zum ersten oder ursprünglichen Kirchenmodell meinte.

Diese Treue zur Schrift, dieses Bestreben, ihre Botschaft in unserer Zeit umzusetzen, macht aus der Kirche mehr als nur eine von vielen Organisationen, die von den Menschen zu ihrem eigenen Nutzen eingerichtet wurden. Oft bedient sich der Heilige Geist der Schrift, um Dinge zu verurteilen, die die Menschen tun oder unterlassen. Aus diesem Grund gab es in der Kirchengeschichte keine große Erneuerung ohne eine Wiederentdeckung der Schrift und eine Bereitschaft, auf das zu hören, was Gott durch sie sagt. Die Bibel ist nicht Gott, sie weist auf Gott und sein Werk der Errettung im Leben der Menschen hin. Mennoniten sind nicht die einzigen, die die Bibel lieben und versuchen, ihrer Lehre zu folgen, aber die meisten Christen lesen sie immer noch nicht so ernsthaft wie die Täufer, die das glaubten, was in ihr über Liebe, Frieden, das Schwören und andere wichtige Punkte gesagt wurde, die im Widerspruch zur menschlichen Natur stehen und darum in jeder Gesellschaft unbeliebt sind. Aber wenn, wie die Täufer glaubten, Gott Herr ist über das Schicksal der Menschen und der Völker, dann dienen jene, welche seinen Willen kennen und ihn befolgen mit Hilfe der Schrift, zum Besten der

Menschen dadurch, daß sie Gott dienen. Bibelchristen im 20. Jahrhundert im wahrsten Sinne des Wortes zu sein, so wie die Täufer es verstanden, bedeutet, herausgerufen zu sein, um Großes zu vollbringen. Ob die Mennoniten diesem Anspruch gerecht werden können und von der Macht Gottes zeugen, bleibt noch zu sehen.

Menschen, die ihrer Zeit voraus sind

Das andere Bild, das man sich in jüngster Vergangenheit von den Täufern gemacht hat, ist die Vorstellung, daß sie ihrer Zeit weit voraus waren, für Dinge eintraten, die erst Jahrhunderte später akzeptiert wurden, Grundsätze proklamierten, die der Gesellschaft immer noch unannehmbar zu sein scheinen. Einer der Männer, die dies behaupteten, war der deutsche Soziologe und Historiker Ernst Troeltsch, der seine Auseinandersetzung über das Täufer-tum mit den Worten beendete: „Die ganze Bewegung war ein verfrühter Triumph der besonderen Grundsätze der Freikirchen.“ Zu denen, die mit dieser Ansicht übereinstimmten, gehörte der Quäker Rufus Jones, der schrieb:

„Und doch wurden, wie es oft in der Geschichte zu beobachten ist bei Bewegungen, die mit Spott und Verachtung überschüttet wurden, die Besiegten am Ende die Sieger... als fast alle Grundsätze der Täufer in die Verfassung der Vereinigten Staaten aufgenommen wurden oder in einem wichtigen Zweig der amerikanischen Christenheit ihren Niederschlag fanden.“⁹

Mit den „besonderen Grundsätzen der Freikirchen“ meinten Troeltsch und auch Jones die Trennung von Kirche und Staat, Freiheit der Religionsausübung und freiwillige Kirchenmitgliedschaft. Demgegenüber wurde die europäische Geschichte stark geprägt von dem Machtkampf zwischen Kirche und Staat und der Vorherrschaft der einen oder anderen Institution; Kirchenzugehörigkeit war nicht freiwillig, und infolgedessen gab es wenig Religionsfreiheit. Die täuferische Vorstellung von der Kirche als einer Gemeinde von Gläubigen, frei vom Zugriff des Staates, stand in krassem Gegensatz zu der Idee einer Staats- oder Volkskirche, die jeden einschloß von der Geburt bis zum Tode.

Diese Einstellung der Täufer ist natürlich ermutigend, aber es ist fraglich, ob ihnen allein aller Dank gebührt. Der amerikanische Historiker Roland H. Bainton vermutet, daß die Prinzipien der Freikirche, die Trennung von Kirche und Staat und die Religionsfreiheit in das amerikanische Leben und

Gedankengut mehr durch die Puritaner und den Einfluß der französischen Revolution eindringen als durch die Täufer, obwohl letztere die ersten waren, die sie in der westlichen Welt vertraten. Bainton bestreitet nicht den Einfluß des Täuferums auf diesem Gebiet, aber es schränkt ihn ein.¹⁰

Obwohl diese drei Grundsätze jetzt allgemein in der westlichen Welt akzeptiert sind, werden sie doch oft falsch interpretiert oder nicht in die Praxis umgesetzt. Religionsfreiheit bedeutet z. B. häufig, Freiheit von der Religion oder das Recht, Entscheidungen über den Glauben zu treffen, ohne jemanden zu fragen: „Was ich glaube, das ist meine Sache“. In vielen Kirchen, die die Erwachsenentaufe praktizieren — unter ihnen auch viele mennonitische Gemeinden — treffen die jungen Leute keine echte freie und freiwillige Entscheidung, getauft zu werden und der Kirche beizutreten; sie tun dies, weil sie „alt genug“ sind, oder weil ihre Freunde es machen, oder weil ihre Eltern es schon taten und möchten, daß sie es auch tun, oder weil sie einer bestimmten gesellschaftlichen Klasse angehören und sich ihren Anforderungen anpassen wollen. Ähnlich wird es immer schwieriger, die Belange der Kirche von denen des Staates getrennt zu halten — im Geschäftsleben, in der Frage der Steuern, in Kriegszeiten — obwohl die Gerichte in dieser Beziehung wachsam sind.

Christen, die ernsthaft überzeugt sind von diesen Grundsätzen und sich bemühen, sie in die Praxis umzusetzen, können der Kirche und der Gesellschaft einen großen und anregenden Dienst erweisen. An die Trennung von Kirche und Staat zu „glauben“, heißt demnach z. B., durch ein prophetisches Zeugnis in Wort und Tat der Regierung zu dienen; an die freie Religionsausübung zu „glauben“, heißt dann für den Christen, jene zu lieben, die anders glauben, und jene, die nicht glauben, und ihnen gleichzeitig die Macht Gottes im eigenen Leben zu demonstrieren; das heißt auch, an freiwillige Kirchenzugehörigkeit in einem örtlich begrenzten Rahmen zu „glauben“ und den Traditionalismus abgelegt zu haben. Unzählige andere Folgen ergeben sich aus diesem tiefen „Glauben“ an die Wahrheit und Wichtigkeit dieser drei Grundsätze. Werden die Mennoniten von heute die Initiative auf diesem Gebiet ergreifen, so wie es ihre täuferischen Vorfahren taten? Es besteht einige Hoffnung.

Was sollen wir damit anfangen?

Nun, da wir mehrere Möglichkeiten erwogen haben, die Vision der Täufer im 16. Jahrhundert in einer neuen Weise für uns wieder zu erwecken, müssen

wir uns fragen, was wir mit ihr anfangen sollen. Es scheinen sich mindestens fünf Möglichkeiten zu ergeben, neben einer Vielzahl von Kombinationen unter einigen von ihnen:

Erstens, wir können uns entscheiden, nichts damit anzufangen, wenn wir Mennoniten sind. Da ein Mennonit herkömmlich definiert wird als einer, der in eine mennonitische Familie hineingeboren wird, gibt es praktisch nichts, was diejenigen, die so geboren sind, daran tun könnten oder sollten. Ein traditioneller Mennonit zu sein, heißt inzwischen, ein gutes Ansehen zu genießen — Mennoniten stehen im Ruf, gute Farmer und ehrliche Geschäftsleute zu sein. Wenn schwierige Fragen über den Glauben gestellt werden, dann können wir immer einen Ausspruch zitieren oder das sagen, was unsere Kirche lehrt, ohne wirklich viel über uns selbst zu wissen. Wenn Mennoniten von außen gelegentlich der Kirche beitreten, bestätigen sie das, was wir schon lange wissen — daß wir schon mehr als vier Jahrhunderte richtig lagen und daß unser Glaube zu anspruchsvoll für die meisten Menschen ist!

Zweitens haben wir die Wahl, die Forderung der Geschichte an uns als bedeutungslos und unpassend für unsere heutige Zeit abzulehnen. Wenn die Berichte über den Glauben und das Märtyrertum uns auch beeindrucken, so gehören sie doch schon zur Geschichte. Als Bekenntnis ist das Mennonitentum dann als altmodisch und unrealistisch anzusehen, hoffnungslos unmodern in einer Zeit, in der über Kybernetik und den Tod Gottes geredet wird. Aber da man sehr viel Mut haben muß, um öffentlich zu verkünden, daß man den Glauben verwirft, und da dadurch viel Unruhe entsteht, ist es einfacher, die Teilnahme am kirchlichen Leben mehr und mehr einzuschränken und schließlich ganz aufzugeben und nach und nach weggetrieben zu werden.

Drittens können wir den großen Beitrag der täuferisch-mennonitischen Tradition gegenüber der Kirche und dem Staat anerkennen, aber gleichzeitig meinen, daß die Zeit gekommen sei, das Mennonitentum sterben zu lassen, indem wir einen uns passender erscheinenden Namen wählen, oder indem wir Christen werden, die zu keiner Konfession gehören, oder indem wir uns mit anderen Christen vereinigen als Ergebnis der ökumenischen Bewegung unter den Kirchen. Solche Entscheidungen können begründet sein durch ein Gefühl des Opfers, der Minderwertigkeit oder einfach der Unzufriedenheit mit der Kirche und den Wunsch, den Traditionalismus loszuwerden durch einen Neubeginn. Wenn solch ein neuer Anfang in kleinen Gruppen gemacht wird, könnte Kirchendisziplin möglich werden, und es bestünde vielleicht Hoffnung, ein erneutes Erstarren des kirchlichen Lebens zu verhindern.

Viertens, aus Ärger über den traurigen Zustand der Kirche, so wie wir ihn kennen, können wir eine Periode der Vergangenheit auswählen, entweder aus der täuferischen oder frühen Geschichte, als das „Goldene Zeitalter“ und unsere Zeit damit verbringen, darüber zu reden, wie herrlich es sein würde, wenn jeder diese Vision von der Kirche annähme. Unterdessen jedoch würden wir uns weiterhin unserer menschlichen Schwäche auch in der Kirche Christi bewußt sein und wir würden uns an die Unmöglichkeit erinnern, das Rad der Geschichte zurückzudrehen, um die Vergangenheit wieder herzustellen. Positiv gesehen würde die Aufrechterhaltung eines solchen nachzuahmenden Modells für die Kirche die Christen an ihre Berufung durch Jesus Christus erinnern; negativ gesehen könnte es eine Entschuldigung werden, sich nicht in das Leben und die Arbeit der Kirche mit einbeziehen zu lassen.

Fünftens können wir das täuferisch-mennonitische Erbe wählen als das Bekenntnis, das uns als die aufrichtigste Deutung der biblischen Botschaft erscheint und indem wir es wirklich zu unserem eigenen machen, können wir durch Wort und Tat von seiner Wahrheit und Macht zeugen. Der Ruhm und der Gehorsam unserer Väter wird dann auch unsere Geschichte sein ebenso wie ihre Fehler und ihr Ungehorsam. Wenn wir uns näher mit ihnen befassen, lernen wir uns selbst besser verstehen und können leichter erkennen, wohin wir gehen, sowohl als einzelne als auch als Kirche. Anstatt daß wir versuchen, ganz von vorne anzufangen mit der Kirche, beginnen wir dort, wo wir sind. Indem wir unsere Vergangenheit bejahen, werden wir frei, uns auf neue Weise den Notwendigkeiten unserer Zeit anzupassen, ohne gebunden zu sein durch den Traditionalismus einerseits oder durch die emotionellen Folgen, die sich aus einer Absage an das Erbe ergeben. Diese Wahl bedeutet dann, daß wir nichts zu verteidigen haben — weder uns selbst noch die Kirche, weder eine Ablehnung der Kirche noch das Evangelium; wir haben dann nur ein Zeugnis abzulegen von der Macht Jesu Christi in der Vergangenheit und in unserem eigenen Leben.

* Dieser Aufsatz ist das geringfügig gekürzte Schlußkapitel aus: „Introduction to Mennonite History. A. Popular History of the Anabaptists and the Mennonites“, hg. von Cornelius J. Dyck, Scottdale 1967, S. 307—319. Das Kapitel trägt die Überschrift „The Continuing Vision“. Es ist von Luise Wedel übersetzt worden. Die Erlaubnis zum Abdruck hat freundlicherweise der Verlag Herald Press, Scottdale, Pa., erteilt.

1 Justus Menius nach F. H. Littell, Das Selbstverständnis der Täufer, Kassel 1966, S. 211.

- 2 Aussage von Julius Lober von Zürich am 6. Mai 1531 in Franken. Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, II. Bd., Markgrafentum Brandenburg, hg. v. K. Schornbaum, Leipzig 1934, S. 238.
- 3 Aus den Frageartikeln zum Verhör der Windsheimer Täufer, Mai 1531, ebd., S. 236.
- 4 Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, I. Bd., Herzogtum Württemberg, hg. v. G. Bossert, Leipzig 1930, S. 259, 12—14, und 260, 37, 261, 3.
- 5 Z. B. Albrecht Rischl, Geschichte des Pietismus, Bonn 1880; Ludwig Keller, Zur Geschichte der Altevangelischen Gemeinden, Berlin 1887, und Leonard Verduin, The Reformers and their Stepchildren, Grand Rapids 1964.
- 6 Die vollständigen Werke Menno Simons, I. Teil, Elkhart, Ind. 1876, S. 241, zitiert bei Harold S. Bender, Walking in the Resurrection, in: Mennonite Quarterly Review (MQR), XXXV, S. 108 f.
- 7 Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., V, 1931, Sp. 1916 f.
- 8 D. E. Smucker, The Theological Triumph of the Early Anabaptist-Mennonites, in: MQR, XIX, 1945, S. 10.
- 9 R. Jones, Mysticism and Democracy in the English Commonwealth, Cambridge 1932, S. 32 f.
- 10 R. H. Bainton, Der täuferische Beitrag zur Geschichte, in: G. F. Hershberger (Hg.), Täufertum, Erbe und Verpflichtung, Stuttgart 1963, S. 299—308.

NACHFOLGE JESU

1

In einem neulich erschienenen Aufsatz hat William Klassen¹ dargelegt, das Motiv der Nachfolge habe, vermittelt durch das frühe Täuftertum, wesentlich zur Erneuerung der mennonitischen Gemeinschaft im 20. Jahrhundert beigetragen; die größte Wirkung sei jedoch von dem Buch „Nachfolge“ des lutherischen Theologen Dietrich Bonhoeffer ausgegangen.² In diesem Zusammenhang konstatiert William Klassen eine Spannung zwischen der im Mennonitentum praktizierten Nachfolge Jesu und der Gestalt der Nachfolge, wie sie sich in den letzten Jahren Bonhoeffers bei diesem selbst zeigte. Das Urteil über Bonhoeffer, dessen Beteiligung an der Widerstandsbewegung gegen Hitler habe gezeigt, wie seine Bindung an das deutsche Volk stärker gewesen sei als seine Bindung an das Volk Gottes, deckt sich nicht mit dem Selbstverständnis Dietrich Bonhoeffers;³ es legt die Frage nahe, ob in der täuferisch-mennonitischen Tradition dasselbe gemeint ist wie bei Dietrich Bonhoeffer, wenn von Nachfolge Jesu die Rede ist. Dieser Frage soll jetzt nicht direkt nachgegangen werden; wohl aber wird sie zum Anlaß für ein Nachdenken über den Begriff „Nachfolge Jesu“. Solches Nachdenken wird im Rückbezug auf das Zeugnis der Schrift geschehen müssen, wie William Klassen zu Recht bemerkt.⁴ Der Rückbezug auf die Schrift aber wird einmünden müssen in theologisch-ethische Besinnung, die in unserer Gegenwart zu verantworten ist. Von einem in der Geschichte, in der menschlichen Welt, in Menschen handelnden Gott redet die Bibel; darum müssen theologische Aussagen gegenwartsbezogen sein, so sehr sie im Gespräch sein werden mit den Vätern des Glaubens, etwa mit den Täufern, so sehr sie die Kontinuität berücksichtigen müssen, die zwischen der ersten Gemeinde und der gegenwärtigen Gemeinde Christi besteht.

2

Harold S. Bender hatte in seinem bekannten Aufsatz „The Anabaptist Theology of Discipleship“⁵ behauptet, der Begriff der Nachfolge sei für das Denken der Täufer der Reformationszeit zentral, ja regulativ.⁶ Diese

These, die nicht von allen Täuferforschern übernommen wurde, soll hier nicht weiter untersucht werden. Wohl aber interessiert, wie Harold S. Bender Nachfolge definiert: „To be a disciple meant to teach and to observe all things whatsoever the Master had taught and commanded.“⁷ In ähnlicher Weise beschreibt Clarence Bauman die täuferische Auffassung von Nachfolge, wenn er formuliert: Der Blick der Täufer „war starr auf Christus gerichtet — deshalb übersahen sie wohl auch die Werte von Staat und Kultur. Ihre völlige Hingabe in der Nachfolge Christi war ein Beweis ihres radikalen Ernstes.“⁸ Er gibt an, nach Meinung der Täufer lasse sich diese „an Christi Person, seinem Beispiel und seinen Weisungen orientierte Nachfolge . . . auf bestimmte, dem Leben Christi analoge Prinzipien oder Grundwahrheiten konkretisieren.“⁹ Nach Clarence Baumann war das Leben Jesu für die Täufer „mehr als eine im luftleeren Raum auf unsere Erlösung hin bezogene . . . aber sonst belanglose Tatsache. In den wirklichen, oft auch politisch aktuellen Entscheidungen des Herrn glaubten sie, das Wesen des erniedrigten und eigentlichen Jesus Christus zu erkennen.“¹⁰ Dementsprechend handelt es sich nach Clarence Baumann beim „täuferischen Motiv der Christusnachfolge“ um einen „Geistesgehalt, in dessen Mittelpunkt die Christusoffenbarung stand, die in sich selbst Toleranz und Gewaltverzicht, Lieben, Leiden, Dulden und Verfolgtwerden als Gotteswille personifizierte und verkörperte.“ Clarence Baumann stellt sich bejahend hinter die Täufer, wenn er sagt, Nachfolge sei bei den Täufern „kein gesetzliches, peinlich buchstäbliches Nachahmen eines Vorbildes, dem dann Eigenschaften oder Handlungsweisen abstrahiert wurden, um diese zum Gesetz für die Nachahmenden zu erheben. Für die Täufer war Nachfolge vor allem unmittelbare Bindung an die Person des lebendigen Christus.“¹¹ Doch offenbart sich hier eine gewisse Spannung in der Darstellung des täuferischen Nachfolgebegriffs durch Clarence Bauman, wenn dieser schreibt: „Über die Unmenschlichkeit der Forderung und die Unerfüllbarkeit des idealen Gebotes reflektierten die Täufer nicht. Im Wissen um die Gegenwart Christi schickten sie sich in die absolute, der Welt entgegengesetzte Lebensform Christi, ohne Rücksicht auf persönliche und soziale Konsequenzen.“¹² Zwar mag es richtig sein, daß, wie William Klassen behauptet, die ersten Täufer Teilhabe an Jesus Christus und Nachahmung seines Beispiels nicht voneinander zu trennen vermochten;¹³ aber die Frage bleibt doch, ob nicht das täuferische Konzept von Nachfolge in seiner Orientierung an (idealen) Normen ein Charakteristikum hat, welches das andere, wonach Nachfolge in Gemeinschaft mit Christus und mit der Gemeinde geschieht, in seiner Bedeutung mindert.

Michael Sattler beschreibt, wie die Kirche als Leib Christi als ganze und in ihren einzelnen Gliedern dazu bestimmt ist, Christus als dem Haupt gleichförmig zu werden. Sie steht somit in der Nachfolge Jesu Christi.¹⁴ Pilgram Marbeck definiert „die bruederschaft Christi“ als „die durch einen h. geist zu einem leib taufft seind, die durch waren lebendigen glauben in der leer, red und bevelch Christi bleiben und also junger, freund und brueder Christi seind und einen gott haben und sich an Christo dem haupt halten...“¹⁵ Der Definition Marbecks von der Bruderschaft Christi zufolge hat sich die Kirche Jesu Christi ihrer Gestalt nach und in ihren Lebensäußerungen an Christi Leben und Lehre auszurichten. Jesu Vorbild, seine Lehre und vor allem seine Weisung gelten als normativ für christliches Leben. Täuferische Verhaltensregeln sind dann aber des öfteren inhaltlich bestimmt durch direkte Übernahme biblischer Beschreibungen des Lebens Jesu bzw. biblischer Weisungen zu ethischen Fragen. So scheint mir die täuferische Vorstellung von Nachfolge stark geprägt zu sein einerseits von der Frage, was ein rechter Christ tun müsse, um rechter Christ zu sein, bzw. was eine rechte Kirche tun müsse, um rechte Kirche zu sein, andererseits durch die Art, wie man Antworten auf solche Fragen fand. Für eine unvermittelte Übernahme eines biblischen Berichts als ethischer Weisung in das Leben der Täufer findet sich ein bezeichnender Beleg in dem Schleithheimer Bekenntnis von 1527. Auf die Frage, ob ein Christ wohl ein obrigkeitliches Amt übernehmen könne, wird dort geantwortet: „Christus sollte zum König gemacht werden, ist aber geflohen und hat die Ordnung seines Vaters nicht berücksichtigt. So sollen wir es auch tun und ihm nachlaufen. Wir werden dann nicht in der Finsternis wandeln. Denn er sagt selbst: Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach (Mt. 16, 24).“¹⁶ Dasselbe Interesse an der Norm zeigt sich bei Konrad Grebel, wenn er in seinem Brief an Müntzer viel Mühe darauf verwendet, den Nachweis zu erbringen, in der „wahren Kirche“ dürfe es keine „Gesänge“ geben. Seine Argumentation gipfelt in dem Satz: „Was uns nicht gelehrt wird mit klaren Bibelstellen und Beispielen, das soll uns so gut wie verboten sein, als stünde geschrieben: Das tue nicht! Singe nicht.“¹⁷ Die täuferische Orientierung an ethischen Normen lässt sich von zwei weiteren Beobachtungen her ebenfalls belegen: die starke Betonung der Absonderung der Gemeinde von der Welt, die die sichtbare „Frucht“ des Gehorsams nicht bringt, ist für die beschriebene Tendenz ebenso Hinweis wie der alsbald einsetzende Streit bei den Täufnern um die Liste der ver-

bindlichen Gebote. Nach Stadler etwa ist es unvereinbar, Eigentum zu besitzen und Glied der Kirche Christi zu sein.¹⁸

Dies alles scheinen deutliche Hinweise darauf zu sein, daß Nachfolge bei den Täufern auch hieß, ein neues Gesetz zu befolgen, das sich inhaltlich von dem alttestamentlichen Gesetz unterschied. Es könnte diese Interpretation stützen, daß auch Pilgram Marbeck in seiner „Verantwortung“ zwei Formen christlicher Lehre unterscheidet: „... die erst lehr ist die predig des gnadenreichen evangelions von vergebung und verzeihung der sünden durchs bluet Christi ...“¹⁹ Darauf folgt dann „die ander lehr als lehr Christi als in warer demuete, nidrigkeit und gelassenheit nachzuolgen, zu thun und zu halten alles, was er den apostlen von innerlichen und eußerlichen dingen und werken bevolhen hat ...“²⁰ Fraglich ist, ob innerhalb solcher Konzeption christliche Freiheit zutreffend beschrieben werden kann, die — dem Galaterbrief folgend — einerseits als Freiheit von den Zwängen eines unerbittlichen Gesetzes, andererseits als Freiheit für den Dienst am Nächsten zu charakterisieren wäre. Eine unkritische Übernahme des täuferischen Konzepts von Nachfolge dürfte wenig ratsam sein.

4

Neutestamentliche Aussagen zur Nachfolge Jesu lassen sich nicht unmittelbar ummünzen in ethische Regeln und Normen. Gewiß wird in eindrücklich stilisierten Szenen deutlich, daß Jesus von Nazareth Menschen in seine Nachfolge rief. In der Geschichte von der Berufung des Levi etwa ist aber sichtbar, daß der Ruf in die Nachfolge beschrieben ist als „Geschehen der Gnade“, daß er nämlich „die Gemeinschaft schafft, die abgebrochen ist, daß sich hier Vergebung ereignet, ohne daß ein einziges Wort darüber gesprochen wird und ohne daß Sündenbekenntnis und Buße und Glaubensbekenntnis von seiten des Menschen geleistet werden, weil sie alle schon im Handeln Jesu eingeschlossen sind.“²¹ Gewiß ergeben sich aus dem Ruf Jesu in die Nachfolge Konsequenzen für das Verhalten des Nachfolgenden; diese aber müssen sofort mißverstanden werden, wenn sie isoliert werden von jenem Geschehen, das Nachfolge ermöglicht, vom Ruf Jesu nämlich. Voreiliges Fragen nach den Maßstäben für die Nachfolge pervertiert christliche Ethik, weil es dazu neigt, dem Gesetz — und sei es noch so „christlich“ — den Vorrang zu geben vor der Botschaft von der freien Gnade Gottes, die allerdings menschliches Verhalten beansprucht und formt. Jedenfalls empfiehlt es sich, bei dem Nachdenken über die Nachfolge des Christen auszugehen von dem Ruf in die Nachfolge und von daher zu bedenken, wie Nachfolge sich

gestaltet. Vor allem wäre zu klären, wie über Maßstäbe für die Gestaltung der Nachfolge Klarheit zu gewinnen ist.

5

„Der Ruf in die Nachfolge ist die besondere Form des *Aufrufs*, durch welchen sich Jesus einem Menschen erschließt und offenbart, um ihn damit als den Seinigen, als seinen Zeugen in der Welt in Anspruch zu nehmen und also zu heiligen.“ In dieser Formulierung von Karl Barth²² zeigt sich, wie der Einsatz bei dem Ruf Jesu in die Nachfolge verschiedene Vorteile hat gegenüber dem Einsatz bei Normen für die Nachfolge. Es wird von vornherein von dem gegenwärtigen Jesus Christus aus gedacht, dessen Wort und Ruf auch in unserer Zeit ergeht; die Gefahr ist vermieden, beim historischen Jesus einzusetzen und damit vor das hermeneutische Problem zu geraten, wie denn ethische Weisung von damals in völlig veränderten Situationen heute verbindlich sein könne. Zudem ist indirekt zumindest ausgesagt, daß Jesu Werk dem Zeugnis des Neuen Testaments zufolge nicht zuerst der Überwindung von Gesetzlosigkeit, sondern von Gesetzlichkeit gilt als dem Versuch, in Erfüllung bestimmter Sollansprüche aus religiösen oder profanem Bereich sinnerfülltes Leben zu erlangen. Vor allem aber hat der Einsatz bei dem Ruf Jesu in die Nachfolge den Vorteil, deutlich zu machen, daß als Zeuge Jesu in der Welt leben, daß also in der Welt christlich leben bzw. Jesus Christus nachfolgen heißt, in Zugehörigkeit zu Jesus zu leben. Anders gesagt: der Einsatz bei dem Ruf Jesu in die Nachfolge drängt dazu, zunächst davon in Deutlichkeit zu reden, daß in Jesus, dem gestorbenen und auferstandenen, also lebendigen Herrn, göttliche Macht am Werk ist. Wer immer aber, so wird hier erkennbar, vom Ruf Jesu erreicht wird, der gerät in einen bestimmten Zusammenhang hinein, in eine Geschichte Gottes mit den Menschen, die in Jesus von Nazareth beginnt und sich — dank der lebendigen Wirksamkeit Jesu Christi — fortsetzt in seiner Gemeinde.

6

Werden hier nicht die Weichen gestellt für das biblischer Verkündigung gemäße Verständnis von Nachfolge Jesu? Muß man nicht sagen, daß das dem Ruf Jesu folgende Leben, also das Leben im Glauben oder in der Nachfolge seine Besonderheit darin hat, daß es in jenem Zusammenhang geschieht? Hat es sein Maß, hat also das Leben in der Nachfolge seinen Maßstab nicht — grundsätzlich formuliert — daran, daß es sich im Einklang befindet mit dem Werk, das Gott durch Jesus in der Welt tut? Aus diesem Grund hat m. E. Paul L. Lehman recht, wenn er schreibt: „Offensichtlich

verfehlt der Buchstabenglaube, der auf eine exakte Entsprechung zwischen einem bestimmten Wort Jesu und einer bestimmten Handlung ausgeht, den eigentlichen Kern der Lehre Jesu. Der Vollzug einer Entscheidung, wie der Christ ihn versteht, geht völlig anders vor sich. Für den Christen gibt die Umwelt der Entscheidung, nicht deren Regeln, dem Verhalten seine ethische Bedeutung.“²³ Die bei mennonitischen Autoren häufige Betonung, wie ernst es Täufern und Mennoniten mit der Nachfolge sei, führt, so „konsequent“ dies alles auch klingen mag, aus dem Bereich der Freiheit, die der Ruf Jesu bringt, leicht in den Bereich der Zwänge, der religiösen Anstrengungen, kurz des Gesetzes; kein Wunder ist es, daß der Streit um die verbindlichen Normen immer wieder in der Geschichte des Mennonitentums trennend wirkte, sei er auch an so nebensächlichen Themen wie dem Verhalten zur Mode entbrannt. Die Tendenzen, die schon im ersten Täuferum in jene Richtung weisen, scheinen mir jedenfalls recht stark zu sein. So ist es nicht unbedingt als positiv zu werten, wenn Yoders Behauptung zutrifft, die Täufer hätten eine „anspruchsvolle Ethik“ mit einer „anspruchsvollen Christologie“ zu verbinden gewußt;²⁴ in der Tat ist die Ethik der Täufer — von Ausnahmen abgesehen — voller „Ansprüche“. Fraglich aber ist, ob das ein Kriterium für Christlichkeit ist. Allzu eifertig auch wird im Mennonitischen Lexikon in dem einschlägigen Artikel Martin Luther attestiert, er habe auf die Forderung der Nachfolge kaum Wert gelegt. Hier liegt ein Mißverständnis vor, das wohl aus dem normorientierten Konzept von Nachfolge bei Täufern und Mennoniten geboren ist; denn Martin Luther hat beispielsweise in seinem Traktat „De libertate christiana“ eine Nachfolge-Ethik im Ansatz entworfen, nämlich eine Ethik, für die der Glaube an Christus wirksam wird in der Selbsterniedrigung des Menschen zum Dienst.²⁵ Das heißt, er ist in seinem Ansatz zur Ethik von dem lebendigen Evangelium ausgegangen, das heute Glauben wirkt; er hat von Nachfolge Jesu geredet im Kontext gegenwärtigen Handelns Gottes in der menschlichen Welt.

7

Es ist die verborgene, jedoch gegenwärtig mächtige Wirksamkeit Jesu Christi, die Grund und Begründung abgibt für das Nachfolgen Jesu. Nachfolge aber ist zu definieren als das bis in menschliches Selbstverständnis und Verhalten sich auswirkende Vertrauen auf die verborgene Wirklichkeit Jesu Christi: es wirkt sich aus in Wort und Tat, die in der Nachfolge zum Zeichen werden für Jesu Christi gegenwärtige Wirksamkeit.²⁶ Von dieser Bestimmung aus ergeben sich Konsequenzen für die Beschreibung der Gestalt von Nachfolge. Diese hat auszugehen von dem Handeln Gottes in

Jesus Christus, in dem er seinen Anspruch auf die Welt als seine gute Schöpfung erhebt. Der Gott, der in Jesus die ganze Welt mit sich versöhnt hat, der sein Recht auf diese Welt durchzusetzen unterwegs ist, beansprucht Menschen in der Nachfolge Jesu zur Bezeugung dieses seines Wirkens. Darum heißt Jesus Christus nachfolgen zuerst und grundlegend, in Verantwortung vor Gott für die Welt (und gewiß auch die Kirche Jesu Christi) zu leben. So beschreibt Eberhard Bethge eine Tendenz der „Nachfolge“ Dietrich Bonhoeffers zutreffend, wenn er sagt: „Das Ghetto der ‚Nachfolge‘ ist nicht das friedvolle Abseits der Pietisten und nicht das Jenseits der Schwärmer, welche beide der Erde nicht treu bleiben. Sondern es ist Ruf zum Kampf, es ist Konzentration und so auch Verengung, damit die unbegrenzte Botschaft die weite Erde wieder gewinnt . . .“²⁷ Gerade Dietrich Bonhoeffer war es, der vom Gehorsam in der Nachfolge eindrücklich redete; mißverstanden aber ist er, wo seine Sätze über den einfältigen Gehorsam in der Nachfolge abstrahiert werden von dem seit und durch Jesus Christus wirksamen Rechtfertigungsgeschehen. Sofort nämlich gerät man dann in das Gestrüpp der Paragraphen des christlichen Gesetzes, sofort verliert man die Weite der Verantwortung, sofort auch fängt man an, christliche Existenz im Gehorsam des Tuns zu verankern. Gewiß gewinnt Nachfolge bestimmte Gestalt — als Versöhnungsbereitschaft, als Friedensdienst. Aber niemals sind derartige Konstanten im Leben des Nachfolgenden isolierbar vom Kontext des Wirkens Jesu Christi in der Welt. Luther formuliert diesen Sachverhalt zutreffend, wenn er, christliche Ethik im Ansatz beschreibend, formuliert: „So gebe ich mich selbst wie einen gewissen Christus meinem Nächsten, so wie Christus sich mir dargegeben hat: so werde ich nichts in diesem Leben tun, außer dem, von dem ich sehe, daß es meinem Nächsten nützlich, förderlich und heilsam sein wird, zumal ich durch den Glauben an allen Gütern in Christus überreich bin.“²⁸ Wo dieser grundlegende Zusammenhang nicht beachtet wird, wo also zum Beispiel die Frage nach der verbindlichen Norm beherrschend ist, dort ist trotz der entsprechenden Begrifflichkeit so eindeutig nicht von Nachfolge die Rede wie es den Anschein hat. Wo er berücksichtigt wird, dort kommt man allerdings zu einer Situationsethik; in der Situation selbst begegnet die verbindliche Weisung. Doch ist damit nichts anderes gemeint als dies, daß die Situationen, in die wir als Nachfolger geraten, qualifiziert sind durch die gegenwärtige Herrschaft Jesu Christi in Verborgenheit. Das bedeutet aber, daß unser Handeln darauf bezogen sein wird. Nicht menschliche Hybris also verweist theologische Ethik auf die Situation, sondern der Glaube an Gottes Gegenwart wie sie in Jesus offenbart wurde. Daß sich ethisch gesehen in zahllosen

Situationen Konstanten in der ethischen Weisung ergeben, die zudem mit biblischer Weisung übereinstimmen, das liegt auf der Hand. Aber aller Gehorsam gegenüber der Weisung ist und bleibt, sofern es Gehorsam in der Nachfolge ist, verankert im Glauben an Gottes versöhnendes Handeln in Jesus Christus. Zudem: alles, was in der ethischen Tradition, sei es auch der Bibel, an Weisung begegnet, hat seinen kritischen Maßstab an der Nachfolge Jesu. Der nachfolgenden Kirche geht es um den Menschen, so wie es Jesus Christus um den Menschen geht. Was dies für die christliche Verantwortung für die Welt im einzelnen bedeutet, das wäre unter Stichworten wie „Dienst“, „Verzicht auf Selbstbehauptung“, „Politische Verantwortung“, „Diakonie“, „Verantwortung für Frieden“ zu erörtern.²⁹ Für solches Bedenken der Nachfolge kann auch Hilfe von den Täufern kommen. Diese nämlich haben von christlicher Verantwortung gegenüber einem Herrn, Jesus Christus, ebenso eindeutig zu reden gewußt wie von der Verankerung christlicher Existenz in der Gemeinschaft der Gemeinde. An diese Impulse anzuknüpfen — in Form einer kritischen Interpretation — dürfte lohnend sein.

1 William Klassen, Die Gestalt des Glaubens in der Nachfolge, in: Hans-Jürgen Goertz, Hrsg., Die Mennoniten, Stuttgart 1971, S. 41—52.

2 Ebd. S. 50. Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 1. Aufl. München 1937, inzwischen in 9. Aufl. erschienen.

3 William Klassen, a. a. O., S. 51. Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 12. Aufl. München 1964, S. 92.

4 A. a. O., S. 45.

5 Harold S. Bender, The Anabaptist Theology of Discipleship, in: Mennonite Quarterly Review (MQR) 1950, S. 25—32.

6 Ebd. S. 27. Vgl. William Klassen, a. a. O., S. 44.

7 Harold S. Bender, a. a. O., S. 31.

8 Clarence Bauman, Gewaltlosigkeit im Täuferum. Eine Untersuchung zur theol. Ethik des oberdeutschen Täuferums der Reformationszeit. Leiden 1968, S. 173.

9 Ebd.

10 Ebd. S. 174.

11 Ebd. S. 187.

12 Ebd. S. 188.

13 A. a. O., S. 43.

14 M. Krebs u. H. G. Rott, Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. VII, Elsaß I. Teil, Gütersloh 1959, S. 69, 3 ff.

15 J. Loserth, Hrsg., Quellen und Forschungen zur Geschichte der oberdeutschen Taufgesinnten im 16. Jahrhundert, Wien und Leipzig 1929, S. 173, 6 ff.

- 16 Heinold Fast, Hrsg., *Der linke Flügel der Reformation*, Bremen 1962, S. 67.
- 17 Ebd. S. 15.
- 18 Lydia Müller, *Glaubenszeugnisse Oberdeutscher Taufgesinnter*, Bd. I, Leipzig 1938 (= *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. III), S. 222.
- 19 A. a. O., S. 158, 43 ff.
- 20 Ebd. S. 159, 5 ff.
- 21 Eduard Schweizer, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, Siebenstern-Taschenbuch 126, München und Hamburg 1968, S. 44. Vgl. Martin Hengel, *Nachfolge und Charisma*, Berlin 1968 (Beiheft Nr. 34 zur Zeitschrift f. neutest. Wissensch.).
- 22 *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV, 2, S. 605.
- 23 Paul L. Lehmann, *Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik*. München 1966, S. 344 f.
- 24 *Der prophetische Dissent der Täufer*, in: Guy F. Hersherberger, Hrsg., *Täufer-tum, Erbe und Verpflichtung*, Stuttgart 1963, S. 96.
- 25 Ernst Wolf, *Schöpferische Nachfolge*, Peregrinatio II, München 1965, S. 238 f.
- 26 Vgl. ebd. S. 240.
- 27 Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, München 1967, S. 526.
- 28 Zitiert bei E. Wolf, a. a. O., S. 238.
- 29 Vgl. dazu Heinz-Eduard Tödt, *Schöpferische Nachfolge in der Krise der gegenwärtigen Welt*, in: „*Evian 1970*“, Witten—Frankfurt—Berlin 1970 (epd-Dokumentation Bd. 3).

DIE FRAGE NACH DER AUTORITÄT DER BIBEL
AUF DEM FRANKENTHALER TÄUFERGESPRÄCH 1571

I

Wer sich den innerprotestantischen Glaubensstreitigkeiten und theologischen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts zuwendet, kann eine Überzeugung voraussetzen, die allen Personen und Parteien gemeinsam war: Daß man die Autorität der Heiligen Schrift nicht anzweifelte, sondern für selbstverständlich hielt. Man hatte also trotz aller Gegensätze eine gemeinsame Grundlage, von der man ausgehen konnte, auf die man sich zurückbezog, die in jedem Fall als Maßstab für Glauben und Leben von Christen und Kirchen dienen sollte, und zwar als ausschließlicher Maßstab. Das war anders als in der Auseinandersetzung mit den Katholiken, die neben der Schrift der Tradition maßgebende Bedeutung einräumten.

Auch bei der Untersuchung des Frankenthaler Gespräches, auf dem sich Täufer und Reformierte gegenüberstanden, kann man mit dieser unangewandelten Voraussetzung rechnen.¹ Sowohl die kurpfälzischen Theologen als auch die Täufer machen die Überprüfung der strittigen Fragen an der Autorität der Bibel ausdrücklich zum Programm des Gespräches. Für die Theologen ist es selbstverständlich, daß die von ihnen vertretene rechte Lehre und die rechte kirchliche Ordnung in Gottes Wort geoffenbart sind, daß die falsche Lehre der Wiedertäufer auf einem Wahn beruht, der dem Wort Gottes zuwider ist, auch wenn man sich darauf beruft, und daß die Wahrheit festgestellt wird, indem man die Artikel gesprächsweise so gründlich erörtert, bis kein Gesprächspartner „andere Argumente und Gründe aus Gottes Wort mehr vorzubringen hat“. ² Man will sich „von den Artikeln aus Gottes Wort christlich und freundlich unterreden, damit also die Wahrheit an den Tag komme und die gewünschte Einigkeit erlangt“ werde. ³ „Sonsten, wo wir aus Gottes Wort eines besseren überwiesen, wollten wir nicht halsstarriglich uns widersetzen“. ⁴

Dasselbe erklären auch die Täufer. „So sind wir geneigt“, sagt Diebold Winter in einer ersten Stellungnahme, „uns mit ihnen aus Gottes Wort zu bereden und die Schrift zu besehen nach dem Evangelio. So uns dabei bewiesen wird, daß wir unrecht haben, sind wir schuldig und geneigt zu folgen. Denn es ist uns allein um die Ehre Gottes zu tun und um unsere Seligkeit“. ⁵

Man kann nun allerdings schon in der jeweiligen Formulierung der gemeinsamen Überzeugung einen Unterschied entdecken. Während sich die reformierte Seite auf „Gottes Wort“ berufen will und die Bibel als Autorität für den Christen nur mit diesem pauschalen Begriff bezeichnet, spezifiziert Diebold Winter sofort, indem er den Begriff des Gotteswortes und der Schrift ergänzt durch den Zusatz „nach dem Evangelio“. Damit kommt ein unterschiedliches Verständnis von der Autorität der Bibel zum Ausdruck, das sich in einer Jahrzehnte alten Gesprächstradition zur Genüge gezeigt hatte, dessen man sich auf beiden Seiten bewußt war und das man deshalb zum Gegenstand des ersten Gesprächsganges in Frankenthal gemacht hatte. Der erste von den dreizehn Disputationsartikeln lautete: „Ob die Schrift des Alten Testaments den Christen so viel gelte als des Neuen; das ist: Ob die Lehr von Hauptstücken christlichen Glaubens und Wandels so wohl aus dem Alten Testament könne und muß bewiesen werden als aus dem Neuen.“⁶ Damit rückt an die Stelle der Frage, ob die Bibel als Wort Gottes Maßstab für Glauben und Wandel von Christen und Kirchen sein solle, die Frage, *wie* die Bibel als Gotteswort gehört werden könne. Die Frage mußte allerdings von jeder Seite in solcher Schärfe gestellt werden, daß damit zugleich in Zweifel gezogen wurde, *ob* die andere Seite die Bibel als Autorität anerkenne, wenn sie sie *so* interpretiere, *wie* sie es tue. Wir haben hier also ein fortgeschrittenes Stadium des Streits um die Bibel vor uns. Es ist ein notwendiges Stadium; denn solange die Auseinandersetzung um die Bibel sich in der gegenseitigen Diffamierung, der andere anerkenne die Bibel nicht, erschöpft, läßt man der Bibel selbst keine Gelegenheit, Maßstab zu sein. Man bewegt sich auf der Ebene des rein Formalen. Erst wenn man versucht zu verstehen, *wie* der andere die Bibel hört, bekommt man es mit der Bibel selber zu tun, ist auch die Voraussetzung für ein Gespräch gegeben. Das Gespräch kann allerdings immer noch sehr unterschiedliche Verläufe nehmen. Es kann auch bei der Frage nach dem Wie zurückfallen ins rein Formale. Es kann sich aber auch der Sachdiskussion öffnen und zu echten Auseinandersetzungen, Bekenntnissen oder gar Bekehrungen führen. Welchen Gang es in Frankenthal genommen hat, untersuche ich, indem ich die Behandlung des ersten Disputationsartikels analysiere.

II

Der erste Disputationsartikel, der behauptet, daß das AT für den Christen gerade so viel Geltung besäße wie das NT, findet bei den Täufern eine einschränkende Antwort. Sofern das AT Verheißung auf Christus enthält,

anerkennen sie es; sonst aber ist Christus mehr als das Gesetz und die Propheten. „Wieviel nun aus dem AT bewiesen werden kann, das der Lehre Christi nicht zuwider, nehmen wir (als) glaubwürdig an,“ sagt Hans Büchel.⁷ Es wird also das AT nicht abgelehnt, aber auch nicht pauschal bejaht. Die Täufer führen vielmehr ein Kriterium ein, nach dem von Fall zu Fall bemessen werden soll, ob das AT noch gültig ist. „Denn wir richten Christus nicht nach Mose, sondern Mose nach Christo,“ sagt Rauff Bisch. „Derohalben alles, was von allen Artikeln christlichen Glaubens im AT durchs Neu bewiesen wird, wollen wir gern ja dazu sagen.“⁸

Dathenus, dem Wortführer der Reformierten, geht es aber nicht um ein eingeschränktes Ja, sondern um ein rundes Ja zur vollen Aussage des Artikels. Andernfalls sollen die Täufer doch lieber ein rundes Nein sprechen. Ein solches erhält er auch von Leonhard Summer: „Ich glaubs nicht, daß ichs frei heraus sage. Was soll ich lang drum herum gehen wie ein Katz um ein heißen Brei.“⁹ Aber die andern Täufer wollen sich nicht mit der Alternative Ja oder Nein fangen lassen. „Es gilt nicht Fangens“, sagt Rauff Bisch. „Man muß zun Zeiten unterscheiden.“¹⁰ So quält sich das Gespräch über zweieinhalb Tage hin. Sobald die Täufer nicht rund heraus mit Ja oder Nein auf die Fragen von Dathenus antworten, werden sie der Abschwefung, des Hinziehens, der Ausflüchte beschuldigt. Die Täufer hingegen können nicht unterschiedslos Ja oder Nein sagen und fühlen sich durch diese Zumutung in ihrer Loyalität zu Christus angegriffen. Wie ist dieser Gegensatz zu erklären? Ich versuche eine Erläuterung in zwei Gedankengängen.

1. Die täuferische These, daß Moses nach Christus zu richten sei und nicht umgekehrt, kann von Dathenus durchaus bejaht werden. Wenn Dathenus dem AT gleiche Gültigkeit wie dem NT zuerkennt, so will er keine zweite Autorität einführen, sondern ist von der Identität des AT mit den NT überzeugt. In breiten Ausführungen stellt er dar, wie z. B. das Apostolische Glaubensbekenntnis Punkt für Punkt bereits im AT belegt oder wie Wort für Wort Jesu in der Bergpredigt bereits von Mose vorweggenommen worden sei. Man kann also nicht sagen, daß die Täufer die Bibel christozentrisch verstanden, die Reformierten aber nicht. Der Christozentrismus der einen findet jedoch mehr Übereinstimmungen zwischen dem NT und dem AT als der Christozentrismus der andern. Das kann nur möglich sein, wenn entweder Christus für beide etwas verschiedenes bedeutet oder das AT anders gelesen wird oder beides zusammen die Parteien unterscheidet. Hinter der unterschiedlichen Stellung zum AT kann sich mithin ein fundamentaler Unterschied in der Christologie verbergen wie auch ein verschiedenes Verständnis alttestamentlicher Aussagen wie auch beides zusammen. Über die Richtung, in der

diese Unterschiede gehen könnten, gibt m. E. der Passus im Gespräch über den ersten Disputationsartikel Auskunft, der sich um das Verhältnis von Evangelium und Gesetz dreht.

Nachdem man sich in der vierten Sitzung der Frage zugewandt hat, ob das AT in ethischer Hinsicht Aussagen enthält, die dem NT widersprechen, macht Rauff Bisch die Bemerkung, die Lehre der Propheten und Mose sei durchs Gesetz regiert, die Lehre Christi aber und der Apostel durchs Evangelium.¹¹ Damit wird offenbar, daß die Täufer den Gegensatz zwischen dem Alten und Neuen Testament mit dem von Gesetz und Evangelium gleichsetzen und nach reformierter Ansicht noch nicht begriffen haben, was Gesetz und was Evangelium sei. Dathenus sieht sich genötigt zu erklären, wie das Gesetz als radikale Forderung Gottes nicht nur im AT, sondern auch im NT gepredigt wird, und wie das AT nicht nur Gesetz, sondern auch Evangelium im Sinne von Begnadigung des Sünders verkündigt. Christus ist das Ende des Gesetzes nicht, weil er anstelle des alttestamentlichen Gesetzes ein höheres, schwereres Gesetz gebracht hätte, sondern weil er den im Gesetz ausgedrückten Willen Gottes erfüllt und damit zugleich dessen Recht bestätigt wie auch den Weg der Gnade und Barmherzigkeit eröffnet habe. Übersieht man dieses Verhältnis von Gesetz und Evangelium und setzt es gleich mit einem falsch verstandenen Verhältnis von AT und NT, so droht beides, Evangelium und NT, zum neuen Gesetz zu werden. Der Christozentrismus der Täufer erscheint als neue Gesetzlichkeit. „Wir sehen und spüren in dieser ganzen Handlung,“ sagt Dathenus,¹² „daß euch das 5. Kapitel Matthei im Weg liegt; daß ihr zu uns nicht tretet, sondern meinet, Christus hab daselbst etwas Vollkommenes gelehrt.“ Derselbe Gedanke begegnet in der zusammenfassenden Kritik an den Täufem im Vorwort des gedruckten Protokolls: Die Wiedertäufer meinen, das Gesetz Gottes, durch Mose gegeben, sei ein grob, unvollkommen Ding, welches leichtlich könne gehalten werden. Aber Christus habe ein vollkommeneres Gesetz gelehrt, welchem jetzt alle Christen genugsam schuldig seien. „Damit ihr aus Christo einen neuen Mose macht, der uns ein strengeres und schärferes Gesetz, denn Mosis ist, gegeben hab, und also Christi Amt verleugnet“.¹³

Das ist ein Vorwurf gegen die Täufer, der sie von ihren ersten Anfängen an begleitet hat, der in der Beschuldigung gipfelte, sie erstrebten eine Kirche der Sündlosen, der die Täufer mit den Mönchen der mittelalterlichen Kirche verglich und der, wie wir hier merken, auch aus der Kritik an der täuferischen Stellung zur Schrift, zu ihrer Auffassung des Verhältnisses von AT und NT zueinander spricht. Dem Vorwurf ist oft widersprochen worden, auch in der modernen Täuferforschung, und das nicht nur von Mennoniten.

Ein solcher Widerspruch würde sicher manchen Anhalt finden auch in der oft fragwürdigen Argumentation von Dathenus. Trotzdem sollte man m. E. die reformierte Kritik, wie sie in Frankenthal vorgetragen wurde, sehr ernst nehmen. Dem Einwand, die Täufer hätten eine falsche Auffassung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium zueinander, ist meines Wissens noch nirgends bei den Täufern oder bei den Mennoniten sachgemäß, d. h. theologisch begründet, begegnet worden. Man sollte vorsichtiger sein und seinen Christozentrismus nicht zu sehr herausstreichen, bevor man hier nicht besser zu antworten weiß als die Täufer in Frankenthal. Ich sage das um des von den Täufern intendierten Christozentrismus willen.

2. Den zweiten Gedankengang, der den Gegensatz der Reformierten und der Täufer in ihrer Stellung zum AT erklären helfen kann, möchte ich an ein Wort von Dathenus anknüpfen, mit dem er eine längere Reihe von Beweisstellen für die maßgebende Gültigkeit des AT bei Jesus und den Aposteln abschließt. Dathenus sagt: „Aus diesen Sprüchen allen folgt notwendig, daß nicht allein etliche Artikel christlichen Glaubens, sondern alle, die einem Christen zur Seligkeit zu wissen vonnöten, in den Schriften Mosis und der Propheten erklärt und bestätigt sind und derowegen alles in Glaubenssachen angenommen werden muß, was aus den Schriften Mosis und der Propheten bewiesen wird, so wohl als was aus den Schriften des NT bewiesen wird, sintemal es ein einiger Geist ist, der sich selbst nicht zuwider ist, dadurch sowohl die Propheten als die Apostel geredet haben.“¹⁴

Diese Schlußfolgerung ist verblüffend, weil sie ganz offensichtlich einen logischen Kurzschluß enthält, gerade damit aber die Absicht der ganzen Argumentation verrät. Dathenus stellt fest, daß alle Artikel, die einem Christen zur Seligkeit vonnöten, in den Schriften Mose und der Propheten enthalten sind, und folgert daraus, daß deshalb alles in Glaubenssachen angenommen werden muß, was aus diesen Schriften bewiesen wird. Das ist, als wenn ich feststellen würde, daß in den Schriften Luthers alle wesentlichen Punkte des christlichen Glaubens zur Sprache kommen, und daraus folgern würde, daß alles, was aus den Schriften Luthers bewiesen werden kann, Wahrheit des Evangeliums sein muß. Gerade dieser logische Bruch aber macht die Pointe deutlich, auf die das ganze Gespräch über die Geltung des AT zulaufen soll: Das AT soll pauschal als Beispiel- und Belegstellen-sammlung für die Sachdiskussion über die folgenden Artikel legitimiert werden. Das Argument, daß es ein- und derselbe Geist ist, durch den sowohl die Propheten als auch die Apostel geredet haben und der sich nicht widersprechen kann, ist der Kern einer Inspirationslehre, mit der die nuanzenreiche, aber auch widersprüchliche Vielfalt des biblischen Zeugnisses ein-

Protocoll.

Das ist/

**Alle handlung des gesprechs zu Frankenthal inn der Churfürstlichen Pfalz / mit denen so man Wider-
tuffer nennet / Auff den 28. May angefangen
vnd den 19. Junij dieses 1571. jars
geendet.**

**Was für Artikel des Christlichen
glaubens inn diesem Gespräch verhandelt wor-
den / das weist das volgend der Chur-
fürstlichen Pfalz aufschrei-
ben auß.**

Rom. 16.

**Ich ermane euch lieben Brüder / daß ihr
auffsehet / auff die da zertrennung vnd er-
gernuß anrichten / neben der Lehre die ihr
gelernt habt: vñ weichet von denselbigen.**

**Betrucke in der Churfürstlichen Statt
Heidelberg/durch Johannem Mayer/
im Jar/**

M. D. Lxxi.

- 1 Titelseite des Protokolls vom Frankenthaler Täufergespräch 1571
- 2 Frankenthal (Pfalz), Rathaus, Dreifaltigkeitskirche, Zwölf-Apostel-Kirche und Erkenbert-Museum
- 3 Ruine der Klosterkirche Groß-Frankenthal um 1800. Zeichnung von Ruhland. In dieser Kirche fand 1571 das Frankenthaler Täufergespräch statt.
- 4 Der Haßelhof 1971 von Osten her gesehen. Der Kirchensaal befand sich über der Toreinfahrt im ersten Stock von etwa 1860 bis 1939 (Foto: P. Schowalter).



geeignet wird. Dazu gehört auch der Gedanke des Dathenus, daß, wenn jemandem etwas in der Bibel widersprüchlich erscheinen sollte, der Grund dafür nicht im Evangelium liege, auch nicht in den prophetischen Schriften, sondern im Unvermögen menschlichen Verstehens.¹⁵ Das Argument mag in manchen Fällen sein Recht haben. Es ist aber doch bemerkenswert, daß es die Täufer waren, die sich im Hinblick auf das Verhältnis von AT und NT gegen eine solche Egalisierung wehrten.

Die Absicht des Dathenus, die Täufer zu einer pauschalen Anerkennung des AT zu bringen, läßt sich an der Art der Gesprächsführung deutlich ablesen. Das schon erwähnte scharfe Drängen auf ein klares Ja oder Nein diene eben diesem Zweck. Als nach umständlicher Diskussion Dathenus am Ende der zweiten Sitzung die zitierte Schlußfolgerung zog und meinte, es müsse alles in Glaubenssachen angenommen werden, was in den Schriften Mose und der Propheten enthalten sei, entrustete dem Täufer Hans Büchel auf die Frage, ob diese Schlußfolgerung nochmals vorgelesen werden solle, die Bemerkung: „Habs meins Teils wohl verstanden, hab nichts dawider zu sprechen“.¹⁶ Mit dieser Bemerkung war das erste vorsichtige Ja zur Gedankenführung des Dathenus gefallen und sofort wurde daraus der Nagel gemacht, an dem die ganze Verhandlung aufgehängt werden sollte. Hatte einer der Täufer einmal Ja gesagt, durfte die Diskussion nicht mehr dahinter zurück. Als Rauff Bisch in der folgenden Sitzung doch eine weitere Erklärung verlangte, eine sehr sinnvolle zudem, wurde ihm vorgeworfen, er sei unbeständig und widerspreche sich selbst.¹⁷ Kurz: Dathenus wußte, welche Zugeständnisse er von den Täufem erreichen wollte. Sie waren ihm für die Fortführung des ganzen Gespräches taktisch so wichtig, daß er sie mit allen Mitteln durchzusetzen versuchte.

Fragt man sich, welchen Verlauf das Gespräch über das Wie der Bibelinterpretation damit genommen hatte, so muß man feststellen, daß die Diskussion in einen Formalismus zurückgefallen war. Dem Theologen Dathenus war in erster Linie daran gelegen, seine Vorstellung von der Anwendung des sola-scriptura-Prinzips durchzusetzen, weil er wußte, daß er damit die Voraussetzung für die in seinem Sinn erfolgreiche Behandlung der anderen Artikel geschaffen haben würde. So verhinderte er laufend, daß die Täufer ihre Auffassung von der Autorität der Schrift anhand konkreter Beispiele erörtern konnten. Zwar forderte er sie auf, konkret zu zeigen, wo das AT anderes sage als das NT. Wenn die Täufer jedoch dazu übergingen, das anhand der Frage des obrigkeitlichen Schwertes zu erörtern, verwies er sie auf die spätere Behandlung dieses Punktes in Artikel 10. Genauso verfuhr er mit der Frage des Eides,¹⁸ der Ehescheidung¹⁹ und dem Verhältnis von

Kirche und Welt.²⁰ Er scheute sich also, die Sachfrage in die Diskussion über die Bibelautorität hereinzunehmen, d. h. er machte letztere zu einer bloßen, für den weiteren Fortgang allerdings entscheidenden Formfrage. Die Täufer wehrten sich heftig dagegen, und es gelang ihnen tatsächlich auch, die Absicht von Dathenus zu verhindern. Während sie ihm die Übereinstimmung von AT und NT weitgehend konzedierten, weigerten sie sich, eine solche Übereinstimmung in Sachen des Wandels, d. h. der Ethik zuzugeben. Sie verlangten, daß diese Frage jeweils bei den einzelnen Disputationsartikeln durchgesprochen und nicht von vornherein beantwortet würde. Nachdem man zweieinhalb Tage in der Diskussion kaum weitergekommen war, mußte ihnen das schließlich zugestanden werden.

III

Zwei Bemerkungen möchte ich an diese zweite Beobachtung anschließen, eine historische und eine systematische.

Die Gesprächstaktik von Dathenus, durch die er die Täufer von vornherein zu einer Anerkennung seiner späteren Argumentation vom AT her zwingen wollte, war nicht nur für die Disputation in Frankenthal offensichtlich sorgfältig vorbereitet, sondern hatte bereits eine lange Tradition. Als im Jahre 1532 die Berner Obrigkeit eine Disputation mit den Täufern in Zofingen organisierte, erbat sich der verantwortliche Berner Theologe Berchthold Haller von dem in Täufersachen erfahrenen Zürcher Theologen Heinrich Bullinger eine Anleitung für die Gesprächsführung. Bullingers Ratschlag empfahl als erstes, die Täufer auf die Anerkennung des AT festzunageln. Folgende These sollte den Täufern gleich zu Anfang zur Anerkennung vorgelegt werden: „Wenn Streitigkeiten und Auseinandersetzungen sich unter Christen des Glaubens wegen zutragen, sollen die mit heiliger biblischer Schrift Alten und Neuen Testaments entschieden und erläutert werden.“ Bullinger rät: „Stellt einfach nur diese These auf. Sobald sie öffentlich verlesen ist, ruft ihr: ‚Wenn jemand anders denkt, möge er vortreten.‘ Also werdet ihr herausquetschen, wenn sich irgendwo eine Verneinung des AT verbirgt.“ Darauf empfiehlt Bullinger, wie der, der vortritt, widerlegt werden kann, besonders auch, wenn er sich der Argumentation mit dem Begriff des Gesetzes bedient.²¹

Wir haben also 39 Jahre vor Frankenthal eine Anleitung, die für Frankenthal geschrieben sein könnte. Sechs Jahre später, auf dem Täufergespräch,

das 1538 in der Stadt Bern selber stattfand, geht man nach demselben Prinzip vor. Als ersten Disputationspunkt einigt man sich auf das Verhältnis von AT und NT. Ich zitiere die Zusammenfassung der Diskussion durch J. H. Yoder:

Die im voraus versprochene Zustimmung zum ersten Punkt ließ sich leicht erreichen, solange die Frage abstrakt gestellt wurde. Die Täufer wollten in ihrer Bejahung des AT das gelten lassen, was durch Christus „verglichen“ (d. h. durch ihn bestätigt) sei; die Prädikanten behaupteten, „sovern es gloubenn, Liebe vnnd ein rechtgeschaffenn Christennlich Läbenn anrichte, das [das AT] also belybenn [gültig geblieben] sye“. Die Täufer, deren Formulierung schon weniger abstrakt und deutlicher definiert war als diejenige der Prädikanten, suchten sie noch zu verdeutlichen am Beispiel der Todesstrafe, die in der alttestamentlichen Gemeinde geboten, in der neutestamentlichen verboten sei, wobei der Unterschied auf das „Vergleichen“ Christi zurückgeführt werden müsse. Die Prädikanten nahmen das Beispiel an sich schon nicht als gültig auf, beeilten sich aber trotzdem, ihre Übereinstimmung mit der abstrakten Formulierung zu bekunden. Das nützte natürlich nachher nichts. In den Fragen Eid und Obrigkeit sollten die alten Gegensätze wieder hervorbrechen.²²

Was hat sich in den vier Jahrzehnten bis Frankenthal geändert? Fast nichts! Man muß sich eigentlich nur darüber wundern, daß der Versuch noch einmal unternommen wurde und daß er offensichtlich unternommen wurde in der Erwartung, durch zähe Anwendung der Taktik tatsächlich etwas zu erreichen. Aber auch auf Seiten der Täufer hatte sich inzwischen eine Tradition gebildet, wie man mit solchen Anschlägen fertig werden konnte. Der Schlagabtausch war zur Routine geworden.

Übrigens wurde noch während des Frankenthaler Gespräches das Spiel um den längeren Hebel am Schriftprinzip wiederholt bei der Behandlung des fünften Artikels über das Verhältnis zwischen dem Volk des Alten Bundes und dem des Neuen. Die Parallele zum ersten Artikel ist beinahe perfekt. Diesmal kam es allerdings zu ausführlicher Sachdiskussion über die Fragen, die mit diesem Punkt nach der List des Dathenus eigentlich vorentschieden werden sollten, über das Problem der Obrigkeit und über den Eid. Ich spare mir diese schon damals überflüssige Wiederholung und komme zu meiner systematischen Bemerkung.

Voran ein Wort des Dathenus über die Bibelargumentation der Täufer: „Die geschriebene Handlung (d. h. das Protokoll) beweist, daß sie bisher das AT angezogen und gebraucht haben, da es ihnen dienet. Da es aber ihnen zuwider sein will, da wollen sie dasselbige nicht gelten lassen.“²³

Ähnlich heißt es in der Vorrede zum Protokoll, die ja eine Art Summe bildet, die Täufer hätten „die heilige Schrift hin und wider gestückelt und gestümmelt, hie ein Teil heftig getrieben, dort das übrige verworfen.“²⁴ Wo also die Täufer meinten, Christus zum Maßstab ihrer Bibelauslegung zu machen, erschien ihr Gebrauch der Bibel den Reformierten als willkürlich und unzusammenhängend. Das mag erstens daran gelegen haben, daß man sie nicht richtig gehört hat; d. h. nicht richtig hat hören wollen. Trotz des gemeinsamen Eingangsgebetes bei jeder Sitzung war man nicht im Namen Christi zusammen, sondern im Namen der eigenen Rechtfertigung. Das muß aber nicht nur ein Tadel an der reformierten Partei sein. Denn die Kritik des Dathenus am täuferischen Schriftgebrauch könnte ja zweitens auch wahr sein. Der Maßstab „Christus“ hätte dazu gedient, den eigenen Maßstab in Geltung zu setzen. So hatte man auf täuferischer Seite z. B. schon seit Anfang der Täuferbewegung Listen von Bibelstellen angelegt, die zu bestimmten Themen gruppiert waren und in solchen Diskussionen an der passenden oder auch eben nicht passenden Stelle verlesen wurden.²⁵ Es ist verständlich, daß das Dathenus als Ablenkungsmanöver erschien. Dem „dienen“, sagt er an einer Stelle, „auch diese jetzt verlesenen . . . Worte, in welchen sie durcheinander allerlei Sprüche des Alten und Neuen Testaments aus ihren Registern verlesen und durcheinander geworfen haben“.²⁶

Andererseits wird man Dathenus eben diesen Vorwurf selber nicht ersparen können. Das Drängen auf eine pauschale Anerkennung des AT kann in gleicher Weise der Willkür Tür und Tor öffnen. Sie wird bei Dathenus nur deshalb nicht so leicht offenbar, weil seine größere kombinatorische Kraft die Dinge leichter in einen Rahmen spannen kann. Dieser Rahmen aber spiegelt von vornherein die Theologie wieder, die es zu belegen gilt. Willkür also auch auf der reformierten Seite.

Fragen wir, was das Problem des Schriftgebrauchs in Frankenthal war, und distanzieren uns von den damaligen Formulierungen, so sehen wir beide Standpunkte enger beisammen, als man sich damals selbst sehen konnte. Das Problem war nicht eine historisch kritische Einstellung auf der einen und eine biblizistische auf der andern Seite. Auch die Frage nach der christologischen Ausrichtung oder nach der *Art* der christologischen Ausrichtung war faktisch nicht so wichtig, höchstens an der Oberfläche. Das Problem des damaligen Bibelgebrauchs liegt darin, daß die Bibel den Gruppen mehr der Selbstrechtfertigung als einem echten Lernprozeß diene. Der Bibelgebrauch brachte also weniger die Aussagen der Bibel als vielmehr die jeweilige Situation der Parteien zur Sprache. Nun ist es nicht schlimm, wenn die Situation des Bibellesers bei der Lektüre mit zum Tragen kommt, weil das der Weg

sein mag, auf dem das Evangelium in die Situation sprechen kann. So ist im Laufe der christlichen Auslegungsgeschichte Evangelium und Situation tatsächlich meistens konfrontiert worden. Aber wenn zwei getrennte kirchliche Parteien das in einem Gespräch über das sie Trennende tun, ohne sich dessen bewußt zu sein, dann ist das Unternehmen hoffnungslos. Es wird nämlich nur die separate Existenz der einzelnen Kirche, die Existenz als Konfessionskirche in die Bibelauslegung eingebracht, nicht aber die Zusammengehörigkeit der sich auf Christi Namen berufenden Vielzahl von Kirchen, nicht also die ökumenische Dimension der kirchlichen Situation. Hier ist die Exegese ekklesiologisch falsch verankert. Das eigentliche Problem des Schriftgebrauchs in einer Auseinandersetzung wie in Frankenthal ist also nicht die Methode, sondern das Begreifen des soziologischen Kontextes, in dem disputiert wird, theologisch gesprochen, das Realisieren des ökumenischen, d. h. ekklesiologisch universalen Horizontes jedes Beisammenseins im Namen Christi.

1 Die Literatur zum Frankenthaler Täufergespräch ist verzeichnet bei Hans Joachim Hillerbrand, *Bibliographie des Täuferturns 1520—1630*, Gütersloh 1962, S. 188. Außerdem vgl. Christian Hege, *Die Täufer in der Kurpfalz*, Frankfurt 1908, S. 112—135; Ernst F. P. Güß, *Die Kurpfälzische Regierung und das Täuferturn bis zum Dreißigjährigen Krieg*, Stuttgart 1960, S. 73—88; Gerhard Hein, *Frankenthal 1571 und 1971* (*Mennonitisches Jahrbuch* 1971, S. 41—44).

2 *Protocoll. Das ist Alle handlung des gesprechs zu Franckenthal etc.*, Heidelberg 1571, fol. b3^r, b4^r, u. c^r (Außschreiben).

3 Ebd. S. 6 (Dathenus).

4 Ebd. S. 30 (Dathenus).

5 Ebd. S. 7.

6 Ebd. fol. c (Außschreiben).

7 Ebd. S. 13.

8 Ebd. S. 45.

9 Ebd. S. 44.

10 Ebd.

11 Ebd. S. 71.

12 Ebd. S. 78.

13 Ebd. fol. br.

14 Ebd. S. 51.

15 Ebd. S. 65.

16 Ebd. S. 51.

17 Ebd. S. 54.

- 18 Ebd. S. 22.
- 19 Ebd. S. 26 u. 28.
- 20 Ebd. S. 17.
- 21 H. Fast und J. H. Yoder, How to Deal with Anabaptists: An Unpublished Letter of Heinrich Bullinger (The Mennonite Quarterly Review, Vol. 33, No. 2, April 1959, p. 83—95).
- 22 J. H. Yoder, Täuferium und Reformation in der Schweiz. I. Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren 1523—1538. Karlsruhe 1962 (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins Nr. 6), S. 145.
- 23 Protocoll S. 82.
- 24 Ebd. fol. a2v.
- 25 Vgl. dazu Chr. Hege in: Mennonitisches Lexikon II 541 f.; R. Friedmann, in: The Mennonite Encyclopedia I 665 ff.; H. Fast, in: Zwingliana XI, 1959—1963. S. 468 f.
- 26 Protocoll S. 81.

MENNONITEN AUF DEM HAFTELHOF IN DER PFALZ

In meiner Jugend wurde der Gottesdienst der Mennonitengemeinde Deutschhof-Geisberg, der ich angehörte, noch abwechselnd auf dem Deutschhof, dem Haftelhof und dem Geisberg gehalten. Der Haftelhof im Kreis Bad Bergzabern, der zur Bürgermeisterei Schweighofen gehört, liegt von den beiden anderen Orten etwa gleichweit entfernt und wurde zum Teil über Feld meistens im Fußmarsch von je etwa einer Stunde erreicht. Über die Geschichte dieses Hofes wußte ich damals so gut wie nichts. Mit Staunen nahmen wir allerdings die mächtigen Gebäude wahr, die von vergangener Pracht und Wohlhabenheit Zeugnis abzulegen schienen. Die Kirchenstube über der Toreinfahrt zeigte außer einem schönen Stuckkamin, den hohen Flügeltüren und einem ebensolchen Wandschrank, in dem die Gesangbücher aufbewahrt wurden, kaum irgendwelchen Schmuck. Anstelle einer Kanzel stand vorne ein kleiner Podest mit einem Tischchen und einem einfachen Pult. Das Holz war wie das der einfachen Bänke ungestrichen und nahm, weil es mit der Zeit nachgedunkelt war, einen stumpfen, grauen Ton an. Der Fußboden war mit großen, quadratischen Steinplatten belegt, im Winter meistens nicht sehr angenehm, weil der eiserne Ofen im allgemeinen den Raum ohnehin nicht genügend erwärmte.

Mit dem Ausbruch des zweiten Weltkrieges stand der Haftelhof im unmittelbaren Frontgebiet des Westwalls. Die Gottesdienste fanden daher sofort ein Ende. Die bisherige Doppelgemeinde Deutschhof-Geisberg war durch die Front getrennt bzw. in verschiedener Richtung evakuiert. Mehrfach im Laufe des Krieges war der Haftelhof, auf einer Anhöhe weithin sichtbar, aufs schwerste gefährdet. Er sollte gesprengt werden, was aber dann doch verhindert wurde. Die Spuren des Krieges sind aber bis zum heutigen Tage noch deutlich zu sehen. Er ist mittlerweile ganz in nichtmennonitische Hände übergegangen. Der ehemalige Kirchensaal ist in verschiedene Räume unterteilt. Deutschhof und Geisberg sind zwei selbständige Gemeinden geworden, in denen sonntäglich Gottesdienst stattfindet. So erübrigt sich auch der abseits liegende Gottesdienstplatz.

Die Besitzverhältnisse des Haftelhofes im 18. Jahrhundert

Vor einigen Jahren war ich im Bezirksarchiv (Archives Départementales) in Straßburg auf der Suche nach Aktenmaterial über den Geisberg und den nahegelegenen Schafbusch, wo einmal meine Vorfahren gesessen hatten. Ich konnte wenig finden. Aber ich stieß dabei — eigentlich ganz zufällig — auf reiches Material über den Haftelhof. Das Studium dieser Akten und ähnlicher im Staatsarchiv Speyer brachten einiges Licht in die Geschichte dieses Hofes.

Er wird bereits als „Hasthalhof“ in den Speyerischen Synodalregistern von 1470 wegen seiner Kapelle „Zum heiligen Geist“ erwähnt.¹ Herzog Gustav Samuel Leopold von Zweibrücken verleiht am 17. Juli 1726 dem bischöflichen Speyerer Amtmann und Kommenderie-Schaffner zu Weißenburg, Freiherrn Joh. Georg Jäger, das Hofgut Haftelhof, das ihm gemeinschaftlich mit dem Hause Pfalz-Sulzbach-Birkenfeld gehört und auf Guttenberger und Speyerer Territorium gelegen ist. Jäger bezahlt dafür einen „Erbkaufsschilling“ von eintausend Gulden und muß als Erbbeständer einen jährlichen Erbpacht bezahlen.²

Nach dem Tode von Amtmann Jäger und dessen Witwe, die im Frühjahr 1747 verstarb, fielen deren Güter an die beiden verheirateten Töchter. Deren Männer waren der Regierungsrat und Landschreiber zu Germersheim von Weber und der Kurpfälzische Geheime Rat Stengel. Von Weber erhielt den Haftelhof und hat sich in den folgenden Jahren sehr eingehend darum gekümmert. Er hat um 1775 den Hof völlig neu aufgebaut in der Anlage, wie sie heute noch besteht. Frey nennt ihn: „den schönsten Hof des Rheinkreises“. Das mächtige Wohngebäude ist von vorneherein offenbar zwei Pächterfamilien und noch genügend Räumen für „die Herrschaft“ zugedacht gewesen, ganz natürlich geteilt durch die tunnelartige Hofeinfahrt vom Norden her. Daran gliedern sich — über eine schöne Terrasse auch vom 1. Stock aus erreichbar — organisch die Wirtschaftsgebäude im Osten und Westen an, jeweils mit kastellartigen Türmen und mit einem schönen Tore geschmückt. Der große Innenhof bietet Platz für die Hausgärten und ist nach Süden mit einer Mauer und einem entsprechenden Tore, dessen kugelgekrönte Pfeiler heute noch stehen, abgeschlossen. So wirkte der Hof einmal wie eine mächtige, nach allen Seiten gut abgeschlossene Burg.

Von Weber sollte sich nicht lange dieses schönen Besitzes erfreuen. Denn laut Akt vom 11. Juli 1787 erben die Chevaliers de la Jolais das „Chateau de Haftel“, das „Chateau de Bühl“ und die Hälfte des „Abtshofs von Weißenburg“. Die Französische Revolution, die kurz danach ausbrach, hat

ohne Zweifel auch diese fürstlichen Herren genau wie anderswo enteignet. Wir wissen darüber nichts Genaueres. Nach Frey wurde jedoch die schon zuvor genannte Kapelle, die zuletzt von den Augustinern aus Weißenburg bedient worden war, im Jahr 1800 abgebrochen.³

Erste Versuche von Webers, Mennoniten auf dem Haftelhof anzusetzen, gescheitert

Im Bezirksarchiv Straßburg befinden sich unter Nr. G 5950 und 5951 umfangreiche Akten aus den Jahren 1747—1760, die überschrieben sind: „Beschwerden der Altenstadter Amtsgemeinde, daß der pfälzische Landschreiber zu Germersheim (von Weber) den Haftelhof den Wiedertäufern verpachten wolle, und Korrespondenz, die sich aus dieser Sache ergibt.“ In einem Brief von Amtmann Schlick aus Weißenburg an den „hochwürdigen Bischof zu Speyer“ vom 23. 9. 1747 heißt es u. a.:

„Obschon dieser Haftel bei des Freiherrn Jägers Leben nur distriktenweise (d. h. in einzelnen Parzellen) Katholiken jeweils aus Schweighofen und Altstadt verlehnt worden, so will man nunmehr heutigen Tags dahier die Wiedertäufer machen einschleichen und sollte wirklich . . . der Haftelhof Wiedertäufern, welche auf dem Geisberg sitzen, um einen gewissen canonem (Pacht) verlehnet sein auf bevorstehenden Michaelis selbigen anzutreten . . . Wenn nun dies nicht allein der Gemeinde Altstadt sehr prejudizierlich (nachteilig wegen der sich daraus ergebenden Rechtsfolgen) sondern den königlichen Ordonanzen zuwider, indem nirgends in Frankreich die Wiedertäufer gelitten werden, so ist nichts übrig, als ernstlich zu suchen, ein solches Etablissement (Niederlassung) zu verhindern.“

In der Tat gelang es, die Mennoniten wieder vom Haftelhof zu vertreiben. Amtmann Schlick meldet jedenfalls in einem Brief vom 30. 5. 1750 befriedigt: „Man hat sich Jahre alle Mühe gegeben, die Wiedertäufer . . . so den Haftelhof in Bestand genommen gehabt, abzutreiben, welches auch einen glücklichen Effekt gehabt.“ Es ist nicht ausgeschlossen, daß jener Jakob Schowalter, der 1750 mit mehreren herangewachsenen Söhnen nach Amerika auswanderte⁴, zu den Vertriebenen gehörte, da seine Sippe damals in Geisberg und Umgebung saß. Genauer wissen wir darüber leider nicht, da von Weber — wohl mit gutem Grunde — hier wie auch später die Namen seiner Pächter jedenfalls, wenn es sich um Mennoniten handelte, stets verschweigt. Auch gegen die nun folgenden reformierten Pächter aus Ladenburg wird Einspruch erhoben. Schlick spricht seine Verwunderung darüber aus, daß der katholische von Weber „calvinistische Beständer“ ansetzt, „da man

doch ehrliche katholische Bürger haben kann, überdies auf diesem Hof die sogenannte Heilig Geistkapell steht, in welcher alle Woche zwei hl. Messen gelesen werden müssen, wo dann kein Mensch von solchem Hof assistieren kann.“

Erneute Bemühungen um mennonitische Pächter, diesmal mit Erfolg

Mittlerweile hatte von Weber mit den Pächtern seines etwa 500 Morgen großen Gutes schlechte Erfahrungen gemacht. Er, der zugleich über das seit etwa 1730 von Mennoniten besetzte Hofgut Geisberg zu verfügen hatte, suchte erneut täuferische Pächter, mit denen er ebenso wie dort zufrieden sein könnte. In einem Brief vom 29. 5. 1760 an den Bischof von Speyer weist er darauf hin, daß er das Gut bald bischöflichen, bald pfälzischen Bauern in Temporalbestand (Zeitpacht im Gegensatz zu Erbpacht) gegeben habe. Er habe aber „bis dato zu seinem Schaden wahrnehmen müssen, daß diese Leute diesem starken Gut nicht gewachsen sind, die zur Anschaffung von Vieh und Geschirr erforderlichen Mittel nicht haben und mehr dem Müßiggang als der Arbeit nachgehen... Die jeweiligen Bestände haben den gelinden Contract niemals ausgehalten und sind immer mit großen Rückständen abgegangen... Ich bin daher resolvirt und gezwungen, Wiedertäufer, dergleichen in der Gegend von Weißenburg mehr sich befinden, auf dem Haftelhof aufzunehmen.“ Weber weist noch beiläufig darauf hin, daß vonseiten der Pfarrer und der Ortsgemeinden „unerhebliche Widersprüche erhoben“ werden. Trotzdem bittet er den Bischof um Genehmigung seines Gesuches.

Amtmann Schlick, 1747 in Diensten der protestierenden Gemeinde Altenstadt gegen von Weber, vertritt 1760 dessen Interessen. Er fügte dem Schreiben von Webers folgende sachlichen Hinweise bei: „daß zwar nach königlicher Verordnung den Wiedertäufern... weder Etablissemant, weder exercitio religionis (Erlaubnis zur Ausübung ihrer Religion) gestattet sei; gleich wie wir aber durch die Experienz (Erfahrung) gelehret, daß das Conseil zu Colmar sowohl als Herr Intendant solche in der Provinz toleriert, sogar auch selbst solche Leute auf ihre Höfe und Güter aufnehmen und wie sich solche auch wirklich, und zwar schon vor langer Zeit, in der Altenstädter Gemarkung, auf dem Geisberg, auf dem Schaafbusch, zu Riedseltz, welche zwei letzteren Deutsch-Ordens-Güter sind, und anderwärtig in der Nachbarschaft toleriert befinden, so ergeht gehorsamen Amts unmaßgebliches Gutachten, aus purer Gnad und ohne weitere Konsequenz“ dem Gesuch von Webers stattzugeben.

Der Bischof von Speyer antwortete am 29. Juli im ganzen wohlwollend. Er hatte allerdings noch einige Bedenken, die von Weber aber in einem Brief vom 23. August 1760, auf feierlichem Pergament geschrieben, geradezu siegessicher widerlegte. Es heißt da:

„1. Es ist kein Prejudicium zu befürchten, weil König und Intendant zugestimmt haben;

2. werden diejenigen Wiedertäufer, welchen ich meinen Haftelhof zur Lehnung geben werde, sich solchergestalten betragen, daß weder der Herr Intendant noch Euer hochfürstliche Gnaden Ursach finden mögen, an einige revocation (Widerrufung der Genehmigung) zu denken.

3. Obzwar die Wiedertäufer für sich selbst die iura civilia (Bürgerrecht) nicht praetendieren (vorweisen) können, so haben dieselben noch als Beständer des Haftelhofes dieselben Gerechtigkeiten zu beanspruchen, welche mir als domini utuli (Nutznießer) und Erbbeständer zukommen. Auch sind dieselben nicht befugt, auf solchem Gut ein anderes onus (Belastung), als welches hergebracht, kommen zu lassen.

4. Verbinde mich kraft dieses, daß ich und die Meinigen nimmermehr denen auf den Hof kommenden Wiedertäufern gestatten werden, allda ihre Versammlung und vermeintliche Glaubensexercitia mit ihres Glaubens Wiedertäufern zu halten.“

Es ist kaum anzunehmen, daß der Bischof diesen Argumenten sich verschlossen hat. So enden denn die Akten in diesem Rechtsstreit. Das ist eigentlich schade; denn wir wissen so nicht ganz genau, wie die Sache weitergegangen ist. Für den Aufzug mennonitischer Pächter war damit grünes Licht gegeben. Wann aber sind sie wirklich aufgezo-gen? Hatte von Weber überhaupt schon feste Bewerber für die Verpachtung im Hintergrund? Möglicherweise mußten noch bestehende Verträge erst auslaufen. Jedenfalls können die beiden ersten mennonitischen Pächter, nämlich Elias Dettweiler von Riedseltz und Johannes Schowalter von Kirchheim an der Eck, kaum sofort aufgezo-gen sein. Beide waren miteinander verschwägert. Ersterer, 1735 in Riedseltz geboren, verhehlchte sich 1763 mit Magdalena Lehmann (vermutlich wie die Schwester vom Diefenbacherhof b. Riedseltz), letzterer ca. 1748 in Kirchheim/Eck geboren als Sohn von Johannes (wahrscheinlich vom Geisberg stammend) und Barbara geb. Eymann (geb. 24. 2. 1728 in Niederrödern als Tochter von Christian Eymann und Anna geb. Gerber) heiratete um 1770 Katharina Lehmann. Dieser Familienname wird 1762 und 1766 in einer Predigerliste für Geisberg genannt, zusammen mit Hirschler, Schowalter, Krehbiel und Müller.

Familie Dettweiler auf dem Haftelhof

Elias Dettweiler, der ältere, dürfte die Führung auf dem Hofe übernommen haben. Er wurde, wie wir genau wissen, 1775 zum Prediger und 1778 zum Ältesten der Gemeinde Schafbusch gewählt. Als solcher hat er die Ibersheimer Beschlüsse von 1803 unterzeichnet,⁵ ebenso wie jeden Eintrag vom „Geburt-Hochzeit- und Sterb-Register der Mennoniten-Gemeinde auf dem Schafbusch, Haftel und Niederrödern 1792-1798“, das offenbar auf behördliche Anordnung in zwei gleichlautenden Ausfertigungen angefangen, aber leider nicht fortgeführt wurde (dafür beginnen dann linksrheinisch spätestens 1798 die Standesregister). 1797 enden die Unterschriften Dettweilers. Nachdem die meisten seiner Kinder verheiratet waren, konnte er seinen Hofanteil wohl den Söhnen übergeben und zu einem seiner anderen Kinder ziehen. Der Bearbeiter der Stammfolge Dettweiler im Deutschen Geschlechterbuch Band 124, S. 65-144 (auch als Sonderdruck 1960 erschienen) gibt nicht ganz richtig „1800 (?)“ als Todesdatum und Niederrödern als Todesort an. Wenn die Angaben beim Druck des Predigerverzeichnisses von 1805⁶ nicht bereits überholt waren, hat er sogar noch in dieser Zeit gelebt.

Das Ehepaar hatte drei Söhne und drei Töchter. Jakob, in Riedseltz dem Stammsitz der Sippe geboren, verheiratete sich 1789 mit Barbara Stauffer von Guntersblum bei Worms. Er blieb bis 1812 auf dem Haftelhof und zog, nachdem er eine Zeitlang als Gutsverwalter anderwärts tätig gewesen war, 1818 auf den Hammerhof b. Stachusried in Oberbayern.

Der Sohn Johannes verheiratete sich 1795 mit Elisabeth Lehmann von Niederrödern, die entweder seine Base oder sonst mit ihm verwandt war. Er war zu Anfang seiner Ehe und auch später wieder in Riedseltz und nur zwischendurch auf dem Haftelhof. Um 1818 zog er wie sein Bruder Jakob nach Stachusried.

Der Sohn Elias verheiratete sich 1798 mit Maria Stauffer, der Schwester seiner Schwägerin von Guntersblum, zog nach Riedseltz, wo ihm zwischen 1799 und 1814 neun Kinder geboren wurden, und pachtete danach einen Teil des Haftelhofes.

Auch der Schwiegersohn Peter Ellenberger von Rüssingen/Pfalz, seit 1797 mit Maria Dettweiler verheiratet, wirtschaftete einige Jahre auf dem Haftelhof, um dann aber auch nach Riedseltz überzuwechseln, wo sich an dem 1810 neu aufgeführten Doppelwohnhaus die Abkürzung PT EB wohl nur auf seinen Namen deuten läßt. 1811 ließ er sterbenskrank seine Mutter kommen, wie wir aus einem erhaltenen Privatbrief wissen, und starb so wohl in jungen Jahren. Ihm war eine Tochter Margarete auf dem Haftelhof

1798 geboren worden, die sich 1830 mit Jakob Schütz vom Kirnbacherhof verheiratete und nach dem Geisberg zog. Von dem gleichfalls noch auf dem Haftelhof geborenen Sohn Elias sowie sechs weiteren Kindern, in Riedseltz zwischen 1801 und 1809 geboren, ist nichts bekannt.

Die beiden anderen Töchter von Elias Dettweiler waren mit Hirschler vom Schafbusch bzw. Geisberg verheiratet.

Daniel Dettweiler, der Sohn von Elias junior, geb. 1807, verheiratet in 1. Ehe 1835 mit Christine Schowalter vom Deutschhof, pachtete anfangs eine Hälfte des Haftelhofes, zog dann aber nach seiner 2. Ehe mit Katharina Hirschler 1839 nach dem Gutleuthof b. Altenstadt. Aus beiden Ehen wurden ihm zehn Kinder geboren. Um 1840 wechselte er noch einmal und zog nach Niederrödern. Gegen Ende seines Lebens zog es ihn wieder nach dem Haftelhof, wo er als letzter seines Namens dort am 1. 11. 1880 starb.

Die Familie von Johannes Schowalter, Haftelhof

Die Wirksamkeit dieses jüngeren Pächters auf dem Haftelhof sollte nicht lange dauern. Nach etwa zehnjähriger Ehe, in der ihm, soweit bekannt, ein Sohn und zwei Töchter geboren wurden, starb der Vater um 1780. Der Sohn Christian verheiratete sich um 1797 mit Magdalena Bery von Hergersweiler/Pfalz, zog jedoch wie mehrere Dettweiler um 1818 nach Bayern (Instatten). Eine Tochter Maria, 1797 mit Ulrich Lehmann von Niederrödern verheiratet, blieb zunächst gleichfalls auf dem Haftelhof, zog jedoch nach 1806 nach Erlenbach bei Dahn, dann nach Kapellen/Pfalz, wo er 1836 starb (zwei Söhne, deren Kinder prot. getauft waren, wanderten nach USA aus). Eine Tochter Barbara, 1795 verheiratet mit Jakob Lehmann von Niederrödern, ging zunächst nach dem Deutschhof b. Bergzabern. dessen eine Hälfte ihr Stiefvater Heinrich Schmitt auf dem Haftelhof 1794 zusammen mit Ulrich Schowalter vom Geisberg ersteigt hatte. Er blieb dort, bis dessen rechter Sohn Jakob herangewachsen war, so daß er sich 1804 mit Elisabeth Hirschler, Braunsweilerhof verheiraten und um 1810 sein Eigentum auf dem Deutschhof antreten konnte.

Der schon eben erwähnte Heinrich Schmitt, geb. in Riedseltz, war der zweite Ehemann von Katharina Schowalter geb. Lehmann. Er wohnte vor seiner Verheiratung um 1780 auf dem Schafbusch. Er blieb auf dem Haftelhof bis nach 1804, dem Sterbejahr seiner Frau. Wann und wo er starb, wissen wir nicht.

Familien Hauser und Roth auf dem Haftelhof

Jakob Hauser, geb. um 1766 (verh. mit ?) wurde 1798 ein Sohn Christian geboren. Damals wohnte die Familie in Rechtenbach unweit des Haftelhofes. 1810 sterben seine beiden Kinder Katharina und Christian auf dem Haftelhof. Jakob Hauser von Haftelhof wurde 1813 als Prediger der Gemeinde Schafbusch gewählt. Danach verlieren sich die Spuren dieser Familie zunächst. Doch ist der Vater wahrscheinlich identisch mit dem Vater von Jakob Hauser, der, 1852 vom Tafelhofe b. Neuburg/Donau kommend, Barbara Schowalter vom Hofe Singern (Tochter von Abraham Schowalter vom Deutschhof und Katharina geb. Schowalter — Tochter von Christian u. Magd. geb. Bery —) heiratete.⁷

Ein ziemlich unstetes Wanderleben führte die Familie Roth, die auch mehrfach auf dem Haftelhof gepachtet hat. Der Stammvater Jakob Roth, 1792 geboren als Sohn v. Christian R. u. der vom Niederelsaß kommenden Susanna geb. Weldy in Heppenheim a. d. Wiese (b. Worms), verheiratete sich 1821 mit Kath. Hirschler vom Schafbusch, die aber schon 1824 auf dem Geisberg starb. So schloß er 1831 die zweite Ehe mit Kath. Schowalter vom Kaplaneihof, der Tochter von Christian Schowalter und Elisabeth geb. Bery. Er zog nun zunächst auf den Schellenbergerhof b. Weilerbach (1830-42) und dann nach dem Kaplaneihof (1842-1860). Mindestens vorübergehend aber hatte auch er auf dem Haftelhof gewohnt; denn dort wurde ihm 1822 eine Tochter Katharina geboren. Wahrscheinlich kehrte er 1860 (Tod seiner zweiten Frau) auch dorthin zurück. Gestorben ist er jedoch 1867 auf dem Gutleuthof, wo seine Tochter aus 1. Ehe verheiratet war (mit Johs. Hirschler).

Enger wurde die Familie Roth jedoch dadurch an den Haftelhof gebunden, daß der Sohn Jakob aus zweiter Ehe, geb. 1839, sich 1873 mit Magdalena Dettweiler, der Tochter von Daniel und Kath. geb. Hirschler (s. oben) verheiratete. Auch ihm starb die Frau früh, so daß er sich veranlaßt sah, sich 1882 mit Magdalena Hirschler vom Geisberg und nach deren raschem Tod 1885 ein drittes Mal, jetzt mit einer dem Namen nach unbekannten Katholikin aus Hagenbach, zu verehelichen. Die Familie zog nach 1885 oder später nach dem Geisberg, wo Jakob 1916 starb. Seine Brüder Johannes und Heinrich wanderten vor 1892 nach USA aus.

Familie Musselmann kauft sich auf dem Haftelhof an

Die Besitzverhältnisse, die sich ohne Frage durch die Französische Revolution geändert haben, sind im ersten Teil des 19. Jahrhunderts nicht mehr voll zu

übersehen. Die Herren von einst waren wahrscheinlich geflohen, als die Franzosen das ganze linke Rheinufer in Besitz nahmen. Das Gut dürfte dann, wie auch anderwärts als Nationaleigentum an bürgerliche Personen versteigert worden sein. Aber allem Anschein nach haben die früheren oder späteren Pächter mennonitischen Glaubens zu dieser Zeit nichts zu Eigentum erworben. Sonst wäre der geschilderte ständige und schnelle Wechsel, der auch sonst noch manche Frage offen läßt, schon gar nicht zu erklären. Im Urkataster von Schweighofen (deponiert beim Vermessungsamt Bad Bergzabern) Bd. II finden wir wenigstens einige Angaben über den Stand vom Jahre 1843. Da heißt es: „Besitz Nr. 175, Der halbe Haftelhof (= westliche Seite), Eigentümer ist Dreyfuß Elias, Handelsmann in Herxheim bei Landau. Insgesamt 31 Tagwerk, 49 Dezimale. Der ganze Besitz laut Akt von Notar Hemmet vom 22. Februar 1836 von den Erben des verstorbenen Louis/Moninerque ersteigert (um 31 000 frs). Besitz Nr. 176, Der halbe Haftelhof (= östliche Seite) Eigentümer ist Dreyfuß Isaak Kaufmannswitwe Henriette, geb. Wittersheim, in Weißenburg wohnhaft. Insgesamt 55 Tagwerk, 23 Dezimale. Laut Akts von Notär Hemmet vom 9. Juni 1818 von Georg Haury (vielleicht aus Steinseltz stammend, wo es reformierte Schweizer dieses Namens gab) und Michael Hüther mit einigen Grundstücken erkauft“. Weiterer Grundbesitz war in der Zeit von 1817 bis 1831 von zahlreichen Bürgern und Bauern der Umgebung nach und nach erworben worden. Bemerkung: „Der ganze Besitz wurde durch den verlebten Ehemann requiriert (erworben)“.

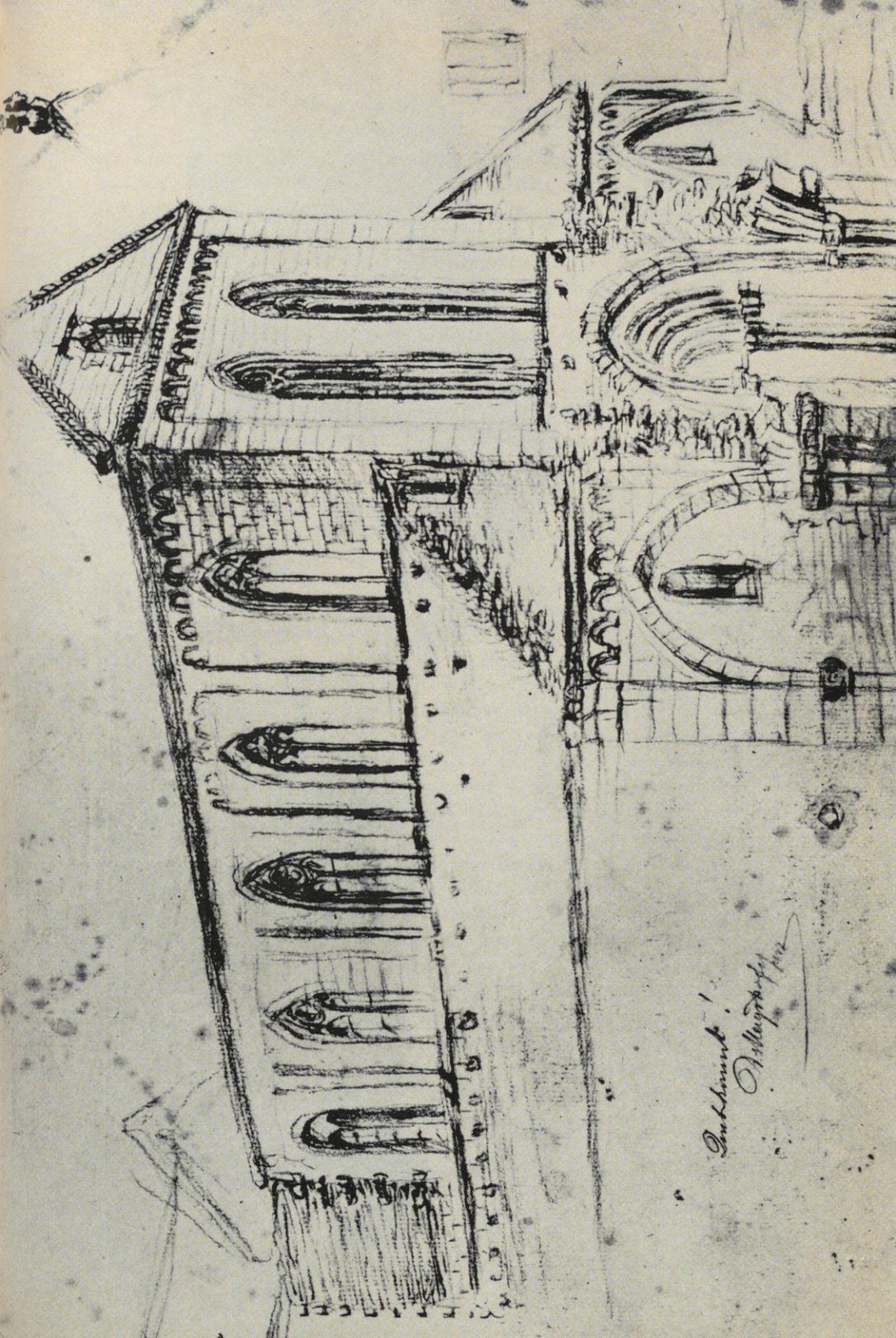
Jüdische Kaufleute, ehemals genau so wie die Mennoniten am Erwerb von Grundbesitz gehindert, hatten offenbar zunächst ihr Geld angelegt. Sie waren sicher nicht gesonnen, das Land selbst zu bebauen. So veräußerten sie es wieder, offenbar zu gutem Preis. Für die kommenden Pächter und Besitzer des einst so stattlichen Gutes war nur ein kläglicher Rest geblieben, der in keinem Verhältnis zu den stattlichen Gebäuden stand. Allein sie zu unterhalten, mußte eine starke Belastung sein, vielleicht ein weiterer Grund für den häufigen Wechsel, der zuweilen allerdings auch familienbedingt war. Ein Markstein in der Geschichte des Hofes war der käufliche Erwerb des (größeren) östlichen Teiles durch Christian Musselmann am 10. März 1856. Dieser hatte bereits einiges hinter sich, obwohl er damals erst 33 Jahre alt war. Er war geboren auf dem Ursenbacherhof bei Dühren in Baden als der Sohn von Heinrich M. und Christina, geb. Hirschler. 1856 verheiratete er sich in Harreszell, Kreis Dachau, mit Barbara Dester, Tochter von Jakob D. und Magdalena, geb. Dettweiler (Tochter von Elias II. vom Haftelhof). Schon dadurch war eine Beziehung zu seiner späteren Heimat gegeben. Seine

Frau starb jedoch bereits nach der Geburt der Söhne Heinrich (1847) und Jakob (1848) am 20. 12. 1848. Er entschloß sich 1851 zu einer weiteren Heirat mit Maria Hege vom Branchweilerhof, Tochter von Jakob H. und Maria, geb. Hirschler (vielleicht aus der Verwandtschaft seiner Mutter). Der Sohn Jakob aus erster Ehe verheiratete sich 1879 mit Maria Schmitt vom Deutschhof (Tochter von Daniel Sch. und Maria Musselmann), seiner Base. Er war Verwalter in Königshofen bei Straßburg. Er blieb, da alle seine Kinder schon bald nach der Geburt starben, ohne Erben. Die Tochter Maria aus zweiter Ehe, 1853 geboren, heiratete 1875 ihren Vetter Jakob Schmitt vom Deutschhof. (Ihr Sohn Friedrich, 1887 geboren, wurde als dreijähriges Kind von seinem Onkel David Schmitt und dessen Ehefrau Barbara geb. Lehmann in Niederrödern adoptiert. Er verheiratete sich mit Elisabeth Eyer von einer Mühle bei Pirmasens und starb 1956. Er hinterließ eine Witwe und zahlreiche Kinder, die fast alle noch dort ansässig sind.)

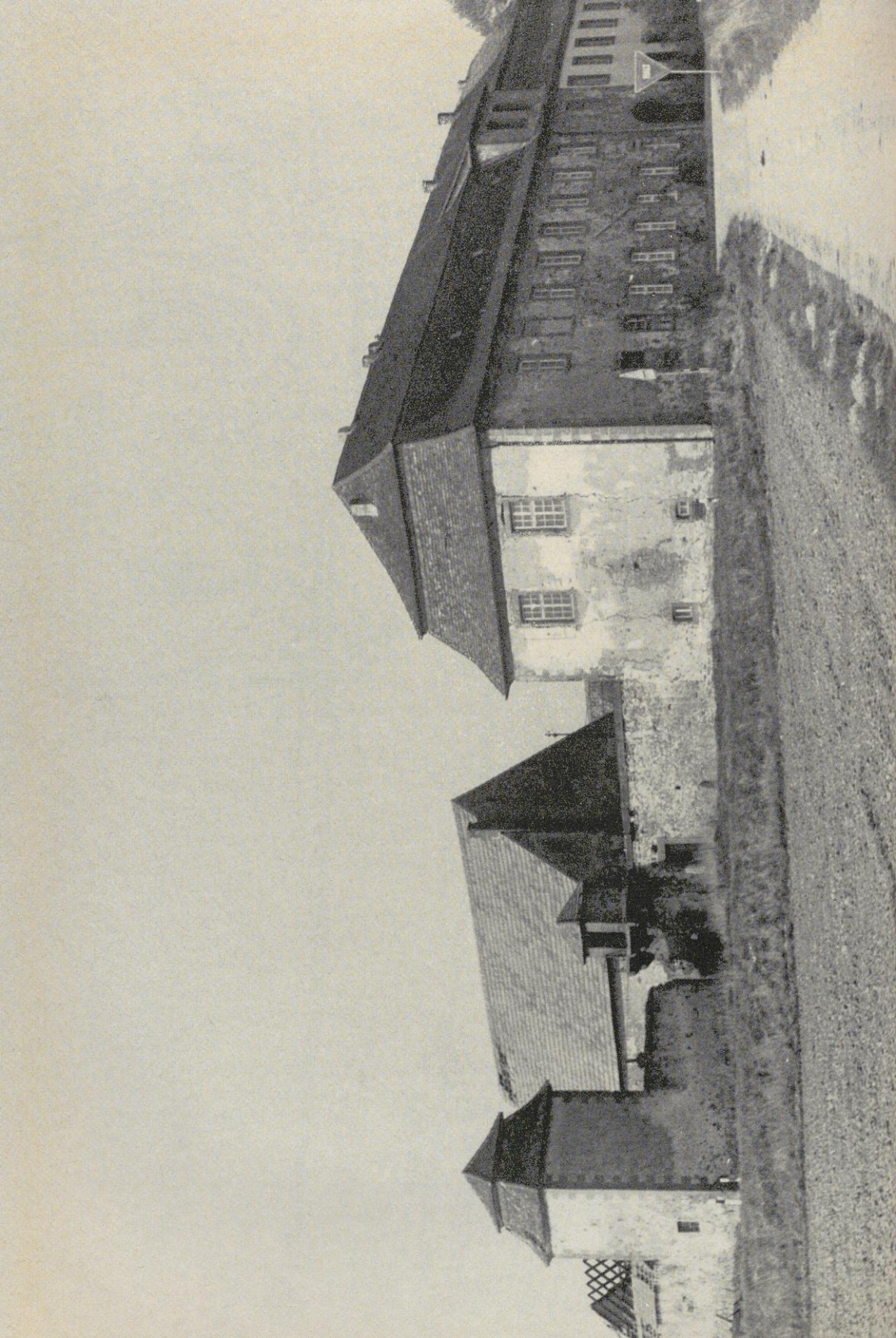
Familie Schmitt wieder auf dem Haftelhof

Gegen 1860 ist der Kirchensaal eingerichtet worden. Die Tochter Christina, 1856 geboren, heiratete 1895 Heinrich Schmitt vom Deutschhof, Sohn von Friedrich Sch. und Elisabeth, geb. Neff (Witwe von Johs. Musselmann in Hoffenheim und Tochter von Peter Neff daselbst und Katharina, geb. Herschler). Damit war endlich die Brücke zur nächsten Generation geschlagen, nachdem durch den frühen Tod von Christian Musselmann schon 1866 eine schwere Lücke entstanden war, die offenbar die Mutter mit den Kindern bis zu deren Verehelichung, so gut es ging, ausfüllte. Sie selbst starb 1892 auf dem Haftelhof. Die ledige Tochter Barbara, 1862 geboren, starb 1938. Ihre Schwester Christina starb 1944 auf dem Haftelhof, deren Mann jedoch bereits 1925.

Aus dieser Ehe ging nur ein Sohn, Ernst Schmitt, hervor, geb. 1897 Haftelhof, gest. 1945 in Friedelsheim (während der Evakuierung). Er hatte sich 1922 mit Elsa Klein von Oberrotterbach (geb. in Dierbach) verheiratet. Von seinen beiden Kindern Helmut und Erna wurde der Sohn ein Opfer des Krieges. Die Tochter verheiratete sich mit dem praktischen Arzt Dr. Erich Wendel in Schweigen-Rechtenbach. Da die Gebäude, wie schon oben bemerkt, unter dem Krieg stark gelitten hatten und ohne erhebliche Mittel nicht instandgesetzt werden konnten, verkaufte Familie Wendel den ihnen zugefallenen Hofanteil an einen Holländer namens van Velsen, von dem



St. Vincent!
Pellissippi
1892



man annehmen konnte, daß er eher dazu in der Lage sei. Wer jedoch den heutigen Zustand der östlichen Hälfte des Anwesens sieht, erkennt sogleich, daß diese Hoffnung sich nicht erfüllte. Dem Verfall ist vielmehr Tor und Tür geöffnet.

Über die Besitzverhältnisse der westlichen Hälfte sind wir weniger gut im Bilde. Insbesondere wissen wir nicht, ob er jemals in mennonitischem Eigentum war, während feststeht, daß hier, mindestens zeitweise, mennonitische Pächter wohnten. 1922 kaufte diese Hälfte Max Dietrich aus Sachsen, und zwar von einer Familie Nägele aus Landau. Er richtete auf dem Hofe eine Gärtnerei ein, die heute den größeren Teil des Innenhofes ausfüllt. Er hat es fertiggebracht, die ihm gehörenden Gebäudeteile, so gut es ging, instandzusetzen und zu erhalten, so daß das Gesamtbild heute sehr gegensätzlich auf den Besucher wirkt.

Nachwort

Das ist die nun abgeschlossene Geschichte eines Mennonitenhofes, die sich rund über 2 Jahrhunderte erstreckt. In sie ist ein Stück Familien- und Gemeindegeschichte verwoben. Gerade weil es so schwierig war, auf dem Hof Mennoniten anzusiedeln, sind Schriftstücke aller Art angefertigt worden, die wir aus dem Schlaf in den Archiven teilweise herausgeholt haben. Sie stellen den Vätern im 18. Jahrhundert kein schlechtes Zeugnis aus. Sie dürfen in dieser Art wohl mehr oder weniger als typisch gelten, nehmen sie doch immer wieder Bezug auf anderwärtige ähnliche Erfahrungen. Vielleicht beanstanden es manche, daß ich die familiengeschichtlichen Einzelheiten so eingehend dargestellt und nach rückwärts und vorwärts oft verfolgt habe. Wer die Quellenlage bei mennonitischer Familienforschung kennt, weiß, wie schwierig es nicht selten ist, Zusammenhänge dieser Art zu erheben. Hier aber war vieles aus mancher früheren Vorarbeit von da und dorthier bekannt. Anderes hat in unermüdlicher und sehr dankenswerter Weise mein Namensvetter Otto Schowalter vom Kaplaneihof zusammengetragen und mir zur Verfügung gestellt. Ihm verdanke ich auch die Auszüge aus dem Urkataster Schweighofen. Vieles konnte ich der gedruckten Familiengeschichte Dettweiler entnehmen. Da diese ohnehin vorliegt, bin ich hier weniger ausführlich geworden. Aber im ganzen schien es mir angebracht, vorhandene Daten und bekannte Querverbindungen, wenigstens verkürzt, mit aufzunehmen, damit sie der Vergessenheit entrissen werden und von anderen Interessenten zur weiteren eigenen Forschung verwendet werden können.

Es ist, so hoffnungsvoll es im 18. Jahrhundert begann, keine stolze Geschichte geworden, vor allem wenn man an die fast hoffnungslose Zersplitterung, besonders in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, und an das schmale, schließlich auslaufende Rinnsal im 20. Jahrhundert denkt. Was ist das schon gegenüber der Tatsache, daß es Mennonitenhöfe in der Pfalz gibt, die schon 300 Jahre von Mennoniten, möglicherweise sogar von ein und derselben Familie bewohnt werden. Für mich ist es ein Stück Heimat, auch ein Stück Heimatgemeinde, auch in ganz kleinem Maße ein Stück der eigenen Familiengeschichte.

1 Michael Frey, Beschreibung des bayrischen Rheinkreises, 1837, Bd. I, S. 485.

2 Staatsarchiv Speyer, S. L. = Souveränitäts-Lande Nr. 1073.

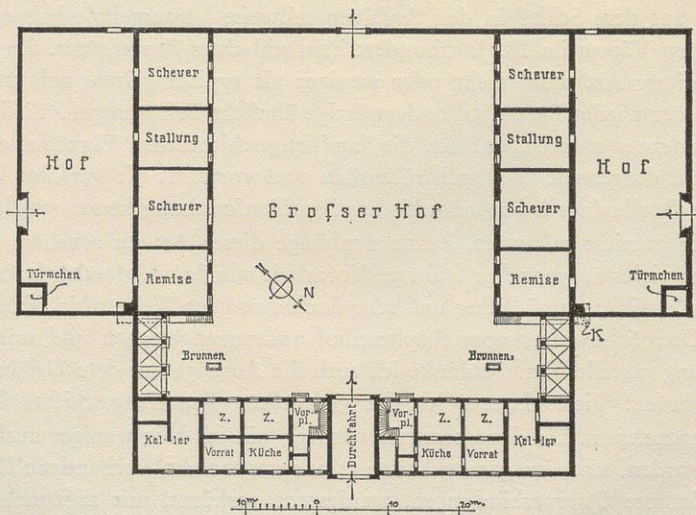
3 Frey, S. 485.

4 Vgl. Mennonitisches Lexikon, IV, S. 96.

5 Menn. Gesch., Bl. 1951, S. 53, und 1963, S. 36.

6 Ebd. 1951, S. 53.

7 R. Ringenberg, Familienbuch der Mennonitengemeinde Eichstock, München 1942, S. 11, und Menn. Lex., II, S. 534.



Haftelhof, Grundriß 1775

Gerd Uwe Kliewer

AUF DEM WEGE IN DIE SÜDAMERIKANISCHEN GESELLSCHAFTEN

Die südamerikanischen Mennoniten und ihre Umwelt

Mit der Diskussion um die kommende Mennonitische Weltkonferenz, auf der es um die Dimensionen der Versöhnung gehen soll, sind die Mennoniten Südamerikas vor Fragen gestellt worden, die ihr Verhältnis zu ihrer Umwelt betreffen. Ihre Reaktion auf diese Fragen findet bei manchen Teilen der mennonitischen Bruderschaft Beifall, bei anderen jedoch totales Unverständnis. Diese Arbeit will die Hintergründe dieser Reaktion untersuchen, die Faktoren herausarbeiten, die das Verhältnis der Mennoniten Südamerikas zu ihrer Umwelt bestimmen, und nach dem politischen Bewußtsein und Verhalten dieser Gruppe fragen.

Der Zugang zu den Antworten auf diese Fragen soll auf dem Wege über das „ideologische Modell“, die „gedachte Ordnung“¹ der Mennoniten Südamerikas als Gruppe (hier gleichbedeutend mit sozialem System), d. h. die allen Gruppenmitgliedern gemeinsamen Vorstellungen von der sie umfassenden sozialen Ordnung, gesucht werden. Diese „gedachte Ordnung“ ist an einem gruppenspezifischen Wertsystem ausgerichtet, das sich in Normen niederschlägt und das Bewußtsein und Verhalten der einzelnen Gruppenmitglieder gestaltet. Dieses ideologische Modell und sein Wertsystem ist in der Geschichte gewachsen und verankert; es ist eine Antwort auf die Lebensverhältnisse, sowohl der Vergangenheit als auch der Gegenwart; es erfährt also mit dem sozialen System, das dynamischen Entwicklungen ausgesetzt ist, bestimmte Veränderungen. Diese Untersuchung richtet sich darum vor allem auf die Geschichte und die geschichtliche Entwicklung sowie die Umwelt der Mennoniten Südamerikas, um von daher eine Antwort auf die leitende Fragestellung für die Gegenwart zu suchen.

Wegen des begrenzten Raumes und der begrenzten Quellen erhebt der Verfasser nicht den Anspruch, alle soziologischen Aspekte und die gesamte Komplexität des sozialen Verhaltens der Mennoniten Südamerikas zu erfassen. Vielmehr will er sich auf die Schwerpunkte beschränken.

I. Der Integrationsprozeß

Die Geschichtsschreibung der Mennoniten in Südamerika und ihre Beurteilung ist, was die Veröffentlichungen in deutscher Sprache betrifft, fast ausschließlich vom Gesichtspunkt der Selbsterhaltung und Selbstbehauptung in ethnischer, religiöser und wirtschaftlicher Hinsicht her erfolgt.²

Diese Tatsache ist aus dem starken Selbsterhaltungswillen der mennonitischen Einwanderer verständlich, die mit festgefügtten sozialen, religiösen und kulturellen Ordnungsvorstellungen in die südamerikanischen Länder kamen. Gefestigt wurde dieser Wille noch durch die Minderheitensituation, in der die Mennoniten sich befanden, und durch den als unüberwindlich empfundenen Gegensatz zwischen der eigenen Kultur und der von der katholisch-iberischen Kultur her geprägten Umgebung.³

So bietet sich denn die Kulturgeschichte der Mennoniten Südamerikas leicht als ein Kampf gegen die Einflüsse der Umwelt, gegen die Assimilierung dar, wobei dann die Abwehr solcher Einflüsse als Siege, das Eindringen solcher als Niederlagen erscheinen. Doch für die Kinder der Einwanderer verliert diese Haltung an Bedeutung. In neueren Veröffentlichungen wird deutlich, daß alte, überlieferte Ordnungen ihre Wirksamkeit verlieren und Anpassung, Akkulturation, Assimilierung Fortschritte machen.⁴ H. R. Minnich hat diesen Prozessen unter den Mennoniten Brasiliens eine soziologische Untersuchung gewidmet.⁵ G. E. Reimer schreibt über die Mennoniten in Uruguay, eine der zuletzt eingewanderten Gruppen: „Während man beim Aufbau der Gemeinden zunächst auf das Altgewohnte zurückgriff, hat man allmählich andersartigen Verhältnissen im neuen Land in mancher Hinsicht Rechnung tragen müssen. Es ist ein langsamer, kaum merklicher Prozeß, der aber fortwährend im Gange ist. Die Jugend, die durch die uruguayischen Schulen gegangen ist, wächst in einen anderen Horizont hinein und eignet sich andere Lebensauffassungen an, als sie die Älteren haben.“⁶

Die Entwicklung der südamerikanischen Mennoniten ist also nicht mehr vom Gesichtspunkt der Selbstbehauptung durch Absonderung her zu begreifen. Darum soll hier der Versuch gemacht werden, sie vom Gesichtspunkt der Integration in die nationalen Gesellschaften, als *Integrationsprozeß* zu erfassen. Die Betonung liegt dabei auf *Prozeß*, auf Veränderung; schien bisher das Statische, das Stabile, das Gesicherte im Zentrum der Wertvorstellungen zu stehen, so wird im Prozeß das Dynamische, das Aktive zum Wert.

Der Integrationsprozeß vollzieht sich grundlegend zwischen zwei Gebilden, die ihrerseits eine Vielzahl von Komponenten (Subsystemen) umfassen: einerseits die *mennonitische Einwanderergruppe*, mit ihrem sozialen,

religiösen, kulturellen und wirtschaftlichen System; auf der anderen Seite das *Milieu*, die umgebende Gesellschaft in sozialer, kultureller, religiöser und ökonomischer Hinsicht. Der Integrationsprozeß vollzieht sich in der *Interaktion*: der Interaktion der Einwanderergruppe und ihrer Individuen mit dem Milieu, das aus einer Vielzahl von Gruppen, Systemen und Subsystemen besteht. Interaktion beinhaltet Auseinandersetzung und Zusammenwirken. Interaktion ist der Motor des Integrationsprozesses, durch den soziale Gebilde sich ändern, denn „... der Fremde, der hier vorankommt und sich integriert, verändert das soziale Milieu, in dem er sich festsetzt.“⁷

Der Integrationsprozeß muß darum nicht zur vollständigen Assimilierung führen, er ist nicht mit Selbstaufgabe gleichzusetzen. Er kann sich in einzelnen Bereichen des sozialen Systems beschleunigt oder verzögert vollziehen. Er kann an einem bestimmten Punkt halt machen. Doch darf nicht übersehen werden, daß Integration auf der einen Seite immer Desintegration auf der anderen Seite bedeutet. Integration der Mennoniten in die nationalen Gesellschaften heißt Desintegration des überlieferten Systems. Desintegration und Reintegration, Vergehen und Werden, Abnehmen und Wachsen sind Charakteristika des Integrationsprozesses.

Der Integrationsprozeß vollzieht sich um so schneller, je zahlreicher die Interaktionen sind und je pluralistischer das Milieu ist, d. h. je komplexer, aus verschiedenen sozialen Subsystemen die umgebenden Gesellschaften zusammengesetzt sind. Der Integrationsprozeß vollzieht sich also nicht in das Milieu als ganzes, sondern als Integration in die Subsysteme dieses Milieus. Integration in diese Subsysteme hat Veränderung der Werthaltungen zur Folge. Wertvorstellungen und Normen des alten Systems werden fallengelassen und durch neue ersetzt, die dem System, in das die Integration erfolgt, besser entsprechen. Dieser Prozeß vollzieht sich nicht ohne Konflikte zwischen den konkurrierenden Systemen.

II. Der Ausgangspunkt des Integrationsprozesses

1. *Am Anfang war die Katastrophe*⁸: Am Anfang der mennonitischen Ansiedlung in Südamerika steht der Zusammenbruch der bestehenden Ordnungen in den bisherigen Wohnorten der Einwanderer. Die Chronik der Gemeinde in Montevideo beginnt: „In den ersten Wochen des Jahres 1945 ging die über vierhundert Jahre alte Geschichte der Mennoniten in Westpreußen zu Ende. Die russischen Truppen besetzten das Weichsel-Nogat-

Delta und verwandelten diesen blühenden Garten innerhalb kurzer Zeit in eine Wüste.“⁹ Für die Mennoniten aus Rußland und Westpreußen, die heute in Südamerika leben, begann die Auswanderung mit der „Zerstörung der Heimat“. Nicht ganz so dramatisch, für die Beteiligten aber nicht weniger schwerwiegend, war der Anlaß, der die kanadischen Mennoniten („Alt-kolonier“ genannt) zur Auswanderung nach Paraguay (und später auch nach Bolivien) trieb. Auch hier war es der Zusammenbruch des sozialen Systems durch äußere Einflüsse, der die mennonitischen Bauern zum Wanderstab greifen ließ.¹⁰ Gemeinsam ist den nach Südamerika eingewanderten Mennoniten also, daß sie sich durch äußere Einflüsse gehindert sahen, ihr Leben nach der von ihnen gewünschten und vertretenen Ordnung zu gestalten.¹¹ Diese Beobachtung wirft die Frage nach Gestalt und Ideologie dieser Ordnung auf.

2. Das „*mennonitische Reich*“: E. K. Francis ist die Beobachtung zu verdanken, daß die Mennoniten in Rußland sich von einer religiösen Sekte in eine ethnische Gruppe verwandelt haben.¹² Die Bedingungen der Kolonisation ermöglichten die Entwicklung eines autonomen sozialen Gebildes mit eigener Kultur und wirksamem sozialem System, das durch die Religion sanktioniert wurde. Die Selbstverwaltung der Kolonien führte zur Entwicklung eigener politischer und sozialer Institutionen (Kolonie — Oberschulze, Dorf — Schulze, Waisenamt). Von der russischen Regierung wurden die Mennoniten nicht als religiöse, sondern als kolonisatorische Körperschaft betrachtet. Religion und soziales System wurden engstens miteinander verquickt. Mitgliedschaft in der religiösen Körperschaft und Mitgliedschaft in der politischen Körperschaft, die mit Privilegien ausgestattet war, waren ein und dasselbe; die Sanktionen in diesem System wurden mittels des gemeinsamen Landbesitzes, der politischen Leitung, die gewisse Strafvollmachten hatte, vor allem aber über die religiöse Gemeinde ausgeübt; zum System gehörte also eine starke Gruppenkontrolle, die eine Behinderung der Entfaltung des Individuums zur Folge hatte. Religiöse Freiheit war nicht das Recht des einzelnen, nach seiner Überzeugung zu leben, sondern die Freiheit der mennonitischen Körperschaft als ganzer, ihr religiöses und soziales Leben nach ihren eigenen Traditionen zu gestalten. Die Notwendigkeit, eigene politische Institutionen zu errichten, führte zum Konflikt mit der religiösen Lehre, die strikte Trennung zwischen „Gemeinde“ und „Welt“ forderte. Dieser Konflikt wurde durch die enge Verquickung der religiösen Institutionen mit denen der Selbstverwaltung gelöst, indem die mennonitischen Selbstverwaltungsinstitutionen in den sakralen Bereich der „Ge-

meinde“ mit eingeschlossen wurden. Die Trennung erfolgte nun zwischen dem sakralen, mennonitischen Bereich (der die gesamte mennonitische Körperschaft umfaßte) und dem säkularen Bereich (die russische Umwelt);¹³ beide Bereiche hatten ihr eigenes Wert- und Normensystem. Während man im sakralen Bereich sich gegen autoritäre Führer zur Wehr setzte, akzeptierte, ja wünschte man im säkularen Bereich die autoritäre zaristische Regierung, die allein die Privilegien stützen konnte.

Integrationsmittelpunkt dieses Systems war die *Absonderung von der Welt*, die nun Absonderung von der kulturell verschiedenen Umwelt bedeutete.¹⁴ Das heißt, das Prinzip der Absonderung von der Welt als sozial erstrebte Norm war der Mittelpunkt, der den Zusammenhalt des mennonitischen sozialen Gebildes und seiner Kulturelemente garantierte.¹⁵

Wir wollen dieses soziale System, in Anlehnung an die von Francis geprägte Bezeichnung „Mennonite Commonwealth“, als „*Mennonitisches Reich*“ bezeichnen. Dieser Begriff schließt die religiösen, kulturellen und politischen Aspekte des Systems ein. Die dazugehörige „gedachte Ordnung“ und ihr Wertssystem soll „*mennonitische Ideologie*“ heißen.

Dieses „mennonitische Reich“ war trotz mancher innerer Widersprüche bis zu seiner Zerstörung durch äußere Einflüsse noch so intakt, daß es den mennonitischen Einwanderern und dem Mennonite Central Committee, das die Einwanderung unterstützte, als Wunschtraum vor Augen stand. Die charakteristischste Aussage auf diesem Gebiet wurde wohl von H. S. Bender auf der Weltkonferenz in Danzig 1930 gemacht, als er über die Mennonitenansiedlung im paraguayischen Chaco berichtete: „Uns schwebt ein zukünftiger Mennonitenstaat vor, wo, wenn möglich, sämtliche russische Mennoniten in unbeschränkter Freiheit ihr Leben und ihre Kultur neu gründen und weiterentwickeln könnten. Ein weiterer, besonderer Vorteil des paraguayischen Chaco in kultureller Beziehung ist die Tatsache, daß heute dort gar keine Kultur existiert. Es besteht also keine Gefahr, daß die Mennoniten mit ihrer deutschen Kultur in einer fremden Kultur untergehen werden. Das Mennonitenvölkchen kann in Paraguay weiterbestehen mit seiner Kultur und seinem Glauben, ungefährdet und unter den denkbar günstigsten Verhältnissen.“¹⁶

Als diese Worte gesprochen wurden, bestand die Kolonie Menno der kanadischen Mennoniten im paraguayischen Chaco schon drei Jahre. Die kanadischen Mennoniten, die seit Beginn der zwanziger Jahre nach Auswanderungsmöglichkeiten suchten, wandten sich an verschiedene Regierungen mit der Bitte um Privilegien, die folgende Punkte umfaßten:

1. Religionsfreiheit, Befreiung vom Wehrdienst und Eid.

2. Freiheit zur Verwaltung eigener Schulen und Kirchen, Gebrauch und Lehre der deutschen Sprache.

3. Errichtung des traditionellen Waisenamtes und der Feuerversicherung sowie anderer mennonitischer Institutionen.

Als Gegenleistung boten sie:

1. Gemäß ihrem Bekenntnis als friedliche Bewohner des Landes zu leben.

2. Sich weder an Politik noch an Wahlen zu beteiligen.

3. Die Gesetze des Landes zu achten, sofern sie mit Gottes Wort und ihrem Bekenntnis in Einklang stehen.¹⁷

Diese Privilegien wurden ihnen 1921 von der mexikanischen und von der paraguayischen Regierung zugestanden, worauf dann die Einwanderung erfolgte.¹⁸ Zum letztenmal wurden sie wohl von Bolivien 1962 in diesem Wortlaut bestätigt, wo sich nach dem Kriege Gruppen von konservativen kanadischen Mennoniten aus Paraguay und Kanada niederließen.

In diesen geforderten und gewährten Privilegien sind die Elemente des „mennonitischen Reiches“ zu erkennen, wie auch die Verquickung von politisch-kulturellen und religiösen Traditionen. Waisenamt, Feuerversicherung und Sprache erhalten ähnliches Gewicht wie Wehrfreiheit und Befreiung vom Eid.¹⁹ Durch die Privilegien und die damit verbundene Selbstverwaltung wurde die Absonderung von der Welt, die Einteilung in den sakralen mennonitischen Bereich und den weltlichen, nun lateinamerikanischen Bereich gesetzlich zementiert. Dem Wiederaufbau des „mennonitischen Reiches“ stand nichts mehr im Wege.

Auch die mennonitischen Flüchtlinge aus Rußland, die 1930 nach Paraguay kamen, griffen auf die Traditionen des „mennonitischen Reiches“ zurück. „Weil unsere Vorfahren in Rußland die Verfassung als Oberschulze, Schulze und Zehntmänner so viele Jahre praktiziert und sich dabei gut befunden haben, so wurde der allgemeine Wunsch zum Ausdruck gebracht, selbigem Beispiel zu folgen“, so lautet der Beschluß einer der ersten Koloniesitzungen. Auf derselben Sitzung wurde auch die Einrichtung von Waisenamt, Brandordnung und KfK (Kommission für kirchliche Angelegenheiten) beschlossen. Kulturelle Institutionen, vor allem das Schulwesen, wurden nach dem Vorbild in Rußland wiedererrichtet.²⁰

Auch in Brasilien versuchte man gleich zu Beginn der Ansiedlung in Santa Catarina, alle Mennoniten in einer umfassenden Organisation zusammenzufassen, der „Vereinigung der Mennoniten Brasiliens“, die 1931 gegründet wurde. Diese „Vereinigung“ sollte die Funktionen des „mennonitischen Reiches“ übernehmen, vor allem die gegenseitige Kontrolle, Waisenamt und

Feuerversicherung, und die kulturelle Förderung.²¹ Da jedoch in Brasilien die gesetzlichen Voraussetzungen für solche Sondersysteme, die Privilegien, fehlten, ist die „Vereinigung“ nie wirksam geworden.

In den Berichten aus der Zeit vor dem ersten Weltkriege heißt es darum auch immer, man wolle „seines mennonitischen Glaubens und Volkstums“, „Glaubens und mennonitischer Eigenart“ leben.²² 1937 sieht Friedrich Kliever als wichtigstes Ziel der Kultur- und Jugendarbeit im paraguayischen Chaco die Erhaltung und Entwicklung des rußlandmennonitischen Erbes, da der Chaco der einzige Ort sei, wo die Voraussetzungen dafür gegeben seien.²³ Die Flüchtlinge, die nach dem zweiten Weltkriege in Paraguay angesiedelt wurden, brachte das MCC in die Nähe der schon bestehenden Kolonien, damit sie an die dort gepflegten mennonitischen Traditionen wieder anknüpfen könnten.²⁴ Auch den Danziger Mennoniten, die heute in Uruguay leben, sollte diese Tradition, die ja keineswegs die ihre war, aufgezwungen werden. Schon bei der Überfahrt wurden sie auf dem Schiff in Dorfgruppen eingeteilt und die Dorfschulzen gewählt.²⁵ Zur großen Erleichterung konnten sie dann doch in Uruguay bleiben und brauchten nicht nach Paraguay. Ihre Kolonien wurden darum auch nicht nach rußlandmennonitischem System aufgebaut.

Als 1951 eine Gruppe der brasilianischen Mennoniten die Siedlung Witmarsum im Staate Paraná gründete, war dies unter anderem ein Versuch, die verlorengegangenen Traditionen wiederaufleben zu lassen. Gemeinschaftlicher Landbesitz, Schulzensystem, Scharwerk und anderes wurden wieder eingerichtet und funktionierten in den ersten Jahren. Minnich beschreibt den langsamen Verfall dieser Traditionen, denen die gesetzlichen Grundlagen fehlten.²⁶

Aus all dem Aufgezählten ist die starke Ausrichtung der mennonitischen Kolonisation in Südamerika an dem zusammengebrochenen mennonitischen Gemeinwesen in Rußland erkennbar. Die „Heimat Rußland“ schwebt der eingewanderten Generation immer noch als Wunschbild vor Augen (für die Danziger jedoch ist das „Westpreußen“), und bewußt oder unbewußt ist man auf der Suche nach ihr.²⁷ Sie bot das Modell für die „gedachte Ordnung“ und wurde stark idealisiert.

Zur „mennonitischen Ideologie“ gehörte auch ein bestimmtes Menschenbild, der „mit der Scholle verbundene Bauer“, Glied der „organisch gewachsenen Bauerngemeinschaft“.²⁸ Ein für diese Ideologie charakteristischer Abschnitt soll hier wiedergegeben werden. F. Kliever schreibt zum 25. Juli 1955, dem Tag der Einwanderung in Brasilien:

„Es ist rührend und erhebend zugleich, mit welcher Liebe die Mennoniten in den neuen Gastländern in Süd- und Nordamerika die Tradition und die Erinnerung an die frühere Heimat pflegen. Man versucht, sich nach Möglichkeit auch hier so einzurichten, wie man es seit Generationen in der alten Heimat gewohnt war. ... Nein, die Mennoniten sind niemals nur aus Wanderlust weitergezogen, sondern weil nach ihrer Überzeugung entweder die Existenz oder die Gemeinschaft in Frage gestellt war, oder weil ihre Glaubensgrundsätze bedroht wurden ... Und die zum Teil mehr als 25-jährige Siedlungsgeschichte in diesem Erdteil hat sie auch hier bereits wieder eine Heimat finden lassen. Eine Bauerngemeinschaft, wie die mennonitische, kann eben nicht ohne Verwurzelung im heimatlichen Boden leben. Und es darf wohl die Behauptung gewagt werden, daß unsere Gemeinschaft in Südamerika nur solange bestehen wird, wie sie sich auf heimatlicher Scholle behauptet, auf der sie väterliche Traditionen weiterpflegen und erhalten kann. Sie gerät aber in größte Gefahr, wenn sie sich von der Scholle und von dem religiösen und kulturellen Erbe der Vorfahren zu lösen beginnt. Nur unter dem Zeichen von ‚Bibel und Pflug‘ werden wir uns in der Zukunft behaupten können.“²⁹

Man wird den Einfluß des „mennonitischen Reiches“ und seiner Ideologie auf die Mennoniten Südamerikas kaum unterschätzen können. In bezug auf unsere leitende Fragestellung nach dem Verhältnis der Mennoniten zu ihrer Umwelt lassen sich nach dem Dargelegten folgende Schlüsse ziehen:

1. Die mennonitischen Einwanderer in Südamerika wiesen alle Merkmale eines autonomen Sozialgebildes auf und waren zur autonomen, vom sozio-kulturellen Milieu ihrer Gastländer unabhängigen Entwicklung fähig und gewillt.

2. Die Voraussetzungen zur Verwirklichung ihrer „gedachten Ordnung“ sollten, entsprechend der „mennonitischen Ideologie“, durch die Absonderung vom Milieu und den Verzicht auf die politische Einflußnahme auf dieses geschaffen werden.

3. Diese „gedachte Ordnung“ richtete sich nicht so sehr an der offenen Zukunft, sondern am „verlorenen Paradies“ aus. Die Folge war eine ideologische Ausrichtung an der Vergangenheit.

3. *Die Integration in das politische Herrschaftssystem:* Die Tatsache dieser „getrennten Entwicklung“ wirft die Frage nach den Staaten auf, die noch in diesem Jahrhundert durch Privilegien für ethnische Gruppen die Voraussetzung dafür schaffen konnten, während in der übrigen Welt Sonderrechte möglichst abgebaut wurden. Hier ist darum eine verkürzte Betrachtung lateinamerikanischer Herrschaftssysteme notwendig.

Die südamerikanischen Staaten waren zu Beginn dieses Jahrhunderts alle demokratische Republiken, die, mit Ausnahme von Brasilien, schon eine über 100jährige Geschichte hinter sich hatten. Damit ist aber noch nichts über die demokratische Beteiligung der Völker an der Herrschaft ausgesagt. Die kolonialen Strukturen hatten sich vielfach erhalten, und die Macht lag in den Händen von Oligarchien, die aus den Großgrundbesitzern und dem Großbürgertum der Städte bestanden. Man hat das lateinamerikanische Herrschaftssystem das „Hacienda-System“ genannt. Die „Hacienda“, der Großgrundbesitz, umfaßte eine Anzahl von Menschen, die in totaler Abhängigkeit von dem Führer dieser „Hacienda“, dem „Hacendado“, „Patrón“ oder auch „Coronel“ (in Brasilien) lebten. „Die Haciendas waren ‚geschlossene Gesellschaften‘, und zwar nicht nur in ökonomischer, sondern auch in sozialer und politischer Hinsicht. Die diesem Hacienda-System Unterworfenen hatten keine Möglichkeit, daraus auszubrechen; im wahrsten Sinne des Wortes war ihr Leben durch den ‚Patrón‘ von der Wiege bis zur Bahre fremdbestimmt.“³⁰ In diesem autoritär-paternalistischen System hatte ein Mitglied des Volkes immer nur auf dem Wege über den „Patrón“ Kontakt mit dem Staat. Einer aus der Mitte der „Patrones“ wurde zum „Caudillo“ und übte die Regierung aus. Die individuellen Rechte des Angehörigen des Volkes waren die Rechte, die der „Patrón“ gewährte. Jeder „Patrón“ hatte seine politische Klientel, über die er verfügte und die er betreute. Dieses System konnte ohne Schwierigkeiten Subkulturen und Fremdgruppen aufnehmen, da eine kulturelle Einheit sowieso nur in der Oligarchie, nicht aber im Volk bestand.

Die Mennoniten als ihrerseits „geschlossene Gesellschaft“ ließen sich in dieses Herrschaftssystem gut einfügen; als isoliertes, autonomes Sozialgebilde organisiert, traten sie auf dem Wege über ihre Führer in Kontakt mit der Regierung; im Herrschaftssystem der südamerikanischen Länder spielten sie die Rolle einer oben beschriebenen „Hacienda“. Sie wurden also ohne Schwierigkeiten in das Herrschaftssystem ihrer Länder integriert, nicht aber in deren Gesellschaft.

Doch muß man beachten, daß das Hacienda-System oben idealtypisch beschrieben worden ist; tatsächlich befindet es sich in Südamerika in der Auflösung. Auch in den südamerikanischen Staaten findet ein Prozeß statt, der die Bildung nationaler Gesellschaften zum Ziele und die stärkere Integration der einzelnen Volksteile zur Folge hat. Darum konnten es sich in Südamerika auch nur die Länder leisten, den Mennoniten Privilegien zu gewähren, in denen die paternalistischen Strukturen noch am reinsten erhalten waren: Paraguay und Bolivien. Außerdem galten die Privilegien vor allem

für kolonisatorische Tätigkeit in unerschlossenen Landgebieten (und auf dem Lande war ja das Hacienda-System beheimatet). In der Tat sind die Privilegien in Paraguay nicht einer religiösen Gruppe, sondern einem „Kolonisationsunternehmen (colonization enterprise)“ gewährt worden.³¹ In Argentinien, Uruguay und Brasilien war die politische Entwicklung schon weiter fortgeschritten; darum konnten und wollten die Regierungen dieser Länder den Mennoniten keine Privilegien gewähren. Aus den „Haciendas“ als Zellen des Herrschaftssystems wurden hier Interessengruppen, die durch ihre Vertreter und Führer Zugang zum Staat suchten und an den politischen Prozessen teilhaben. In Brasilien, wohl dem einzigen südamerikanischen Land, in dem die Mennoniten regelmäßig an Wahlen teilnehmen, treten sie meist als solche Interessengruppen auf. Ihre Führer, z. B. die Leitenden der Genossenschaften, manchmal jedoch auch schon die religiöse Führung, haben bald gelernt, sich den politischen Strukturen anzupassen und ihre Position zur Erlangung bestimmter Vorteile für ihre Gruppe auszunutzen. Die Politiker treten an sie heran mit Angeboten; als Gegenleistung wird erwartet, daß sie ihren Einfluß zugunsten des betreffenden Politikers geltend machen. Die Führer wählen aus den „Angeboten“ das günstigste und erfolgversprechendste aus und empfehlen den Kandidaten in ihrem Einflußbereich. In Witmarsum in Paraná war diese Vorwahl, die vom Präsidenten der Kooperative vorgenommen wurde, für die Wahlentscheidung der Witmarsumer von Bedeutung.³²

III. Der Angriff der „Welt“ auf das „mennonitische Reich“

Die Idee vom „mennonitischen Reich“ war in der mennonitischen Dogmatik fest verankert und fand in der Absonderung von der Welt sein grundlegendes Prinzip. In der „Welt“ hatte das „mennonitische Reich“ den Gegner, den es abzuwehren und zu bekämpfen galt, der aber auch durch seinen Gegendruck den inneren Zusammenhalt zu gewährleisten half. Symbolisiert wurde die „Welt“ für die „organisch gewachsene Bauerngemeinschaft“ durch die Stadt, deren „zersetzenden Einfluß“ man von Anbeginn abzuweisen trachtete.³³ Doch war vor allem bei den aus Rußland geflohenen Mennoniten, im Gegensatz zu den „Kanadiern“ in Menno, die „mennonitische Ideologie“ nicht mehr wirksam genug, um die Abwanderung aus den geschlossenen Siedlungen zu verhindern. In Brasilien setzte infolge schwieriger Wirtschaftsbedingungen im Urwald St. Catarinas sehr bald die Abwanderung in die Städte oder in deren Nähe ein. In Uruguay

blieb von vornherein eine Gruppe der Einwanderer in Montevideo. In Brasilien bestehen heute nur noch zwei rein landwirtschaftliche Siedlungen, in denen weniger als die Hälfte der brasilianischen Mennoniten wohnen. Auch war von Anfang an ein Bestreben bei einzelnen Mennoniten und ganzen Gruppen zu erkennen, sich der strengen Gruppenkontrolle durch Selbstverwaltung und religiöse Gemeinde zu entziehen. Wirtschaftliche Schwierigkeiten in den Siedlungen verstärkten diese Bestrebungen. Die Gründung der Kolonie Friesland ist dafür ein Beispiel.³⁴

Der Einbruch der Welt geschah auf dem Wege über die Interaktion mit der Umwelt auf wirtschaftlichem Gebiet. Während die Mennoniten auf religiösem und ideologischem Gebiet eher statisch waren und Veränderungen heftigen Widerstand entgegensetzten, waren sie auf wirtschaftlichem Gebiet sehr dynamisch und anpassungsfähig. Daher sind die ökonomischen Kontakte zur Umwelt liberal-kapitalistischer Art wohl der bedeutendste Faktor, der die Desintegration des mennonitischen Reiches, und damit die Integration in die nationale Gesellschaft, vorantreibt.³⁵ Die mennonitischen Wertvorstellungen des gruppenorientierten Lebens, der Gruppenkontrolle und -hilfe stehen in ständigem Konflikt mit der individualistischen, konkurrenzorientierten Wertausrichtung der kapitalistischen Umwelt.

Das Beispiel Brasilien zeigt, welches der beiden Wertsysteme auf die Dauer das stärkere ist. Minnichs Untersuchung hat erbracht, daß die Lebensform der Mennoniten in Paraná sich von einer autoritären, gruppenorientierten in eine mehr demokratische und individualistische verwandelt hat und noch verwandelt. Rußländische Traditionen werden nur auf religiösem Gebiet weitergepflegt; auf wirtschaftlich-politischem Gebiet sind sie fallengelassen worden. Doch hat z.B. in Witmarsum die Genossenschaft einige zweckmäßige Restfunktionen der Selbstverwaltung übernommen.³⁶

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß in Brasilien die Bedingungen zur Verwirklichung des „mennonitischen Reiches“ besonders ungünstig waren. Das Fehlen von Privilegien, eine Nationalisierungswelle zur Zeit des zweiten Weltkrieges, frühzeitige Abwanderung in die Stadt, die Verstaatlichung der mennonitischen Schulen und andere Faktoren förderten den Integrationsprozeß, der in Brasilien am weitesten fortgeschritten ist. Hinzu kommt, daß die pluralistische brasilianische Gesellschaft, in der viele ethnische und kulturelle Gruppen nebeneinander leben, die Integration erleichterte. Die brasilianischen Mennoniten empfinden ihr nationales Milieu nicht als so fremd und anders wie die Mennoniten in Paraguay. Der Integrationsprozeß der Mennoniten in Brasilien unterscheidet sich in seiner Art nicht von dem, den die anderen Bevölkerungsteile Brasiliens durchmachen.

Ähnlich scheint es sich in Uruguay zu vollziehen, wo jedoch die mennonistische Einwanderung noch jüngeren Datums ist.

Am langsamsten geht der Integrationsprozeß in Paraguay vor sich; die nationale Bevölkerung und Kultur tritt hier viel stärker als ein einheitlicher Block auf. In Paraguay sind die Mennoniten die größte protestantische Gruppe, während die Mennoniten in Brasilien unter den brasilianischen Protestanten überhaupt nicht ins Gewicht fallen. Die geographische Absonderung und die Selbstverwaltung und Kulturhoheit tun ein übriges zur Hemmung des Integrationsprozesses. Auch den Mennoniten der zweiten Generation erscheint eine vollständige Integration in die nationale Gesellschaft immer noch als eine Unmöglichkeit (was in Brasilien nicht mehr der Fall ist).

Trotzdem schreitet auch hier der Integrationsprozeß voran. Die Mennoniten in der Hauptstadt Asunción haben sich, wie ihre Glaubensbrüder in den brasilianischen Städten und in Montevideo und Buenos Aires, vollkommen in das kapitalistische Wirtschaftsleben integriert und einige sind Inhaber prosperierender Firmen. Die Zahl der Schüler und Studenten, die in Asunción die paraguayischen Schulen besuchen, nimmt von Jahr zu Jahr zu. Hack stellt in bezug auf die Kolonien im Chaco fest: „Mehrere Erscheinungen weisen darauf hin, daß diese Absonderung von der Welt, durch interne sowohl wie externe Faktoren, in den letzten Jahren weniger stark betont wurde. Diese Tendenz wird sich in Zukunft ... bestimmt fortsetzen, und die Folgerung könnte lauten, daß hierdurch das Fortbestehen der Siedlungen ernsthaft gefährdet wird. Dies ist jedoch durchaus nicht sicher. Der Zusammenhang zwischen Selbstbehauptung und Absonderung konnte für Menno, Fernheim und Neuland während der ersten 29 bzw. 27 und 10 Jahre festgestellt werden, aber dies impliziert durchaus nicht, daß dieser Zusammenhang sich auch in Zukunft automatisch fortsetzen wird.“³⁷ In den Kolonien sind private Unternehmungen, wie Kaufläden und Werkstätten gegründet worden, Bauern mit größerem Unternehmungsgeist haben ihre Kollegen wirtschaftlich überflügelt; all diese Faktoren fördern eine soziale Differenzierung und Individualisierung des Lebens und die Ablösung der Gruppenverantwortung durch die individuelle Verantwortung, des Gruppenerfolgsstrebens durch das individuelle Erfolgsstreben.

IV. Andere Faktoren des Integrationsprozesses

Neben dem Konflikt zwischen den Wertsystemen des „mennonitischen Reiches“ und der „Welt“ lassen sich noch weitere Faktoren aufzeigen, die den Integrationsprozeß fördern. So weist F. Kliever 1952 auf das Bildungsstreben hin, das nicht nur dem Fortschritt, sondern auch der Auflösung der traditionellen Ordnungen dient.³⁸ In der Tat spielen heute die in südamerikanischen Schulen ausgebildeten Mennoniten eine wichtige Rolle im Integrationsprozeß.

Einen weiteren Integrationsfaktor hatten die Mennoniten schon aus Rußland mitgebracht: Der Einbruch der Erweckungsbewegung, der zur Abspaltung der Mennoniten-Brüdergemeinde führte. Die Erweckungsbewegung führte einen neuen Wert in die religiöse Gemeinde ein, der sich mit dem traditionellen mennonitischen Wertsystem, das zum mennonitischen Reich gehörte, absolut nicht vertrug: Die persönliche Bekehrung als Voraussetzung für die Aufnahme in die Gemeinde. Nicht mehr die Zugehörigkeit zur Gruppe, sondern die persönliche Entscheidung wurden so zum Kriterium für die Taufe, die Integration in die religiöse Gemeinde. Die Ereignisse in Rußland, die zur Übernahme der Bekehrungslehre führten, kann man religionssoziologisch als eine Rebellion gegen die traditionellen religiösen und politischen Strukturen erklären. Sie haben ihre Nachwirkung auf Südamerika. Mit Ausnahme der „Kanadier“ in Menno und der „Danziger“ in Uruguay ist die Bekehrung heute in allen südamerikanischen Mennonitengemeinden die Voraussetzung zur Aufnahme. Damit hat eine stark individualisierend wirkende Wertvorstellung Eingang in das Mennonitentum gefunden.

Gefördert wurde diese Individualisierung und innere Spaltung der südamerikanischen Mennoniten noch durch den starken Einfluß der nordamerikanischen Mennoniten. Da sich die „mennonitische Ideologie“ in Südamerika sehr eng mit der „völkischen Ideologie“ des nationalsozialistischen Reiches verbunden hatte, entstand nach dem Zusammenbruch Deutschlands ein Vakuum, in dem die nordamerikanischen „Missionare“ nach dem Krieg ansetzen konnten. Die südamerikanischen Mennoniten haben wohl erkannt, daß durch diesen Einfluß die innere Spaltung gefördert wurde;³⁹ andererseits nahmen sie die theologische Hilfe gern an, da die Lehre von der größeren individuellen Verantwortlichkeit ihren neuen Bedürfnissen beim Eindringen in das Milieu und beim Entflechten der sozialen und religiösen Strukturen besser entsprach. Trotzdem ist in allen Gemeinden auch eine gewisse Ablehnung der „Amerikanisierung“ anzutreffen. Am

heftigsten haben die „Danziger“ in Uruguay der „Amerikanisierung“ Widerstand geleistet, die ja aus Westpreußen sowieso eine individualistischere Wertausrichtung mitgebracht hatten und für ihr Eindringen in die uruguayische Umwelt neuer Wertvorstellungen nicht so nötig bedurften.

So läßt sich in der Mitte der fünfziger Jahre ein neuer Trend in den mennonitischen Zeitschriften Südamerikas, „Mennoblatt“ und „Bibel und Pflug“, erkennen. War in „Bibel und Pflug“ bis zum Tode von F. Kliewer, dem Gründer dieser Zeitschrift (1956), noch stark die mennonitische Ideologie von der „organisch gewachsenen Bauerngemeinschaft“ und der „Einheit von Glaube und Volkstum“ vertreten, so erhalten danach die Artikel eine mehr nach außen gerichtete, fragende Ausrichtung. Die Suche nach einer „gesunden Synthese zwischen dem bisherigen Gemeinschaftsleben und der neuen Heimat“, deren Fehlen F. Kliewer 1952 noch beklagt, wird ganz bewußt in Angriff genommen.⁴⁰ Man fragt nach neuen Orientierungen, nach einer neuen Sicht für die Gemeinde.⁴¹ Zahlreiche Artikel stellen die Frage: Darf man? oder: Darf ein Christ? Die Wiederbelebung mennonitischer Traditionen wird gefordert.⁴² In den Chaco-Kolonien versucht man systematisch, bei der Jugend die Liebe zur „Heimat Chaco“ zu wecken, indem man auf Naturschönheiten und Besonderheiten des Landes und auf die geleistete Arbeit hinweist. Paraguay soll Vaterland für die Mennoniten werden. Diese Bemühungen gehen vor allem von der Lehrerschaft aus. Bemerkenswert ist der Artikel des Lehrers J. Dürksen: „Ist der wehrlose Mennonit unpatriotisch?“ Darin heißt es: „Wenn der Mennonit auch wehrlos ist, darf er doch Patriotismus oder Vaterlandsliebe offenbaren. Denn diese ist ebenso christlich, wie die Liebe zur eigenen Familie.“ Er fordert eine „warme, dankbare und werktätige Liebe“ zu Paraguay. „Wir werden wehrlose Mennoniten sein, die echt patriotisch sind.“⁴³ Ja, es wird sogar in vorsichtigen Worten die Absonderung der Mennoniten kritisiert und eine größere Integration in die paraguayische Gesellschaft gewünscht.⁴⁴

Diese Beobachtungen bestätigen, daß der Integrationsprozeß bei allen mennonitischen Einwanderergruppen im Gange ist, wenn auch in verschiedenem Tempo. Beginnend bei den wirtschaftlichen Kontakten, erfaßt er über die Schulen den kulturellen Bereich. Den stärksten Widerstand findet er im religiösen Bereich. Wo sich kulturelle und soziale Elemente (z. B. deutsche Sprache und „Waisenamt“) mit dem religiösen Bereich vollkommen verquickt haben, widerstehen diese Gruppen dem Integrationsprozeß besonders lange.

V. Begleiterscheinungen und Folgen des Integrationsprozesses

Es wurde schon gesagt, daß der Integrationsprozeß a) in Richtung auf eine Individualisierung und Demokratisierung der Lebensweise wirkt, b) die Ablösung der „mennonitischen Ideologie“ und der alten gruppenorientierten Normen und c) die Übernahme neuer, dem Milieu entnommener Kultur-elemente (u. a. die Sprache) und Normen mit sich bringt. Dieser Prozeß kann sich nicht ohne Krisen und Konflikte vollziehen. Ohne diese ausführlich zu beschreiben, sollen hier doch die wichtigsten Begleiterscheinungen und Folgen aufgezählt werden:

1. *In der sozio-religiösen Gemeinde:* Da das mennonitische religiöse System grundlegend statisch ist, erfolgt seine Reaktion auf Veränderungen stets in Krisen und Konflikten, die sich periodisch wiederholen. Meistens nehmen sie die Form von Führungskrisen an und enden, unter der Begleitmusik von Anschuldigungen und Verleumdungen, meistens in Spaltung oder Führungswechsel. In Brasilien ist als Folge des beschleunigten Integrationsprozesses keine Gemeinde von solchen Krisen verschont geblieben.⁴⁵

2. *Säkularisierung:* Die Anpassung an die Umwelt auf wirtschaftlichem, religiösem und sozialem Gebiet zwingt dazu, religiöse und soziale Funktionen, die im „mennonitischen Reich“ eins waren, voneinander zu trennen. Das hat schwerwiegende Folgen für das religiöse System:

a) Einen Funktionsverlust, der auch seine Bedeutung einschränkt (das religiöse System wird nicht mehr benötigt, um die Einhaltung der sozialen Normen zu erzwingen, die nun von den staatlichen Gesetzen garantiert werden).

b) Die religiösen Führer verlieren an Einfluß und Autorität. Sie sind nicht mehr in der Lage, das Leben der Gemeindeglieder in allen Bereichen zu beeinflussen und zu kontrollieren. Ihre Autorität wird, wenn sie nach den alten Normen ausgeübt wird, als bedrückend empfunden. Strukturell hat sich das in der Abwendung vom Ältestensystem geäußert. Die Mennoniten-Brüdergemeinde und auch die aus Rußland kommenden Mennonitengemeinden setzen keine Ältesten mehr ein (im Gegensatz zu den „Danzigern“ und „Kanadiern“).⁴⁶

c) Die religiöse Gemeinde ist, bedingt durch den Funktionsverlust, in Gefahr, zum Werkzeug der Erhaltung und Pflege liebgewordener Traditionen und der Befriedigung religiöser Restbedürfnisse zu werden, wenn es ihr nicht gelingt, ihre Struktur und Funktion den neuen Verhältnissen anzupassen.

3. *Generationskonflikt:* Es wird für die Gemeinden immer schwieriger, ihre Jugend in die Gemeinde zu integrieren. In Paraná, Brasilien, hat ein Viertel der Mennoniten, die altersmäßig (20 Jahre und darüber) zur Gemeinde

gehören sollten, nicht den Weg in die Gemeinde gefunden. Besonders betroffen sind davon die jungen Männer, die dem Integrationsprozeß am stärksten ausgesetzt sind; obwohl Minnich meint, daß in dieser Beziehung eine Besserung eintrete, ist es den Gemeinden in Curitiba in den letzten Jahren kaum gelungen, junge Männer zum Eintritt in die Gemeinde zu bewegen.⁴⁷ Hier wird die Bedeutung der Absonderung von der Welt als Integrationsfaktor deutlich. Wo, wie in Brasilien, die Absonderung mehr und mehr aufgehoben wird, muß dies mit dem Verlust eines Teiles des Nachwuchses bezahlt werden.

Die Jugend leistet nicht nur passive Anpassung, sondern verarbeitet die Veränderungen in aktiver Weise; dadurch ändert sich ihre Identität,⁴⁸ und es ergeben sich zwangsläufig Gegensätze zwischen den Generationen.

4. *Identitätskrise*: Die Auflösung der traditionellen Ordnungen, die Trennung von Religion und Kultur, von Glauben und Tradition verursacht bei den Mennoniten Südamerikas einen psychologischen Zustand, den man als Identitätskrise bezeichnen kann. In dieser Krise neigen Individuen und Gruppen zur Regression und Aggression.⁴⁹

5. *Differenzierung und Pluralisierung*: Aus einer beruflich und sozio-ökonomisch homogenen Gruppe (mittlere Bauern) verwandeln sich die Mennoniten in einen Verband von Menschen mit verschiedensten Berufen und sozialem Status, die nur noch durch gemeinsame Tradition und Religion verbunden sind.⁵⁰ Durch ihre Berufe und ihren wirtschaftlichen Status, durch Ausbildung und Studium dringen die Mennoniten in Gruppen und Verbände des Milieus ein und übernehmen dabei die in diesen gültigen Werte und Normen. Die Folge ist eine zunehmende Wertdifferenzierung in der mennonitischen Gemeinde. Der Komplex der allen Mennoniten gemeinsamen Werte verringert sich und verengt sich auf den religiösen und traditionellen Sektor, während der einzelne Mennonit sich immer stärker, je nach dem Sektor, in dem er sich gerade bewegt, an „unmennonitischen Werten“ ausrichtet und nach neuen Normen handelt. Da die neuen Normen nicht mehr durch das religiöse System sanktioniert werden, ist auf diesem Gebiet eine gewisse Unsicherheit und manchmal Skrupellosigkeit zu beobachten. Die Entscheidung in einer bestimmten Situation kann darum bei verschiedenen mennonitischen Individuen ganz unterschiedlich ausfallen.

VI. Mennoniten und Politik

Ausgehend von den in der Einleitung ausgeführten Überlegungen lassen sich in der Geschichte und in der Entwicklung der südamerikanischen Menno-

niten folgende Faktoren erkennen, die das politische Verhalten dieser Gruppe bestimmen:

1. *Neigung zum Absolutismus*: Es wurde oben schon darauf hingewiesen, daß durch die Lehre von der Absonderung von der Welt und die Aufteilung dieser Welt in einem sakralen mennonitischen Bereich und den säkularen Bereich es den Mennoniten möglich war, zwei verschiedene Wertsysteme anzuerkennen: Das innere, dem mennonitischen Reich zugehörige, in dem man sich gegen absolutistische Bestrebungen der eigenen Führer wehrte,⁵¹ und das äußere, in dem man eine absolutistische Obrigkeit guthieß und als von Gott eingesetzt empfand, zumindest solange, wie diese das „mennonitische Reich“ unangetastet ließ. Denn: „Als religiöse Minderheit waren die Mennoniten auf den besonderen Schutz des Landesherrn angewiesen. Solange es in der Macht des Herrschers lag, die Bürger mehr nach eigenem Gutdünken als nach einem für alle verbindlichen Recht und Gesetz zu behandeln, konnten die Mennoniten als fleißige und dem König untergebene Untertanen ihre Sonderstellung . . . behaupten.“⁵² Diese Feststellung, für Westpreußen getroffen, galt auch in Rußland; und die südamerikanischen Militärregierungen können einen Teil der Anerkennung, die sie von seiten der Mennoniten erfahren, diesem geschichtlichen Erbe zuschreiben. Die Einmischung in die Politik im säkularen Bereich (was im mennonitischen Bereich an Verwaltung und Herrschaft geschieht, gilt nicht als „Politik“) gilt dem Mennoniten als Sünde.⁵³ Die traditionelle Lehre der Absonderung von der Welt ist im Zusammenhang mit der Diskussion um die Weltkonferenz im Mennoblatt ausführlich von P. K. Neufeld dargelegt worden. In seinem Aufsatz fordert er Absonderung bei Gehorsam gegen jede Obrigkeit; der Grundton ist: „Nicht Zusammenarbeit, Mitmenschlichkeit, Angleichung und was der Schlagworte heute mehr sind, sind die heilsame und wirksame Lösung der heutigen Situation, sondern im Gegenteil, ‚ziehet nicht am fremden Joch mit den Ungläubigen‘ und ‚es trete ab von der Ungerechtigkeit, wer den Namen Christi nennt‘ sind die Linien, nach denen sich das Volk Gottes richten soll . . . Die Christen brauchen, wenn sie der Welt etwas bieten wollen, nicht Angleichung, sondern im Gegenteil, mehr denn je eine *selbsteigene Lebensanschauung und Haltung*: ‚Stellet euch nicht dieser Welt gleich, sondern verändert euch‘, ist die Devise der Kirche.“⁵⁴ Dieser Bestandteil der „mennonitischen Ideologie“ ist der Demokratisierung und sozialen Gerechtigkeit in den südamerikanischen Staaten gewiß nicht förderlich, da letztere nicht als Werte erkannt werden; denn die Welt verkörpert durch die lateinamerikanischen Gesellschaften, ist böse und verloren per definitionem.

2. *Antikommunismus*: Wie schon dargelegt, sind die südamerikanischen Mennoniten vor dem Kommunismus geflohen; der Kommunismus (und jede linke oder revolutionäre Bewegung wird leicht mit dem Prädikat „kommunistisch“ bedacht) gilt ihnen als der Antichrist. Dieser Antikommunismus gründet nicht in der theoretischen Auseinandersetzung mit den Lehren des Marxismus, sondern in der schlechten Erfahrung. Zweitens sieht man im Kommunismus den Feind des Christentums, vor allem der eigenen christlichen Ideologie. Die Beurteilung des Kommunismus ist darum auch eher ein Vorurteil als ein Urteil. P.K. Neufeld glaubt, den Kommunismus erschöpfend erkannt zu haben, wenn er sagt: „... der Unterschied zwischen Jesu Lehre und der der Kommunisten, knapp formuliert, ist dieser: Jesus lehrte: ‚Was mein ist, das ist auch dein‘, der Kommunismus dagegen: ‚Was dein ist, das ist auch mein‘, und das sind allerdings polare Gegensätze.“⁵⁵ Politische Ereignisse, die als Zurückdrängung des Kommunismus erscheinen, werden darum immer begrüßt. Der Kampf gegen den Kommunismus rechtfertigt fast alle Mittel in den Augen der Mennoniten.⁵⁶

3. *Bekehrung als sozialpolitische Lösung*: Ein weiterer Faktor, der das politische Bewußtsein bestimmt, liegt in der Bekehrungslehre, die oben schon dargelegt wurde. Ausgehend von dem Dogma, daß der Mensch als solcher von Natur böse und verderbt ist, liegt die Lösung aller Probleme bei der „Umwandlung des Menschen“, und zwar des Individuums, durch die Bekehrung. Diese Bekehrungslehre wird auch auf die Politik übertragen. „Der Mensch muß sich ändern, dann ändern sich auch die Probleme.“⁵⁷ Dieser Ausgangspunkt verführt dazu, den Schwerpunkt jeglicher Tätigkeit auf das Individuum zu legen, und macht die Mennoniten unfähig, strukturelle Probleme in den nationalen Gesellschaften zu erkennen und gegenüber politischen Systemen eine kritische Haltung einzunehmen. Das führt zu einem Mangel an politischer Weitsicht. Die Bedeutung moralischer Normen in der mennonitischen Gemeinschaft verleitet sie dazu, auch die Politik und die Politiker ausschließlich nach moralischen Maßstäben zu verurteilen, nicht aber nach den langfristigen Zielen und Auswirkungen der Politik zu fragen. Dies entspricht lateinamerikanischer politischer Praxis, wo meist nicht die Partei, sondern die Person gewählt wird. Die Militärregierungen genießen bei den Mennoniten nicht zuletzt darum hohes Ansehen, weil sie sich als moralisch integer und als Kämpfer gegen die Korruption darstellen.⁵⁸

4. *Die Wirkung des Integrationsprozesses auf das politische Bewußtsein*: Entsprechend der Integration als Interessengruppe in das Herrschaftssystem haben die Mennoniten, obwohl sie bewußt unpolitisch sein wollten, immer wieder als Gruppe politische Stellungnahmen abgegeben. Die Menno-

niten im Chaco haben mehrfach den Landespräsidenten Gruß- und Dankadressen zugesandt.⁵⁹ Zu Gedenktagen und Festlichkeiten in den Kolonien werden immer Regierungsvertreter eingeladen.

Mit der Integration in die nationalen Gesellschaften nehmen die Kontakte zu, und das politische Interesse wächst. Das gilt vor allem für die Mennoniten in den Städten und in Brasilien. In letzterem Land ist die Teilnahme an der Wahl für die Landesbürger Pflicht, so daß politisches Interesse gewissermaßen erzwungen wurde. In Paraguay und Uruguay machen die Mennoniten von ihrem Wahlrecht kaum Gebrauch.

Die Lehre von der strikten Absonderung von der Welt und politischer Enthaltsamkeit wird jedoch heute fast nur noch in der älteren Generation, von der religiösen Führung und natürlich stärker in den abgeschlossenen Siedlungen vertreten. Der Versuch der Neubestimmung des Verhältnisses zur Umwelt erstreckte sich auch auf das politische Gebiet. So entwickelt ein junger brasilianischer Mennonit, Akademiker und Offizier, 1967 zur Frage „Darf sich ein Christ in Politik einmischen?“ folgende Gedanken: Ausgehend von der Schöpfungsordnung leitet er die Verpflichtung des Christen ab, an der Gestaltung und Verwaltung der Welt aktiven Anteil zu nehmen. Darum könne Politik nicht Sünde sein, wie man es in mennonitischen Kreisen immer auffaßt; in den Kolonien selbst zeige sich immer wieder die Notwendigkeit von Politik. „Somit steht fest, daß die Politik in der ‚Welt‘ uns mehr angeht, als wir vielleicht wünschten. Sicher äußert sie sich oft als gottesfeindlich und naturwidrig, aber dennoch fällt uns ein Teil der Verantwortung zu ... Es kommt nur darauf an, daß wir gute Politik treiben, und zwar nicht nur in unseren Siedlungen, sondern darüber hinaus nach besten Kräften die Politik des Landes beeinflussen.“ Ganz richtig wird von ihm erkannt, daß politische Enthaltsamkeit auch eine politische Entscheidung bedeutet, die immer zur Erhaltung des Status quo beiträgt.⁶⁰ Ein anderer junger mennonitischer Akademiker setzt sich in „Bibel und Pflug“, Nr. 15, 1962, für die Landreform ein.

Der Integrationsprozeß bringt also auch eine Veränderung der politischen Haltung mit sich, die man im Verhältnis zur Richtung dieses Prozesses beurteilen muß. Auf dem Wege in die nationalen Gesellschaften findet bei den Mennoniten eine Pluralisierung und Stratifizierung in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht statt, verbunden mit der Individualisierung der Lebenshaltung. Demzufolge wird auch die politische Haltung pluralisiert, entsprechend den sozialen Schichten, in die die Mennoniten sich integrieren. So lassen sich in den beiden obengenannten Fällen junger brasilianischer Akademiker in deren politischen Stellungnahmen erstens der Einfluß anderer

protestantischer Gruppen, zweitens die der Studentenbewegung feststellen. Da sich die Mennoniten meistens in die Mittelschichten integrieren, begegnet der mennonitische Antikommunismus hier dem von den Regierungen und den USA stark geförderten Antikommunismus dieser Schichten. So wird Antikommunismus (und damit Ablehnung jeglicher revolutionärer Bewegungen) wohl noch lange ein Merkmal der politischen Haltung der Mennoniten bleiben. Die Neigung zum Absolutismus verbindet sich mit dem in den Mittelschichten beheimateten Ruf nach „Ruhe und Ordnung“, der auch in mennonitischen Kreisen sehr stark zu hören ist. Die Lehre von der Absonderung und politischen Enthaltensamkeit läßt die Mennoniten auch bei stärkerer Integration eher in die „silent majority“ eintreten, als sie zur politischen Aktivität zu führen.

Noch ein weiterer Faktor ist zu beachten. Bei ihrer Integration sind die Mennoniten wirtschaftlich erfolgreich. Ihr Lebensstandard liegt über dem Durchschnitt. Es gibt in Südamerika eine Anzahl gutsituierter Unternehmer; viele sind gutverdienende Angestellte. Auch die meisten Bauern kommen wirtschaftlich voran. So kann man die Mennoniten als soziale Aufsteiger innerhalb ihrer Gesellschaften bezeichnen. Soziale Aufsteiger jedoch neigen dazu, ihren Erfolg sich selbst zuzuschreiben und das System zu verteidigen, in dem ihnen der Aufstieg gelingt.

VII. *Die missionarischen Mennonitengemeinden in Südamerika*

Es wäre unzureichend, die Untersuchung der Mennoniten Südamerikas nur auf die Einwanderer zu beschränken. Seit mehr als 50 Jahren sind die Mennoniten in Südamerika missionarisch tätig.⁶¹ Die Mennoniten haben unter den Indianern im Chaco eine große Missionsaufgabe übernommen. Von den etwa 13 000 getauften Mennoniten in Südamerika sind etwa 6000 Glieder der Missionsgemeinden. Die eingewanderten Mennoniten verstehen ihre Missionsarbeit als einen Beitrag zur Veränderung ihrer Umwelt. Ein kurzer Blick auf diese Gruppe soll unser Bild vervollständigen.

Das Verhältnis zur Umwelt dieser Mennoniten ist natürlich ganz anders als das der Einwanderer. Sie waren und bleiben ja Glieder der nationalen Gesellschaften und Bürger ihrer Länder (mit Ausnahme der Indianer, die nicht die vollen bürgerlichen Rechte genießen; von den 6000 sind mehr als die Hälfte Indianer). Im Gegensatz zur mennonitischen „Einwandererkirche“ sind sie eine „Bekehrungskirche“. Während die eingewanderten Mennoniten als Fremdlinge in die lateinamerikanische Welt kamen und in eine kultur-

bedingte Absonderung eintraten, fühlen sich die Mennoniten der Missionsgemeinden durch die Bekehrung als „Herausgerufene“, als „Berufene“ zu einer besonderen Aufgabe; eine Absonderung wird, soweit sie stattfindet, nicht kulturell, sondern religiös motiviert; ihre Integration in die nationale Gesellschaft auf wirtschaftlichem, sozialem und kulturellem Gebiet wird durch die Bekehrung nicht gelöst, obwohl sich Schwierigkeiten ergeben können.

Obwohl es über die mennonitischen Missionsgemeinden (abgesehen von den indianischen) noch keine genaueren Untersuchungen gibt, läßt sich feststellen, daß die Mennoniten mit ihrer Arbeit vor allem in die mittleren und kleinen Städte Eingang gefunden haben und besonders die untere Mittelschicht ansprechen. Die Erfahrung der Bekehrung und der christlichen Gemeinschaft drängt diese Mennoniten zur missionarischen Tätigkeit, zur Weitergabe dieser Erfahrung; doch scheint den mennonitischen Missionsgemeinden, im Unterschied zu anderen Bekehrungskirchen, ein besonderes Interesse für die soziale Problematik eigen zu sein. Ein brasilianischer Missionar berichtete dem Verfasser, daß die Gemeinden bei sozialen und karitativen Unternehmungen viele Initiativen zeigen.

Mehr noch als bei den eingewanderten Mennoniten ist bei ihnen die Bekehrungslehre von Bedeutung: „Bekehre das Individuum, und du wirst die Gesellschaft verändern“; von diesem Grundsatz wird ihr politisches Verhalten stark bestimmt. Doch speist es sich, anders als bei den Einwanderern, viel stärker aus nichtmennonitischen Quellen und ist wohl auch viel differenzierter. Doch mag auch bei ihnen der Mangel an politischer Weitsicht und die Unfähigkeit, strukturelle Probleme zu erfassen (ein Merkmal aller lateinamerikanischen Protestanten), ebenso wie bei den Einwanderern vorhanden sein. Und da ihre Missionare aus den USA kamen, ist ihnen auch der Antikommunismus, der ihrem Milieu entspricht, eingepflanzt worden.

Da die Kontakte zwischen den eingewanderten und den missionarischen Gemeinden zunehmen, sind gewiß schon gegenseitige Einflüsse zu verzeichnen. So mag sich im Endeffekt ihr politisches Verhalten heute nicht mehr allzu sehr von dem der am meisten integrierten Teile der eingewanderten Mennoniten und ihrer Nachkommen unterscheiden.

VIII. *Schlußfolgerung*

Auf dem Wege in die lateinamerikanischen Gesellschaften verlieren die Mennoniten mehr und mehr die Merkmale einer ethnischen Gruppe und werden

wieder zu einer religiösen Gemeinschaft. Das mennonitische Reich zerbricht, und seine Ideologie verliert ihre Funktion. Auf diesem Wege wird Überkommenes fallengelassen und Neues aufgenommen. Zu dem Neuen, das aufgenommen werden muß, gehört die politische Stellungnahme. Die mennonitische Ideologie bot keine in der neuen Situation brauchbaren politischen Verhaltensweisen an; da sie politisches Engagement in der säkularen Welt ablehnte, sind Individuen und Gruppen auf andere Quellen angewiesen, wenn eine politische Stellungnahme von ihnen verlangt wird. Doch ist der Einfluß der Vergangenheit nicht zu unterschätzen.

Die beiden Faktoren, die das politische Bewußtsein der Mennoniten Südamerikas heute bestimmen, sind die *Geschichte* und der *Integrationsprozeß in die nationalen Gesellschaften*. Das gilt mit Einschränkung auch für die missionarischen Gemeinden. Der Mennonit trifft politische Entscheidungen also auf dem Hintergrund seiner Geschichte und als Reaktion auf sein neues Milieu, den Sektor der Gesellschaft, in den er integriert wird. Ein einheitliches politisches Bewußtsein bei den Mennoniten Südamerikas wird darum unter den herrschenden Verhältnissen nicht mehr zu erreichen sein.

Trotzdem bleibt die Frage nach den Möglichkeiten politischer Bewußtseinsbildung. Zwei mögliche Ansatzpunkte für eine solche Einwirkung lassen sich feststellen:

1. Die religiöse Gemeinde wird, wenn auch geschwächt und vieler Funktionen beraubt, den Zusammenbruch des „mennonitischen Reiches“ überdauern. In den Stadtgemeinden ist dieser Prozeß schon beendet. Der Funktionsverlust hat ein Vakuum entstehen lassen, das nach Auffüllung verlangt. Die religiöse Gemeinde ist und wird bereit sein, neue Funktionen zu übernehmen, die auch politische Bewußtseinsbildung einschließen können.
2. Der Weg in die lateinamerikanische Gesellschaft, der Integrationsprozeß, dessen Krisen und Konflikte oben angedeutet wurden, bringt Veränderung und Unsicherheit mit sich. Die Gemeinden und Individuen beginnen zu suchen und zu fragen. Die Antworten der religiösen Elite der ersten Generation genügen nicht mehr, auch wenn sie es sind, die in der gegenwärtigen Situation ertönen. Die auf dem Wege sind, suchen nach neuen Antworten, auch im politischen Bereich. Sie suchen nach einer neuen, politischen Weltanschauung und nach einem neuen Menschenbild. Sie werden für Hilfe dankbar sein, wenn sie im Dialog gegeben wird.

1 Vgl. dazu Francis, E. K., *Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen Denkens*, Bern, 21965, S. 95 ff. und 100 ff.

- 2 So macht z. B. Hack, H., *Die Kolonisation der Mennoniten im paraguayischen Chaco*. Amsterdam: o. J., zum Thema seiner Arbeit, „die Faktoren zu untersuchen, die das Sichbehaupten der Siedlungen im paraguayischen Chaco bestimmt haben ...“ (S. 7) — In vielen Äußerungen südamerikanischer Mennoniten kommt dieses Selbsterhaltungsstreben zum Ausdruck. So z. B. in H. Wall, „Drei Jahre Uruguay“, in: *Mennonitische Geschichtsblätter*, März 1952, S. 25: „Die Beherrschung der Landessprache ist für unsere Kinder von größter Bedeutung ... Ebenso wichtig ist aber auch die Erhaltung der deutschen Sprache. Denn man macht hier immer wieder die Erfahrung, daß Kinder, die die Muttersprache nicht mehr beherrschen, sehr bald im hiesigen Volkstum untertauchen und somit dem Deutschtum und was für uns noch wichtiger ist, dem Mennonitentum verlorengehen.“
- 3 Shank, J. W., „Mennonitism in a Latin American Background“, in: *Mennonite Quarterly Review* (MQR), Vol. II, 2, 1928, hält die Niederlassung mennonitischer Einwanderer in Lateinamerika wegen der Inkompatibilität der kulturellen und religiösen Werte für unmöglich; er befürchtet kulturelles und moralisches Absinken, sieht aber im missionarischen Eindringen in Lateinamerika eine Chance. S. 195 ff.
- 4 So z. B. Bruno Epp, „Brasilien-Mennoniten im Fortschritt“, in: *Mennonitisches Jahrbuch* 1971, S. 67 ff. G. U. Kliever, „Die Mennoniten Südamerikas“, in: *Mennonitisches Jahrbuch für Südamerika* (1968—1969), S. 7 ff.
- 5 Minnich, H. R., *The Mennonite Immigrant Communities in Paraná, Brazil*. Cuernavaca, Mexico: 1970. Er stellt in den „principal findings“ (S. 12/4) u. a. fest: „The acculturation of the Mennonites in Brazil is well advanced ... Most members of the second generation appear to be comfortably bicultural ...“
- 6 Reimer, G. E., „Kleine Zwischenbilanz nach zwei Jahrzehnten“, in: *Mennonitisches Jahrbuch* 1971, S. 73.
- 7 Aus dem Vorwort von Prof. Bento Munhoz da Rocha zu Balhana, Altiva Pilatti, Campos Gerais. *Estruturas Agrárias*. Curitiba: 1968. S. III (Übersetzung des Verf.).
- 8 So B. H. Unruh in seinem Aufruf vom 8. November 1929: „Eine Katastrophe über Deutsche im Ausland ist hereingebrochen!“ Zitiert in: *Jubiläumsschrift zum 25-jährigen Bestehen der Kolonie Fernheim*. Winnipeg 1956, S. 13.
- 9 Bibel und Pflug (Unser Blatt), 16. 7. 1967.
- 10 Francis, E. K., *In Search of Utopia: The Mennonites in Manitoba*. Glencoe, 1955. Hier war es vor allem der Druck der kapitalistischen Umwelt, der zum Zusammenbruch des mennonitischen Dorfsystems mit seiner Wirtschaftsweise führte, auf das sich das gesamte System stützte. Hinzu kamen Integrationsbestrebungen auf schulischem Gebiet von seiten der Regierung, die schließlich den Anlaß zur Abwanderung abgaben. Die kanadischen Mennoniten, die nach Paraguay kamen, waren also eher Flüchtlinge vor dem Kapitalismus. Hack, a. a. O., sieht als Auswanderungsgrund für diese Gruppe einen „religiös-politischen Konflikt“, S. 58.
- 11 So gibt M. W. Friesen (Bibel und Pflug, 1. 6. 1957) als Grund für die Abwanderung aus Kanada an, „daß die Schulen (durch Einfluß der Regierung) religionslos gestaltet werden sollten“. Für die Auflösung von Witmarsum am Kraul

- und die Gründung von Witmarsum in Paraná, Brasilien, war ausschlaggebend, „daß ein mennonitisches Gemeinschaftsleben an diesem Ort nicht mehr möglich schien“, da durch Zuwanderung von Nichtmennoniten äußeren Einflüssen nicht mehr ausgewichen werden konnte. (F. Kliewer in: Bibel und Pflug, 1. 12. 1955).
- 12 Folgende Ausführungen stützen sich auf Francis, a. a. O., S. 20—26, und Krahn, Cornelius: „Mennonite Community Life in Russia“, in: MQR, XVI, 3, 1942.
- 13 Francis, a. a. O., S. 25.
- 14 Krahn, Cornelius, „Some social attitudes of the Mennonites of Russia“, in: MQR, IX, 4, 1935: „The nature and essence of the two cultures Mennonite and Russian differed to such an extent, that for an indefinite time in the future an assimilation or complete adaptation to each other was impossible.“ S. 174.
- 15 Vgl. Hack, a. a. O., S. 8.
- 16 Neff, Christian, Mennonitische Welt-Hilfs-Konferenz vom 31. August bis 3. September 1930 in Danzig. Karlsruhe o. J., S. 122.
- 17 Siehe Christlicher Gemeindekalender für das Jahr 1927, hrsg. von der Konferenz der Süddeutschen Mennoniten, S. 85 ff.
- 18 Siehe ebd. S. 231 f. für Mexiko; Fretz, J. W., Pilgrims in Paraguay. Scottsdale 1953, S. 231 ff. für Paraguay.
- 19 „The Waisenamt regulations were not only social rules but were grounded in Bible passages and hence had religious sanctions.“ Mennonite Encyclopedia, IV, Stichwort „Waisenamt“.
- 20 Aus: Mennoblatt, Nr. 7, Juli 1931.
- 21 Statuten in: Christlicher Gemeindekalender für 1933, S. 104 ff. Über das Scheitern der Vereinigung: Klassen, P., „Brief an den Mennonitischen Weltkongreß in Holland“, in: Neff, Ch.: Der Allgemeine Kongreß der Mennoniten 1936, S. 88.
- 22 Diese Kombination von Glaube und Volkstum ist für die ersten 25 Jahre mennonitischer Siedlungsgeschichte charakteristisch. Auf dem Menn. Weltkongreß in Holland wird berichtet: „Einige Tausend Mennoniten ... sind im Begriff, sich unter den denkbar schwierigsten Verhältnissen mitten im Urwald von Paraguay eine neue Heimat zu schaffen, wo sie ihres Glaubens und Volkstums leben können“ (Bericht von F. Kliewer). „... wir sehnten uns nach einer neuen Heimat, wo wir unseres Glaubens und unserer mennonitischen Eigenart leben könnten.“ (Brief an die Weltkonferenz in Holland; aus Neff, Ch., a. a. O., S. 75 und 79).
- 23 MQR, XI, 2, 1937, S. 129.
- 24 Schartner, G., „Neuland im paraguayischen Busch“, in: Mennonitische Welt, 5. Jg., 2, 1952: „Manche in Rußland erprobte Einrichtung wurde hier wieder eingeführt ...“
- 25 Reimer, G. E., „Die Mennoniten in Uruguay“ in: Mennonitische Geschichtsblätter, Nr. 6, 1954, S. 55.
- 26 Minnich, a. a. O., S. 6/3 bis 6/24 und 8/23 bis 8/31.
- 27 Das äußert sich, außer in dem Bemühen, die traditionellen Gemeinschafts-

formen zu pflegen, auch in dem Bestreben, sich auf Ländereien anzusiedeln, die der südrussischen Steppe ähnlich sind, und Weizenanbau zu betreiben, was in Ostparaguay und Brasilien mit Erfolg getan wird. Fretz, a. a. O., S. 179; Bibel und Pflug, 16. 6. 1967: Fast, A., „Vom Tschumaken zum Weizenanbau“.

28 So F. Kliewer, „Wandlungen im preußisch-rußländischen Mennonitentum“ in: Mennonitische Welt, 5. Jg., 1, 1952, S. 3 f.

29 Kliewer, F., in: Bibel und Pflug, 15. 7. 1955.

30 Grabendorff, Wolf, Lateinamerika — wohin? Informationen und Analysen. München 1970, S. 96.

31 Dies geht aus dem Wortlaut der Privilegien hervor (Siehe Fretz, a. a. O., S. 229). Auch gelten die Privilegien in Paraguay nicht für solche Mennoniten, die durch die Missionsarbeit zum mennonitischen Glauben kommen. In der Missionsarbeit wird darum die Lehre von der Wehrlosigkeit nicht in der Form vertreten wie in den Kolonien.

32 Siehe dazu Minnich, a. a. O., S. 8/32 f.

33 Beispiele für die „Furcht vor der Stadt“: P. Klassen, „Brief der Mennoniten Brasiliens an den Mennonitischen Weltkongreß in Holland“ in: Neff, a. a. O., S. 90: „Besorgt sind wir auch um die Gruppe, die sich bei der Stadt Curitiba niedergelassen hat. Weniger um ihr wirtschaftliches Fortkommen... Wir fürchten vielmehr, daß dort Güter gefährdet sind, die uns als Christen und Mennoniten anvertraut wurden.“ F. Kliewer, „Die Mennoniten in Brasilien“, in: Mennonitischer Gemeindekalender 1954, S. 87: „Hinzu kommen noch die Gefahren, die die Gemeinschaft von innen heraus bedrohen, weil ein großer Teil der Jugend bei Curitiba stark unter den zersetzenden Einfluß der Großstadt geraten ist...“ G. E. Reimer, „Die Mennoniten in Uruguay“, in: Mennonitische Geschichtsblätter, Nr. 6, 1954, S. 60: „... gerade Montevideo als Großstadt ist geeignet, nicht nur sprach- und kulturwandelnd zu wirken, sondern durch seinen großstädtisch-zersetzenden Einfluß auch die Gemeinden in ihrer Existenz zu bedrohen.“

Die kanadischen Mennoniten, die die Kolonie Menno im Chaco gründeten, verzichteten darauf, ihrer Kolonie ein Zentrum zu geben, das sich zur „Stadt“ entwickeln könnte. Diese Furcht ist nicht unbegründet. Hack stellt fest: „Auswanderung aus dem Chaco bedeutet denn auch immer, daß man einen Teil der überlieferten Auffassungen preisgeben muß.“ Das gilt für alle geschlossenen mennonitischen Siedlungen, und vor allem bei Auswanderung in die Stadt.

34 Siehe dazu F. Kliewer, Die deutsche Volksgruppe in Paraguay, Hamburg 1941, S. 92.

Mehrfach sind ganze Gruppen aus den geschlossenen Siedlungen weggewandert und haben sich an anderen Orten niedergelassen, wo sie dann auf zivile gruppenkontrollierende Gemeinschaftseinrichtungen zu verzichten versuchten. So z. B. die Abwanderer aus den Kolonien Menno und Fernheim, die nach Bolivien gingen. Die Abwanderer aus Witmarsum am Kraul nach Curitiba und Colonia Nova (siehe Fretz, a. a. O., S. 177).

35 So berichtet z. B. A. Fast (Bibel und Pflug [Unser Blatt], 16. 7. 1967), wie die Mennoniten der Kolonie Friesland in Ostparaguay das Transportwesen in ihrem Gebiet übernahmen, indem sie mit Pferdewagen, die schneller als die in diesem Gebiet gebräuchlichen Ochsenkarren waren, Frachtfahrten aus dem Inneren zum Hafen durchführten. Infolge dieser Tätigkeit, die viele Kontakte mit dem „Milieu“ bedingte, ist unter den Friesländern die Kenntnis des Spanischen und sogar der einheimischen Indianersprache Guarani stärker verbreitet als in anderen mennonitischen Kolonien.

36 Vgl. Minnich, a. a. O., S. 12/4 ff.

37 Hack, a. a. O., S. 218.

38 F. Kliewer, in: Mennonitische Welt.

39 Die Mennoniten Brasiliens führen die Verschärfung ihrer inneren Spaltungen auf diesen Einfluß zurück. So H. H. Löwen: „Solange die Gemeinden hier in Brasilien als eine Notgemeinde schwer um ihre Existenz kämpfen mußten, schien sich eine Entwicklung in der Erkenntnis biblischer Wahrheiten über die Einheit der Gemeinde Christi anzubahnen. Diese wurde aber durch importierte Ansichten (gemeint sind nordamerikanische; Verf.) verdunkelt.“ Bibel und Pflug, 16. 1. 1961.

40 F. Kliewer, in: Menn. Welt.

41 Siehe Bericht über die Konferenz der südamerikanischen Mennonitengemeinden in Bibel und Pflug, 16. 2. 1958: „Zweierlei erbitten wir: Daß uns eine neue Sicht für die Gemeinde gegeben werden möchte, daß unser Blick für all das Schöne in der Welt Gottes geweitet würde. Und als Zweites: Daß wir auf Grund der neuen Sicht uns auch neu orientieren lernen.“ In diesem Zitat sind die Suche nach Neuorientierung und die Öffnung nach außen zu erkennen.

42 Einige Titel: Dyck, Franz, „Die Stellung der Gemeinde zur Welt“ (B. u. P. 16. 3. 58); Reimer, G. E., „Tote Tradition“ (Bibel und Pflug, 1. 3. 60); Linnert, R., „Heimatkundliches über den Chaco“ (B. u. P., 1. 1. 62); Janzen, H. W., „Unser Verhältnis zu den Christen anderer Konfessionen“ (B. u. P., 1. 8. 62); Pauls, P., „Was sind wir unserer Umgebung schuldig?“ (B. u. P., 1. 2. 63).

43 Mennoblatt, 15. 3. 57.

44 H. Neufeld, „Sind Mennoniten erwünscht?“ Mennoblatt, 16. 6. 58.

45 Minnich, a. a. O., S. 10/16: „In Brazil since 1935 internal conflict has been directly involved in the major changes in their traditional social organization.“ Minnich gibt im Folgenden eine ausführlichere Beschreibung der Konflikte.

46 Minnich, a. a. O., S. 12/5.

47 Minnich, a. a. O., S. 9/34 f. In Bibel und Pflug, 16. 3. 71, stellt Bruno Epp fest, daß die Zahl der Taufen unter den südamerikanischen Mennoniten in den vergangenen drei Jahren rapide abgenommen habe. Abgesehen von der Kolonie Menno wurden in allen anderen Gemeinden zusammen nur 18 Jugendliche getauft.

48 Minnich, a. a. O., S. 9/60 stellt für Brasilien fest: „... there is a change in the concept of ‚Mennonite‘ among the younger generation.“ Während die ältere

Generation „Mennonit“ mehr als kulturellen Begriff auffaßt, setzen die Jüngeren den „Glauben“ an erste Stelle.

49 Peachy, Paul, „Identity Crisis among American Mennonites“, in: MQR, 1968, untersucht die Identitätskrise unter den nordamerikanischen Mennoniten. Wenn sich auch seine Beobachtungen nicht ohne weiteres auf Südamerika übertragen lassen, so ist doch hier grundsätzlich der gleiche Prozeß im Gange wie in Nordamerika.

50 In Paraná, Brasilien, sind noch 47 % der Haushaltsvorstände Bauern, 10,8 % Handwerker, 4,8 % Arbeiter, 11,1 % Unternehmer, 12,2 % Angestellte usw. Siehe Minnich, a. a. O., S. 7/15.

51 Das gilt auch für Südamerika. Wohl allen führenden Personen in der Verwaltung der mennonitischen Siedlungen wird bei gegebenen Anlässen diktatorisches Verhalten vorgeworfen. Siehe dazu Peter Klassen jr., „Die Not unserer Selbstverwaltung“, in: Bibel und Pflug: 16. 3. 58.

52 Warkentin, J., „Die Behandlung religiöser Minderheiten bei der Bildung des Deutschen Reiches, dargestellt an den Auseinandersetzungen um die Wehrpflicht der Mennoniten in Ost- und Westpreußen. (Unveröffentlichte Arbeit) S. 43.

53 Siehe A. Pauls, in Bibel u. Pflug, 16. 10. 67.

Minnich, a. a. O., S. 8/33 berichtet, daß ein Mennonit, der eine politische Stellung erstrebte, bei der Wahl nicht die Unterstützung seiner Glaubensbrüder fand: „... it appears, that many Mennonites felt, that one of them should not seek political office.“

54 Neufeld, P. K., „Wohin geht die Marschroute?“ in: Mennoblatt, 16. 2. 1971.

55 Mennoblatt, 16. 1. 1971.

56 So heißt es z. B. in einer Grußadresse der Mennonitensiedlungen im Chaco anlässlich der nationalsozialistischen Machtübernahme in Deutschland: „Mit besonderer Anteilnahme hören wir auch davon, daß es die jetzige Reichsregierung mit den christlichen Grundsätzen im gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben ernst nimmt ... Hat doch gerade unser kleines Mennonitenvölkchen in Rußland die Folgen der wahnwitzigen kommunistischen Idee, durch welchen die christlichen Grundsätze ... im Volksleben ausgeschaltet wurden, an seinem eigenen Leibe erfahren. Deshalb konnten wir es auch gar nicht verstehen, daß die früheren Reichsregierungen mit dem verderbenbringenden Kommunismus nicht aufräumten, sondern jahrelang seinen zersetzenden Einfluß auf das deutsche Volk ausüben ließen. Wir danken dem Allmächtigen, daß er unserem Mutterlande noch zur rechten Zeit die Männer gesandt hat, die dem Kommunismus mit starker Hand entgegentraten und ihn in kurzer Zeit niederrangen. Wir würdigen diese Großtat der deutschen Regierung besonders ...“ (Mennoblatt, Juli 1933).

Als 1964 das brasilianische Militär die Regierung stürzte und sie selbst übernahm, hielten die brasilianischen Mennoniten Dankgottesdienste ab, da sie dieses Ereignis als Errettung vor kommunistischer Gefahr verstanden, wie es auch offiziell dargestellt wurde.

57 P. K. Neufeld, in: *Mennoblatt*, 16. 1. 1971.

58 Vgl. *Bibel und Pflug*, 16. 9. 70.

59 Hack, a. a. O., S. 209.

60 *Bibel und Pflug* (Unser Blatt), 16. 10. 1967. Hinzuweisen wäre auch noch auf neuere Beiträge zur politischen Diskussion in der genannten Zeitschrift, die auch Berichte über die sozialpolitische Lage einschließt, nicht ohne bei den Lesern ablehnende Reaktionen hervorzurufen (*Bibel und Pflug*, 1. 4. 71).

61 Weitere Informationen über die mennonitischen Missionsgemeinden in Südamerika finden sich in: Dyck, Anni (Hrsg.), *Mennoniten in aller Welt*. Basel: 1967, S. 69—90. Über Argentinien: Vilela, E. S., „Die mennonitischen Gemeinden in Argentinien“, in: *Bibel und Pflug* (Unser Blatt), 1. 7. 67.

Frank H. Epp

LEHREN AUS DER MENNONITISCHEN GESCHICHTE FÜR DIE WELTKONFERENZ IN CURITIBA

„Das einzige, was sich aus der Geschichte lernen läßt“, meinte jemand, „ist dies, daß wir nichts aus ihr lernen.“ Das ist wahrscheinlich eine Übertreibung, aber es ist wohl nicht zuviel, wenn man fordert, daß wir noch wesentlich besser auf das merken, was uns die Geschichte lehrt, wenn wir geschichtliche Fehler vermeiden wollen.

„Die sich weigern, etwas aus der Geschichte zu lernen“, meinte George Santayana, „müssen sie wohl oder übel wiederholen.“ Heute können wir sehr deutlich sehen, wie die Amerikaner die Fehler der Franzosen in Vietnam einfach deswegen noch einmal begehen, weil sie sich bis heute weigern, die geschichtliche Lektion zu akzeptieren, daß das Zeitalter erfolgreicher imperialistischer Interventionen zu Ende ist.

Wenn wir in unsere eigene Geschichte sehen, so gibt es in ihr vieles zu lernen, wesentliches und unwesentliches, und jeder von uns hat zweifellos seine Lieblingsgesichtspunkte. Was mich dabei im Blick auf die für 1972 geplante Mennonitische Weltkonferenz am meisten interessiert, hat mit der Revolution und mit der Trennung von Staat und Kirche zu tun. Beide Komplexe sind sowohl für die Gegenwart wie für das Jahrhundert unserer Entstehung von Bedeutung.

Das beginnende 16. Jahrhundert brachte die Notwendigkeit für eine tiefgreifende Erneuerung der europäischen Gesellschaftsordnung mit sich. Das Zeitalter der protestantischen Reformation war genau wie unsere heutige Zeit eine Periode des Protestes und der revolutionären Umwälzungen. Nicht nur erhob sich der Ruf nach einem neuen Leben und einem erneuerten Glauben innerhalb der Kirche, nach neuer Autorität und erneuerter Theologie, nach einer gewandelten Ausübung der Religion; darüber hinaus bestand das Verlangen nach einer grundsätzlichen Reform der ganzen Gesellschaft, wenn es sich auch kaum deutlich artikulierte. Der Bauernkrieg ist für diese Zeit ebenso symptomatisch wie die Revolte der Priester und der Fürsten.

Durch unsere Vorväter sind wir Teilhaber an dieser Revolution im 16. Jahrhundert. Sie erkannten die Notwendigkeit für Veränderungen, und sie wurden zu Führern bei diesen Veränderungen.

Ihre Führerschaft bestand nicht darin, daß sie sich einfach diesen Strömungen anschlossen. Im Gegenteil, sie wurden zu Reformatoren mitten unter den Reformatoren, zu Revolutionären unter den Revolutionären, weil sie sich für bessere Leitbilder einsetzten und einen über alles Revolutionäre hinausgehenden gewaltlosen Lebensweg annahmen. Wonach sie strebten, haben wir als die „täuferische Vision“ bezeichnet.

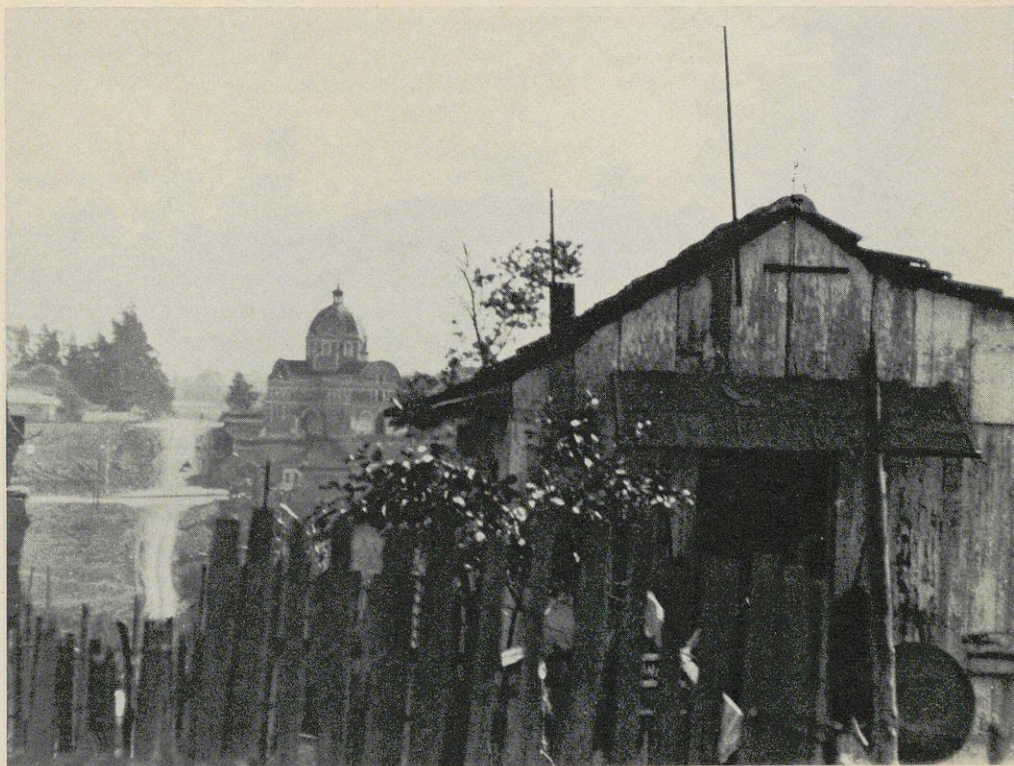
Wir leben im 20. Jahrhundert, das sich in manchem gar nicht so sehr vom 16. unterscheidet. Auch heute ist unsere Welt gekennzeichnet durch wissenschaftlichen Fortschritt, neue Massenkommunikationsmittel, wirtschaftliche Ungleichgewichtigkeiten, soziale Ungleichheiten, durch Mißbrauch von Macht und Aufstände von Unterdrückten. Wie das 16., schickt sich auch das 20. Jahrhundert an, eine neue Weltordnung hervorzubringen, und die Frage, die sich den Mennoniten stellt, ist die, ob sie den Weg weisen oder den Notwendigkeiten hinterherhinken wollen.

Natürlich ist es wahr, daß wir mit vielen sogenannten Revolutionären wenig gemein haben. Auch Menno Simons unterstützte nicht die gewalttätigen Bauern und die Ereignisse von Münster, aber gerade deswegen eiferte er um so mehr für das Reich Gottes. Ebenso heute: mit Marxisten nicht übereinzustimmen, ist noch lange keine Entschuldigung dafür, auf der falschen Seite des unaufhaltsamen Wandels zu stehen, weder in Rußland noch in Nord- oder Lateinamerika.

Eng verknüpft mit dem Gesagten ist die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft, und so können wir als zweites nicht umhin, die sogenannte Lehre von der Trennung von Staat und Kirche ebenfalls als Lektion der Geschichte zu bedenken. Im Blick auf die Weltkonferenz 1972 muß diese Überlegung gefaßt werden als die Frage nach der Trennung von Glaube und Politik, was konkret heißt: mennonitischem Glauben und heutiger brasilianischer Politik.

Die Anschauung von der Notwendigkeit der Trennung beider Bereiche ist in den letzten Jahren Allgemeingut geworden, nicht nur unter den Mennoniten, sondern unter den Christen ganz allgemein, besonders in Nordamerika. Das ermöglichte eine bequeme Flucht vor christlicher Verantwortung, besonders wenn man an so schwierige Dinge wie den Vietnamkrieg denkt.

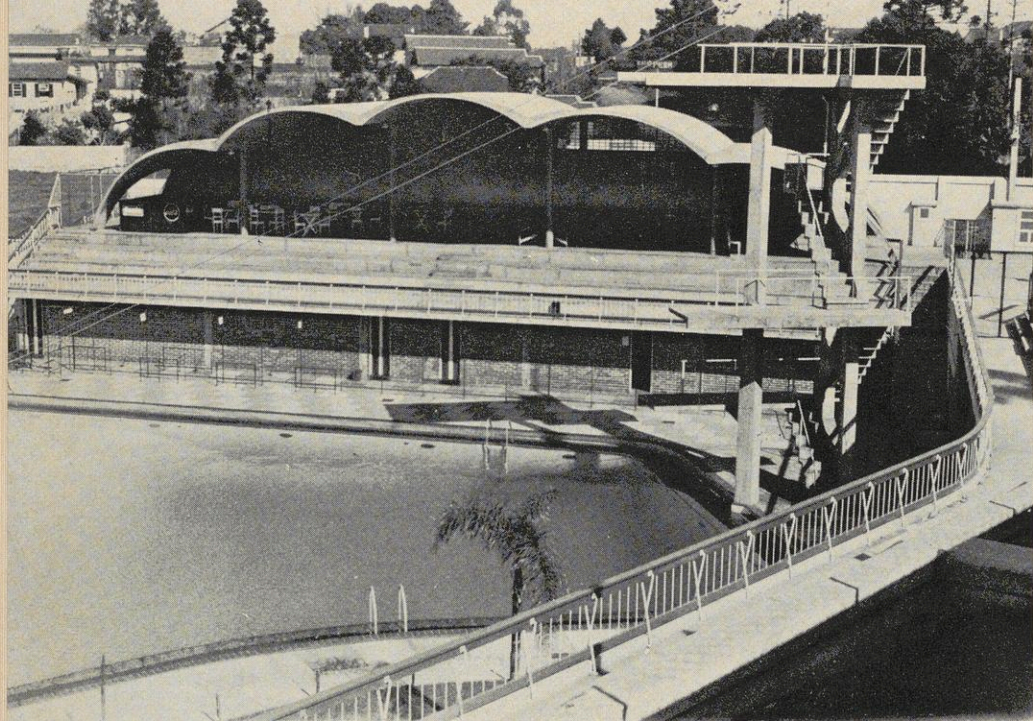
Die Problematik der Trennung beginnt für uns, wenn man annimmt, daß Staat und Kirche grundsätzlich gar nichts miteinander zu tun haben. Denn das ist falsch. Beide haben ihre Berührungspunkte vor Gott und im Menschen. Es gibt für Kirche und Welt nur einen Herrn, nicht zwei. Es gibt nur einen Willen Gottes für die Menschen, nicht zwei verschiedene. Es gibt



5 Blick auf Curitiba

6 Am Rande von Curitiba

Fotos: Rich. Hertzler



7 Curitiba

8 Favela am Stadtrand



9 Mennonitengemeinde Vila Guaria in Curitiba

10 Im Chaco (Paraguay)



- 11 Indianerbehausungen im Chaco
- 12 Sesshaftgewordene Indianer

nur ein Reich Gottes, nicht zwei. Es ist ein und derselbe Mensch, nicht zwei verschiedene, der staatliche Steuer und kirchliche Abgaben zahlt, und das in ein und derselben Währung, aus einem Geldbeutel.

Das Wesen der Trennung besteht in der geistlichen Frage nach dem wahren Herrn. Für die ersten Christen ebenso wie für die Täufer war Christus der Herr. Im Gefüge ihrer Zeit bedeutete die Trennung, Gott über und nicht unter den Staat zu setzen, den Staat Gott unterzuordnen, anstatt ihn über Gott hinaus zu verselbständigen.

Die Überzeugungen der Täufer erwuchsen auf der einen Seite aus ihrer Lektüre des Neuen Testaments und ihrer Bereitschaft, den König der Könige und Herrn aller Herren ernst zu nehmen, und auf der anderen Seite aus ihrer Beobachtung der damaligen Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Für diese gab es zwei grundsätzliche Möglichkeiten, und beide waren für sie unannehmbar.

In erster Linie lehnten sie die katholische Integration von Staat und Kirche ab, bei der die Kirche selbst zu einem Staat gemacht wird, der imperiale Macht ausübt, große Ländereien besitzt, große Armeen braucht und alle Züge trägt, die man gewöhnlich mit politischer Herrschaft verbindet.

Als zweites gab es die lutherische und reformierte Variante, bei der man zwar das katholische Weltreich ablehnte, selbst aber andererseits es erlaubte oder oft sogar forderte, daß die Fürsten offiziell oder heimlich mit ihrer politischen, militärischen und wirtschaftlichen Macht der Kirche zu Hilfe kamen, um die christliche Sache zu verteidigen und zu stützen oder gar auszubreiten.

Die Täufer verwarfen beide Möglichkeiten und beide aus den gleichen zwei Gründen: Zum ersten konnten sie es nicht akzeptieren, die Kirche Christi in ihrer Stärke abhängig zu sehen von weltlicher Macht. Das Evangelium braucht das Schwert nicht zu seiner Verteidigung oder Proklamation, und wo das so war, war es nicht mehr das reine, sondern ein entartetes Evangelium.

Zweitens konnten sie die Forderungen nicht annehmen, die die weltliche Macht ihrerseits an die Kirche stellte. Diese Forderungen oder Erwartungen, so meinten sie, usurpieren die Autorität, die alleine Gott zukommt. Wo immer das vorkam — und nach der Meinung der Täufer geschah das fortwährend überall — mußten Staat und Kirche getrennt werden.

Diese Trennung bedeutete für sie keine Herabsetzung des Staates. Ebenso wenig war damit andererseits gemeint, daß die Kirche nicht Bitten, Empfehlungen, Ratschläge, Ermahnungen oder Verurteilungen an die Adresse des

Staates richten könnte. Ganz im Gegenteil, Menno Simons sah sich dauernd gezwungen, nicht nur seine Glaubensbrüder und die Katholiken und Protestanten, sondern auch die weltlichen Machthaber anzureden.

Seine Schriften sind voller Bezugnahmen auf „Eure Hoheiten und Exzellenzen“, und eine seiner Schriften trägt sogar den Titel „Eine eindringliche Bittschrift an alle Obrigkeiten“. Menno bat diese Machthaber und Fürsten nicht nur, ihre täuferischen Feinde weniger streng zu behandeln, sondern er ermahnte sie auch, „Gott und sein Gericht zu fürchten und ihr irdisches fleischliches Leben zu erneuern“, wobei er sie daran erinnerte, daß auch sie unter dem Gericht des „Regenten aller Regenten“ standen: „O ihr ehrenwerten Herren und Fürsten, es richtet sich gegen Ihn selbst, daß ihr in dieser Weise mit eurem Rat und Schwert und Waffen kämpft.“

Das war die „Trennung von Staat und Kirche“, die sie vertraten. Man könnte es das Bewußtsein von der Autorität Christi über das ganze Leben einerseits nennen, und ein kritisches Empfinden für den Versuch des Staates andererseits, ebenfalls Autorität über das ganze Leben der Menschen einschließlich der Kirche zu gewinnen.

Trennung der Bereiche bedeutete gerade nicht, „die Stillen im Lande“ zu sein, sondern es forderte geradezu dazu heraus, die Prophetischen im Lande zu werden! Und genau dies brachte für die frühen Täufer die Verfolgung mit sich. Meistens, wenn nicht immer kamen ihre Schwierigkeiten genau daher, daß ihre Art der „Trennung“ nicht eine schweigende Unterordnung unter ein System bedeutete, das den Anspruch erhob, göttlich zu sein, sondern vielmehr die entschiedene Forderung, daß alle menschlichen Angelegenheiten in dem Licht des „Herrn aller Herren und Königs aller Könige“ gesehen werden müssen.

Wie wir gesehen haben, hatten die Katholiken und die protestantischen Reformatoren große Schwierigkeiten mit einer derartigen Ordnung, weil sie so vollständig von weltlichen Mächten abhängig waren, sich mit ihnen identifizierten und ihre Sicherheit von ihnen her zu gewinnen suchten. Freilich stehen sie mit dieser Erfahrung nicht allein, vielmehr ist dieses Problem vielen Christen vor und nach der Zeit der Reformation bekannt.

Zwei sehr bedenkenswerte Beispiele dafür sind die Situationen in Deutschland in den dreißiger und in Amerika in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts. Noch vor einer Generation machten deutsche Christen mit bei „Deutschland, Deutschland über alles“. Und heute sind amerikanische Christen unter Einschluß der Mennoniten mehr und mehr geneigt, die Sache Gottes mit der Sache Amerikas gleichzusetzen.

Natürlich gibt es verständliche historische Erklärungen für dieses Phänomen. Nach einem generationenlangen Leben unter totalitären Regimen, wo sie verfolgt wurden, waren die Mennoniten irgendwie disponiert für eine Identifizierung mit solchen Gesellschaften oder Regimen, die für sie selbst Schutz, Freiheit und Privilegien bedeuteten. Das zaristische Rußland, Deutschland, Kanada, die Vereinigten Staaten und einige lateinamerikanische Länder waren solche Gesellschaften.

Aber unsere eigene Befreiung und unsere Privilegien nahmen uns den Blick für die Tatsache, daß genau dieselben Gesellschaften, die für uns das Paradies bedeuteten, in einem größeren oder kleineren Umfang Verfolgung, Versklavung und Zurücksetzung für andere Mitglieder dieser gleichen Gesellschaft bedeuteten — so geschehen gegenüber Indianern in Kanada, Neger in den USA, Juden in Deutschland, den Leibeigenen im zaristischen Rußland, der armen Landbevölkerung in Lateinamerika.

Unsere „Trennung“ hinderte uns niemals, an Regierungsvertreter aller Ebenen zu schreiben, mit ihnen zu verhandeln und uns mit ihnen zu solidarisieren, wenn es darum ging, unsere Privilegien auszuweiten; wohl aber hat uns diese „Trennung“ daran gehindert, prophetisch zum Staat im Namen der Rechte anderer Menschen zu sprechen. Im letzteren Falle meinten wir immer, unser Glaube würde mit politischen Dingen vermischt. Welche Konsequenzen sind aus alledem für Curitiba zu ziehen? Wir müssen erstens sehr genau überprüfen, was wir meinen, wenn wir die Trennung von Staat und Kirche propagieren. Es könnte sonst sein, daß wir die Täufer mit Worten korrekt zitieren und doch das, was sie meinten, gerade verfehlen.

Sie stellten sich der Verantwortung, wir könnten ihr auf diese Weise leicht entfliehen. Sie riefen Regierende zur Buße und zum Gehorsam, während wir ihnen allzu leicht bei ihren falschen Wegen auch noch das gute Gewissen geben. Für die Täufer war Trennung Trennung, wo sie für uns allzu oft in Wahrheit Identifizierung bedeutet. Für sie bedeutete das alles Anteilnahme, für uns aber Sich-heraus-halten.

Das Gesagte bedeutet nicht, daß wir nach Lateinamerika gehen müssen, bewaffnet mit Resolutionen an die Adresse der lateinamerikanischen Regierungen — wir sollten in jedem Fall an unsere eigene Regierung zuerst denken. Aber es bedeutet, daß unser Glaube, wenn wir gewillt sind, ihn ernst zu nehmen, sich auf alle Gebiete des Lebens bezieht. Der bewußte Versuch, für einen Teil des Lebens dem Glauben die Relevanz abzusprechen, ist in Wahrheit nichts anderes als der Versuch, die Herrschaft Christi über einen Teil unseres Lebens abzustreifen. Alle unsere christlichen Worte —

und unsere Worte sollten mehr christlich als politisch sein — werden, wenn sie wirklich aus dem Glauben kommen, tiefgreifende und unbequeme politische Konsequenzen haben, und das nicht nur für Lateinamerika. Das ist es, worum es bei der gebotenen Trennung und der tatsächlichen Revolution wirklich geht.

Gordon Rupp, *Patterns of Reformation*, Epworth Press London, 1969, XXIII und 427 S., 5 Tafeln, 53 s.

Unter dem Titel „Modelle der Reformation“ faßt G. Rupp vier Persönlichkeiten zusammen: Ökolampad, Karlstadt, Müntzer und Vadian — zwei gemäßigte Reformatoren der Schweiz und zwei radikale Reformatoren Mitteleuropas. Vorlesungen in drei Erdteilen und z. T. schon gedruckte Aufsätze sind hier zu einem Band vereinigt. Der Verfasser, Kirchenhistoriker der Universität Cambridge und führender Methodist, ist zuvor als Luther-Interpret hervorgetreten.

Der einleitende Essay über Ökolampad, den schwäbischen Reformator Basels und ‚Melancthon Zwingli‘, sowie der abschließende über Vadian, den zwinglischen Bürgermeister von St. Gallen und Schwager des Täufer-Gründers Grebel, dienen als Umrahmung. Den Kern des Buches nehmen Müntzer und Karlstadt ein. Elf der 22 Kapitel, mit 200 Seiten mehr als die Hälfte der Darstellung, sind Müntzer gewidmet (das letzte zugleich seinem taufgesinnten Schüler Hans Hut). Acht Kapitel (über 100 Seiten) gelten Karlstadt. Es handelt sich also im wesentlichen um eine umfassende Müntzer-Biographie und eine kürzere Karlstadt-Biographie. Den kontinentalen Leser stört ein wenig, was der englische, sofern er kein Fachmann ist, als angenehm empfinden wird: Durch häufige, mitunter etwas herbeigezogene Vergleiche mit Figuren der englischen Geschichte sucht R. dem englischsprachigen Publikum die mitteleuropäischen Reformatoren nahezubringen. So angebracht ein solches Verfahren didaktisch erscheint, so abträglich sind gewaltsame Parallelisierungen der historischen Präzision. Die Anschaulichkeit geht dabei auf Kosten der Genauigkeit.

Am ansprechendsten ist die Parallele zwischen Karlstadt und den Puritanern. Sie wurde bereits 1905 von H. Barge gezogen, dem das Buch sehr verpflichtet ist. R. überschreibt die Darstellung Karlstadts „The Reformer as Puritan“. Er schildert, wie „puritanisch“ dieser über Feiertagsheiligung, Bilderverbot, Kirchenmusik u. a. dachte (113, 128, 105). Karlstadt bekundete schon „den Legalismus der puritanischen Anschauung“ (148). Er nahm die „englische puritanische Frömmigkeit des 17. Jahrhunderts“ vorweg (123). R. findet es „verblüffend, in welchem Grade Karlstadt das Puritanertum antizipierte“ (152). Karlstadt war, das ist richtig, insoweit „puritanisch“, als er ethisch-religiöse Gesetzmäßigkeit predigte (Sittenstrenge, genaue Befolgung biblischer Vorschriften). Dadurch und durch seine Abendmahlslehre lebte der radikale Gegenspieler Luthers sowohl im Täufertum wie in der reformierten und puritanischen Tradition fort. Besonders die weitgehende Übereinstimmung des angelsächsischen Protestantismus mit ihm, auf die R. großes Ge-

wicht legt, macht deutlich, daß Karlstadt, wirkungsgeschichtlich gesehen, kein Gescheiterter ist.

Die historischen Begriffe Puritanertum, Pietismus und Rationalismus werden aber oft zu Unrecht auf die radikale Reformation des 16. Jahrhunderts bezogen. So behauptet R. außerdem einen „Pietismus“ der ersten Täufer (323). Dem Zeitcharakter angemessener wäre es, Karlstadt als ‚Vorporitaner‘ zu charakterisieren und bei den frühen Täufern vorpietistische, rationale (keineswegs rationalistische) sowie (im Ethizismus) gleichfalls vorporitanische Züge herauszuarbeiten.

Außer dem ersten Puritaner präsentiert R. überraschend sogar den „ersten Methodist“. Daß er damit keinen anderen als Müntzer meint, dessen Soteriologie der von Charles Wesley, einem der Begründer des Methodismus, gleiche, sei einem Methodisten verziehen (270, 289). Abwegig ist es auch, Müntzer zum deutschen Cranmer zu stempeln. Der englische gemäßigte und der deutsche radikale Reformator starben zwar beide als Märtyrer der Reformation, waren aber grundverschieden. Zwischen ihnen eine nähere geistige Verwandtschaft zu konstruieren, nur weil ihre Liturgie sich ähnelt, ist ein Mißgriff. R. geht hier derart in die Irre, daß er rein formal Cranmer als den „radikaleren“ und Müntzer als den „konservativeren“ hinstellt (307).

Beachtung verdient dagegen R.s Vermutung, daß Cranmer sich Müntzers deutsche Messe zum Vorbild nahm. Der anglikanische Reformator weilte 1532/33 in Nürnberg. Von Osiander, mit dessen Nichte er vermählt war, beeinflusst, mag er durch den eigenwilligen, oppositionellen Lutheraner und Apokalyptiker, der ein Müntzer-Kenner war und mit dem er rege korrespondierte, auf Müntzers Liturgie aufmerksam gemacht worden sein.

Auch sonst enthält der Müntzer-Teil wichtige Einsichten. R. nimmt Müntzer gegen manches Fehlurteil in Schutz. Der große Revolutionär ist für ihn „der Reformator als Rebell“. Lehre und Wirken Müntzers werden aus seiner revolutionären Umwelt erklärt: „Seine Theologie erwuchs, wie sein Glaube, aus seinem Leben in einer revolutionären Situation“ (304).

Aus Müntzers Auffassung der Taufe schöpften „Hut und andere Radikale“ ihre Lehre von der „Taufe als Leiden“ (295). Müntzer war gegen die Säuglingstaufe, während er die Taufe im Schulanfängeralter, wenn das Kind verständig wird, bei seiner Liturgiereform zuließ (296). Demzufolge ist Müntzer für R. nicht „Anabaptist“, sondern „Confirmationist“ (271). An Müntzers antipädobaptistischer Haltung darf dadurch jedoch kein Zweifel entstehen. Sie steht außer Frage. 1524 forderte er die Anhänger der Kindertaufe auf, ihm aus der Bibel zu belegen, „daß ein einziges unmündiges Kindlein getauft sei von Christus und seinen Boten“, oder biblisch zu begründen, daß „unsere Kinder so wie jetzt zu taufen“ seien (Th. Müntzer, Schriften, Gütersloh 1968, 228). Mit dieser Taufanschauung, die sichtlich für die Mündigentaufe plädierte, fand Müntzer den Beifall des Zürcher Gründerkreises der Täuferbewegung. Daher haben die ersten Täufer Müntzer als einen der ihren betrachtet.

R.s abschätzige Äußerungen über den „starren Biblizismus“ und „sektiererischen Pietismus Conrad Grebels und seiner Freunde“ werden aber den täuferischen Gegnern Zwinglis nicht gerecht. Grebel war kein „konservativer Evangelischer“, wie R. unterstellt (322 f.). Er wurde vom radikalen Zwinglianer zu einem Täufer, der einen konsequenten reformatorischen Biblizismus verfocht und daraus die Verwerfung der bestehenden Verhältnisse ableitete. Grebel war also kein „konservativer“, sondern ein radikaler Reformator. Aus der Anwendung des Terminus „konservativ“ auf den revolutionären Radikalen Müntzer und auf den gewaltlosen Radikalen Grebel erhellt, wie fehlerhaft R. mit diesem Begriff operiert (307, 322). Im Anschluß an G. Mecenseffy, G. Baring, G. Zschäbitz und H. J. Hillerbrand betont R. den „Einfluß Müntzers und seiner Lehre auf die Radikalen Süddeutschlands“ (205). „Tausende Parteigänger von ihm und anderen radikalen Bauernführern“ überlebten 1525 (355). Viele davon wurden zu Täufern. Besonders Hut, der erfolgreichste Täuferprediger der Jahre 1526/27, verbreitete Ausdrücke und Gedanken Müntzers: „Die Lehre von Thomas Müntzer geht durch Hut auf einige der frühen Täufer über“ (81). „Ideen Müntzers“ traten namentlich bei Chiliasten in Erscheinung, die von Hut herkamen (Haug, Schiemer, Schlaffer). Der chiliastische Teil der Täufer ging den Weg von Müntzer nach Münster. So bestand „das Band zwischen ihm und den süddeutschen Täufern erstens im Einfluß seiner Schriften und zweitens in jenem apokalyptischen Ferment, das von Müntzer über Hut, Römer, Bader u. a. bis zur Katastrophe von Münster 1536 führt“ (335; es muß heißen 1535). — Es sind noch weitere ungenaue Daten zu berichtigen. So wurde Müntzer 1506 in Leipzig immatrikuliert (159). Sein Brief über den Allstedter Bund stammt vom 25. Juli 1524 (299). Außerdem handelte es sich bei den Anhängern Römers und einem Teil der Anhänger Huts nicht um „süddeutsche“, sondern um mitteldeutsche Täufer (335, 250).

Eine interessante Hypothese R.s betrifft die unter den Täufern kursierende Schrift „Vom Geheimnis der Taufe“ (331 ff.). Lydia Müller erkannte den anonymen Traktat als müntzerisch und schrieb ihn Hans Hut zu. R. hält für wahrscheinlich, daß diese Taufschrift „Müntzers Werk“ ist (345). Es finden sich aber keine Anzeichen, daß Müntzer hier sein Lehrschreiben über die Taufe näher ausgeführt hätte (Schriften, 526 f.). Wenn Wortwahl und Gedankengang an ihn erinnern, so spricht das nicht gegen Hut als Verfasser, denn das gilt auch für Traktate, die mit Sicherheit von Hut oder dessen Schülern herrühren. Hut war weniger original als Müntzer. Somit bleibt es ein Geheimnis, wer „Vom Geheimnis“ geschrieben hat. Darin jedenfalls ist R. zuzustimmen, daß wir ein Werk aus Müntzers Ideenwelt vor uns haben — wenn kein Müntzersches, dann doch ein müntzerisches: „Diese Schrift stammt entweder von Thomas Müntzer oder... aus seiner Schule“ (346). Übersehen hat R. die These von R. S. Armour (Anabaptist Baptism, Scottdale 1966, 73), daß Hut eine Vorlage Müntzers überarbeitete (dazu H.-J. Goertz, in: MennGBI 27, 1970, 42 und 47).

Der methodistische Forscher rückt den revolutionären Spiritualisten Müntzer indes zu nahe an die gewaltlosen biblizistischen Täufer heran. R. verwandelt den Geist-Theologen Müntzer in einen Wort-Theologen. Er vernachlässigt das Entwicklungsmoment bei Müntzer, den Wandel seiner Anschauungen. Während er gegen die „Etikettierung Müntzers als ‚Spiritualist‘“ zu Felde zieht und dies zu einem seiner Seitenhiebe gegen „Troeltschs Typologie“ benutzt, etikettiert er ihn selbst als Bibelchristen (262). R.s Argumente reichen nicht aus, um die bisherige Auffassung zu revidieren, daß der späte Müntzer seiner Frömmigkeitshaltung nach Spiritualist war (262).

Hier rächt sich R.s Geringschätzung der Typologie. Eine unzulängliche Differenzierung der radikalen Reformation ist die Folge. Ein typologisches System abzulehnen, weil es mit seinen „theologischen Etiketts“ künstliche Scheidewände errichte, wo fließende Grenzen gewesen seien, ist an sich berechtigt (XIV, 325); denn statisch-starre, schablonenhafte Idealtypen entsprechen nicht der geschichtlichen Wirklichkeit — schon gar nicht der des reformatorischen Radikalismus in seiner bunten Mannigfaltigkeit, mit seinen vielen Übergangserscheinungen, Mischtypen und Wandlungen. Die Umgehung der Typologie verleitet R. jedoch dazu, wichtige Binnengrenzen zwischen den Radikalen zu ignorieren. Namentlich verwischt er die soziopolitisch entscheidende Trennlinie, die quer durch die radikale Reformation verlief: die zwischen den Gewaltlosen, zu denen die meisten Täufer zählten, und den kämpferischen Revolutionären vom Schlage Müntzers.

Mit erfreulicher Klarheit erkennt R. hingegen die strukturelle Zusammengehörigkeit von revolutionären und gewaltlosen „Radikalen der Reformation“ (118, 235). So unzureichend seine Typisierung ist, so eindeutig ist sein Gesamtbegriff, wenigstens für jene, deren Radikalität sich auch konfessionell bekundete. Demgemäß vereinigt er Täufer, Spiritualisten und andere Nonkonformisten unter dem zusammenfassenden Begriff „Radikale Reformation“ (117, 139). Den Terminus „Radikale“ verwendet R. dabei nicht nur für offene Revolutionäre wie Müntzer, sondern auch für latente Revolutionäre wie Hut (in seiner täuferischen Periode) und für Gewaltlose wie Grebel. Das entspricht der Einheit des reformatorischen Radikalismus (in den Grenzen des konfessionellen Dissents). Mitunter durchbricht R. die Schranken konfessionsgeschichtlichen Denkens, so wenn er den sozialradikalen „Linkslutheraner“ Jakob Strauß als „ziemlich radikal“ charakterisiert (239).

Einer gesamtgeschichtlichen Betrachtung der radikalen Reformation nähert R. sich jedoch erst von fern. Trotz guter Ansätze schenkt er den sozialen Momenten, vor allem den unbewußten, objektiv wirksamen, die aus den Quellen indirekt abzulesen sind, zu wenig Aufmerksamkeit.

In das Register sind dankenswerterweise auch Anmerkungen und Orte sowie eine Anzahl Begriffe aufgenommen. Leider enthält es, selbst in bezug auf Personen, viele Lücken und Versehen. Wichtige Begriffe (wie christliche Freiheit, Luthertum, Martinianer, Marxismus, Radikalismus, Sachsen, Türken) wurden unvollständig verzeichnet. In der Orthographie mancher Namen finden sich Fehler. Ingolstadt ist

als „Ingdstadt“ verlesen. Luthers Reformschrift „Von des christlichen Standes Besserung“ wird als zwei getrennte Traktate mit verschiedenen Titeln aufgeführt (413). Zwei Personen, beide mit falsch geschriebenem Namen, sind aus dem Mystik- und Reformationsforscher Georg Baring gemacht worden. Die *Theologia Deutsch*, deren bester Kenner Baring ist, erscheint als „*Theologia Germanica*“, wie auch eine andere Schrift lateinisch heißt, mit der sie oft verwechselt wurde. Die offenbar nachträglich eingefügten Seiten IX-XII sind im Register ganz unter den Tisch gefallen.

Solche Mängel mindern indes nicht die darstellerischen Vorzüge des Buches. Obwohl im Vordergrund die Analyse von Lehrmeinungen steht, ist es fesselnd geschrieben. R. weiß seinen Gestalten Leben einzuhauchen. Der methodistische Reformationshistoriker besitzt die Gabe, aus den Quellen leibhaftige Menschen von Fleisch und Blut erstehen zu lassen. Die frühneuhochdeutschen Zeugnisse des Radikalismus, deren oft dunkle, mystische Sprache manches Rätsel aufgibt, interpretiert der englische Forscher ziemlich souverän. Dabei kommt ihm zustatten, daß er die mitteldeutschen Geburtsstätten der gemäßigten wie der radikalen Reformation aus eigener Anschauung kennt. R. läßt sich durch die biographische Thematik auch nicht den Blick auf das Ganze der Reformation verstellen. Er ist um unbefangenes Urteil bemüht und sucht den Menschen des 16. Jahrhunderts Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Seine Verwahrungen gegen „konfessionelle Vorurteile“ besagen freilich nicht, daß er selbst davon frei wäre. Alles in allem hinterläßt das Werk trotz seiner heterogenen Bestandteile aber einen günstigen Eindruck.

Günter Mühlpfordt

Miriam Usher Chrisman, *Strasbourg and the Reform. A Study in the Process of Change*. New Haven and London (Yale University Press) 1967, XII u. 351 S., Ln. 79 s.

In einer Zeit, in der die Veränderung gesellschaftlicher Zustände nicht mehr ein Schrecken, sondern das Ziel zahlreicher Gruppen einschließlich mancher kirchlicher Kreise ist, kann das Studium früherer gesellschaftlicher Umwälzungen von besonderem Interesse sein. Die Verfasserin des vorliegenden Buches hat sich ihr Thema um der gegenwärtigen Fragestellung willen ausgesucht. Die Reformationszeit erschien ihr wegen der raschen Durchführung der Veränderung und wegen des Ineinander von geistiger und institutioneller Erneuerung besonders lohnend. Die Stadt Straßburg bot sich ihr als eine relativ autonome, geographisch übersichtliche Größe an. Für uns ist diese Wahl besonders glücklich, weil Straßburg der Ort einer verhältnismäßig starken Täuferbewegung war, so daß sich für uns die Frage nach der Bedeutung der Täufer für eine solche geschichtliche Wende stellt.

Der erste Teil des Buches befaßt sich mit den Zuständen in Straßburg vor der Reformation (1–78), schildert die wirtschaftliche, soziale und politische Struktur

der Stadt, das Verhältnis von Kirche und weltlichen Behörden zueinander, das geistige Klima und behandelt als hervorragenden Vertreter vorreformatorischer Reformpredigt Geiler von Kaisersberg. Die Autorin faßt in diesem Teil die bereits vorliegenden Untersuchungen über die spätmittelalterlichen Zustände in Straßburg zusammen. Bemerkenswert ist die Feststellung, daß „das politische Leben Straßburgs von 1480 bis 1789 von einer derartigen Stabilität gekennzeichnet war, wie man es in den fünf vorausgehenden Jahrhunderten nicht gekannt hatte“. Deshalb müsse das Fehlen des Wunsches nach Änderung des politischen Status quo als Grundgegebenheit anerkannt werden. „Das Verlangen nach Ordnung war größer als das nach Veränderung.“ Gesellschaftliche Ungleichheit wurde als Element sozialer und politischer Ordnung einfach hingenommen (27 f.). Immerhin zeigt die Untersuchung des Verhältnisses von kirchlicher und weltlicher Gewalt zueinander eine Tendenz, die im ganzen oberdeutschen Bereich zu beobachten ist: die Abnahme des geistlichen und das Anwachsen des weltlichen Einflusses in rechtlichen, politischen, sozialen und kirchlichen Angelegenheiten.

Im zweiten Teil (79—232) kommt die Verfasserin zu ihrem Hauptthema, der Reformation von 1520—1534. Als treibende Kraft wird die evangelische Predigt herausgestellt und als entscheidende Tat die Einführung und Institutionalisierung dieser Predigt durch Matthäus Zell. Bevor der Magistrat sich versah und bevor der Bischof die schwerfällige alte Kirche dagegen in Bewegung setzen konnte, hatte Zell durch seine Attacken gegen die Geistlichkeit und die Mißbräuche der Kirche das Volk für sich gewonnen und die Einsetzung weiterer Prediger bewirkt. Ebenso radikal wirkte neben ihm Martin Bucer, dessen „lauteres Wort“ die Welt in schwarz und weiß aufteilte und seine Gegner kompromißlos verächtlich und lächerlich machte. „Die frühreformatorischen Predigten öffneten dem Volk nicht nur die Bibel. Wichtiger noch war es, daß sie die traditionellen Klagen über die Geistlichkeit rechtfertigten“ (129). Angezogen wurden dadurch vor allem die kleinen Leute der Stadt, „weil sie in die neuen Lehren eine ökonomische Heilsbotschaft hineinlasen. Diese soziale Revolution wurde rasch abgetrieben, weil die Veränderung, die die Reformatoren anstrebten, weder ökonomisch noch politisch war. Ihr Ziel war Ordnung“ (153). Trotzdem fanden die Reformatoren dafür bei der weltlichen Behörde nur sehr zögerndes Verständnis. Um die Messe abzuschaffen, brauchte man fünf Jahre (1524—1529). „Die Reform war nicht das Ergebnis einer engen Zusammenarbeit zwischen... Reformatoren und Rat. Es war das Ergebnis der eifrigen Bemühungen einer Minderheit.“ Der Rat „hatte letzten Endes nicht schöpferisch Politik gemacht. Er hatte sich bei der Entscheidung der Militanten beruhigt“ (176).

In dieser Entwicklung spielten die Täufer die Rolle eines Katalysators. Das Kapitel, das ihnen gewidmet ist (177—200), fußt außer auf den gedruckten Quellen und der bekannten Sekundärliteratur (es fehlt *Abraham Hulshof*, *Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg van 1525 tot 1557*, Amsterdam 1905) auf zwei unveröffentlichten Dissertationen: Charles B. Mitchell, Martin

Bucer and Sectarian Dissent, Yale 1960, und Rodolphe Peter, *Le Jardinier Clement Ziegler*, Straßburg 1954. Besonders die Arbeit von Peter wird ausgiebig benutzt, „um sie zugänglich zu machen“ (178). (Vgl. dazu Peters eigene Zusammenfassung in der *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 34, 1954, S. 255 bis 282.) Dadurch rückt Clemens Ziegler stark in den Vordergrund, obwohl er „nie ein Täufer war“, „sich nie von der traditionellen Kirchenorganisation trennte“, vielmehr als „Fundamentalist, christlicher Sozialist und Idealist“ angesehen werden muß (181). Auch werden die doch sehr verschiedenen Täufergruppen, die in den Jahren bis 1534 durch die Stadt kamen, meist durch die Brille der Reformatoren gesehen und erscheinen recht undifferenziert. Es soll nur ihr Beitrag zur allgemeinen Entwicklung der Reformation geschildert werden. Das Ergebnis lautet: „Anfangs war das Täuferium ein Zeugnis für die Vitalität und den Reichtum der frühen Reformation, als neue Formen und Lehren erforscht wurden. Später wurde es zur Kathode, auf die man mit der Errichtung der neuen Kirche reagierte“ (181; vgl. 206 f.). „Die Antwort auf Radikalismus war Orthodoxie“ (196). Bedeutete das eine Verhärtung gegenüber der Lehre der Täufer, so war man gegenüber den Täufem als Menschen konzilient (187). Ja, man erhoffte sich durch Diskussionen eine Lösung des Problems, das durch die Sektierer gestellt war (200).

Der letzte Teil des Buches beschreibt die Auswirkungen der Reformation auf die Institutionen der alten Kirchen, die Errichtung neuer pädagogischer und sozialer Institutionen und die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Zustände nach der Reformation bis ca. 1548. Während die wirtschaftlichen Zustände auffallend stabil waren, hatte die Reformation eine tiefgreifende Wirkung auf die soziale Struktur der Stadt und auf bestimmte Gesellschaftsgruppen. Die Verfasserin denkt vor allem an die Aufhebung der Trennung zwischen dem Bürgertum und der Geistlichkeit. In diesem Zusammenhang befaßt sie sich noch einmal mit den Täufem (290—292). Der Absonderung der Täufer von der allgemeinen Gesellschaft schreibt die Verfasserin eine starke Zugkraft für die niederen Schichten zu. Der elitäre Charakter des Täuferiums war für diese Gruppen ein Ersatz für verlorengegangene Positionen in der gesellschaftlichen Hierarchie. Durch Zersplitterungen wurde dieses Gefühl noch gesteigert. „Die alte Dichotomie (Bürgertum-Geistlichkeit) wurde ersetzt durch eine Reihe kleinerer Aufteilungen.“ Hier würde nun allerdings die doch jeweils verschiedene theologische Färbung des Selbstverständnisses der Gruppen wichtig sein. War die Absonderung in jedem Fall die Ablehnung eines Beitrages zur *res publica*? Konnte die sich distanzierende Kritik der Täufer an der Staatskirche nicht auch sachlich berechtigt sein? Wie gut paßt der Aufruf zur Toleranz von Leupolt Scharnslager an den Straßburger Rat im Juni 1534 zur starren Haltung dieses Rates auch gegenüber der eigenen Reformationskirche nach 1534! Das Durchhalten einer separaten Gruppe kann als eine Erinnerung daran verstanden werden, daß die Reformation ihre eigenen Ziele nicht erreicht hatte und daß die Reform weitergehen mußte. Die Frage bleibt jedoch, ob die Täufer etwas getan haben, um als Katalysatoren nicht der Verfestigung, sondern der Verände-

rung zu dienen. Das gerade in seiner Fragestellung so verdienstvolle Buch hinterläßt der Täuferforschung damit eine wichtige Aufgabe.

Heinold Fast

Robert Charles Holland, The Hermeneutics of Peter Riedemann (1506—1556). With Reference to I Cor. 5, 9—13 and II Cor. 6, 14—7, 1. Band V der Theologischen Dissertationen, hrsg. von Bo Reicke, (Friedrich Reinhardt Verlag), Basel 1970, 185 S., kart. 16, 80 Sfr.

Der Kenner der täuferischen Anfänge in Zürich und anderswo mag sich schon lange gewundert haben, weshalb es in der stetig anwachsenden Zahl von Veröffentlichungen zu Ursprung und Geschichte der reformatorischen Täuferbewegung im 16. Jahrhundert nur sporadisch Untersuchungen zur Hermeneutik der Täufer gibt; war es doch „Die Schrift“ (und „nur“ die Schrift), auf die sich diese Bewegung unison und hartnäckig berief. Im ökumenischen Gespräch heute müßte der hermeneutische Beitrag des Täufer-Mennonitentums wichtig und anregend sein. Während die Hermeneutik der Hauptreformatoren in einigen, zum Teil schon klassischen Monographien (z. B. Gerhard Ebelings „Evangelische Evangelienauslegung“) hinlänglich ausgeleuchtet ist, fehlen vergleichbare Arbeiten für das Täuferum. Das mag erklärlich sein aus dem zeitlichen Forschungsrückstand, den die Beschäftigung mit den nebenreformatorischen Theologen und Strömungen insgesamt immer noch aufzuholen hat.

Daß dies auch für einige Zeit noch so bleiben wird, macht die hier anzuzeigende Arbeit einmal mehr deutlich; denn Holland greift aus der Fülle täuferischer Schriftausleger nur eine Persönlichkeit, Peter Riedemann, und von diesem nur sein Hauptwerk, die sog. „Große Rechenschaft“, heraus; aus dieser wiederum nur die insgesamt 30 Zitate zweier Korintherbrief-Stellen, die beide nur ein Thema haben: die „Absonderung“ von der Welt. Die methodische Begrenzung kann also kaum perfekter sein. Diese rigorose Beschränkung indessen dürfte sich für Holland, der nicht als Historiker, sondern als Neutestamentler an das Thema herangeht, ausgezahlt haben. Es gelingt ihm auf diese Weise, einen — wenn auch sehr speziellen — Beitrag eines Täufers zum Problem „Kirche und Welt“ genau und prägnant ins Gespräch zu bringen und theologisch zu reflektieren. Die Arbeit hat sich dadurch ins Sozialethische ausgeweitet und hält insofern mehr (und weniger), als der Titel verspricht.

Holland geht so vor, daß er zunächst ausführlich den heutigen Forschungsstand der beiden genannten Paulus-Stellen referiert, danach sämtliche 30 Zitate dieser Stellen bei Riedemann vorführt und bespricht, wobei fünf Nennungen auf 1. Kor. 5 und 25 auf 2. Kor. 6 entfallen. Anschließend stellt er Riedemanns Kategorien vor: vier grundlegende — Gott, Sünde, Bund, Kirche — und drei „angewandte“ — Gütergemeinschaft, Taufe, Obrigkeit. Den Abschluß bilden allgemeine Kapitel über Riedemanns Entwicklung, Methode und Bedeutung für die Gegenwart.

Durch das ganze Buch hindurch geht ein Vergleich mit Calvin, was zunächst sehr unhistorisch und mehr wie ein Tribut des Verfassers an seine amerikanische Heimatkirche anmutet (Holland ist Presbyterianer). Von Riedemanns Herkunft aus Schlesien und seinem Wirkungskreis in Mähren her würde sich ein Vergleich mit dem Luthertum viel eher nahelegen. Bedenkt man jedoch, daß Calvin insofern der „täuferischste“ unter den Hauptreformatoren ist, als er das Problem „Kirche und Welt (bzw. Staat)“ am entschiedensten angepackt hat, dann hat Hollands Vorgehen — gerade von den beiden Paulus-Stellen her — schon seinen Sinn.

Die eigentlich hermeneutischen Ergebnisse nun, zu denen der Verfasser kommt, sind für Riedemann wenig schmeichelhaft. Ein Fazit in sieben Punkten (S. 129 u. ö.) wirft dem hutterischen Apostel schwerwiegende Versäumnisse vor: mangelnde Beachtung der Aussage, des Kontexts, der historischen Situation eines Textes; Überstrapazierung der Lehre von der reinen Kirche und des Prinzips der Absonderung; fahrlässiges oder bewußtes Übersehen von Fakten, die der täuferischen Interpretation nicht günstig waren. Ungenauigkeit der Bibelstellen-Behandlung sei für ihn das Normale, da er nicht an sorgfältiger Exegese, sondern nur am Vergleichen von Ideen interessiert sei (S. 84). Kurz und bündig (S. 145): „Ohne streng oder unfair sein zu wollen, kann man sagen, daß Riedemanns Auslegung — nimmt man seine Exegese von 1. Kor. 5, 9—13 und 2. Kor. 6, 14—7, 1 zusammen mit seinen Voraussetzungen — unbefriedigend ist.“

Dieses Mißvergnügen Hollands an Riedemanns Hermeneutik scheint mir der Modellfall eines Urteils zu sein, das zwar auf lauter richtigen Einzelheiten fußt, im entscheidenden Punkt dann aber doch nicht stimmt.

Der Verfasser kommt dem Kern der Sache an zwei Stellen seiner Arbeit ganz nahe, ohne den entscheidenden Schluß zu ziehen. Wenn er Riedemanns Gottesvorstellung als von „Wahrheit“ und „Macht“ definiert skizziert (S. 70), fragt er treffend: „Wenn jemandes Hauptinteressen (a) Nachfolge, (b) praktische Anwendung der christlichen Wahrheiten, (c) Kirchenzucht und (d) eine reine Kirche sind, welche Gottesvorstellung muß dann am folgerichtigsten sein? Muß es nicht logischerweise ein Gott sein, dessen erstes Attribut Wahrheit ist (damit man sie erkennen und ihr folgen kann) und dessen zweites Attribut Macht ist (damit die Nachfolger zum Gehorsam befähigt werden).“ Die andere Erkenntnis (S. 147): „... der Befehl, das Evangelium auszubreiten (Mt. 28), dient dem Verständnis dessen, was ausgebreitet werden soll.“

Holland ist damit den beiden entscheidenden Merkmalen der täuferischen Hermeneutik auf der Spur:

1. Die spezifisch täuferische Ekklesiologie steht in ursächlicher Beziehung zur täuferischen Hermeneutik; und das heißt näherhin:
2. Der ‚Befehl Christi‘ Matth. 28 ist die entscheidende hermeneutische Kategorie des Täufern; anders ausgedrückt: die täuferische Hermeneutik mißt alles Schriftverständnis am Maßstab des Gesendet-Seins. Die Täufer suchen gewisser-

maßen in der Schrift nach dem, „was Missionem treibet“ — um Luthers bekannte Formel abzuwandeln.

Meines Erachtens läßt sich das durch die ganze Täuferbewegung hindurch verfolgen. Allerdings wäre es dazu notwendig, täuferische Belegstellen herauszugreifen (wie Matth. 28/Mark. 16; Matth. 18; Apg. 2, 8, 10, 19 usw.), die geradezu kanonisch geworden sind. Die beiden Paulus-Stellen, die Holland nimmt, spielen an der Wiege des Täufern keine Patenrolle. Sieht man auf diese Weise erst einmal, warum die Täufer die Bibel so auslegen mußten, wie sie es taten, dann kann man zwar immer noch von einer theologisch anderen Grundsatzentscheidung her das alles ablehnen, aber man kann nicht mehr den Täufern vom Kothurn der heutigen Forschung aus exegetische Fehler nachrechnen. Insofern hält Hollands Arbeit nicht ganz, was der Titel verspricht.

Nebenbei: wie umstritten — selbst wenn man Hollands Verfahren einmal billigt — auch heute noch die vor 450 Jahren trennenden neutestamentlichen Aussagen sind, das hätte der Verfasser merken müssen, wenn er sich z. B. bei der Erörterung der Kindertaufe im Neuen Testament nicht nur auf Joachim Jeremias gestützt, sondern auch die Erwiderung Kurt Alands zur Kenntnis genommen hätte.

Trotzdem ist Holland zu danken, daß er der täuferischen Hermeneutik am exegetischen Detail nachgespürt hat. In dieser Richtung muß weitergearbeitet werden.

Gottfried Gerner

A. J. Jelsma, *Adriaan van Haemstede en zijn Martelaarsboek*, 's-Gravenhage (Boekencentrum) 1970, 326 S., f 15,—.

In der Reformationsgeschichte nehmen die Niederlande einen besonderen Platz ein. Alle reformatorischen Strömungen haben hier Einfluß ausgeübt, alle sind sie durch die Obrigkeit — die Habsburger! — verfolgt worden, und vor allem ist es der zuletzt eingedrungenen Strömung, dem Calvinismus gelungen, seinen Stempel dem Norden aufzudrücken, als dieser sich in einem achtzigjährigen Freiheitskrieg vom spanischen Joch befreite. Die niederländische Reformationsgeschichte ist deshalb sehr spannend, aber auch besonders verwickelt. Vor allem ist noch immer nicht im einzelnen aufgeklärt, wie sich die verschiedenen Strömungen — Luthertum, schweizerisch-niederländische Richtung (der Zwinglianismus, der seinerseits niederländische Impulse empfangen hatte), Täufer verschiedener Schattierungen und der Calvinismus — zueinander verhielten. Aus welchen Kreisen rekrutierte z. B. der Calvinismus seine Anhänger? Aus denselben, aus denen auch die Täufer sie anwarben? Oder hatten sich viele Calvinisten anfänglich einer täuferischen Gruppe angeschlossen? Jedenfalls waren die gegenseitigen Beziehungen alles andere als ideal. Die Calvinisten verurteilten alle Täufer als Ketzer und als Rebellen. Nur der Prediger-unter-dem-Kreuz Adriaan van Haemstede hat Unterschiede gesehen und eine bestimmte Gruppe der Täufer als irrende Brüder anerkannt. Dies allein

schon macht den Mann sehr interessant, und da es immer noch kein abgerundetes Bild von ihm gab, ist es gut, daß A. J. Jelsma, Prediger der altreformierten (Gereformeerde) Kirche von Den Haag-West und seit kurzem wissenschaftlicher Mitarbeiter an der altreformierten theologischen Schule in Kampen, seine Dissertation dieser Gestalt gewidmet hat. In ihr wird das vorhandene Material sowie die Sekundärliteratur kritisch geprüft und ein wissenschaftlich fundiertes Porträt entworfen.

Wahrscheinlich wurde van Haemstede 1525 in Zieriksee in einer wohlhabenden (aber nicht adeligen) Familie geboren. Er studierte in Löwen kanonisches Recht, veröffentlichte auf diesem Gebiet 1552 die „Tabulae“ und wurde im selben Jahr zum Priester geweiht. Vermutlich setzte er sein Studium fort und schloß sich in Löwen dem Protestantismus an. Danach verzog er nach Emden, wo man ihm riet, seine Dienste den Reformierten in Antwerpen anzubieten. Dort traf er eine Gemeinde an, die auch geistlich eine „verborgene“ Kirche war. Seine Versuche, sie hiervon zu befreien, bringen ihn in Konflikt mit dem Kirchenrat. Seine öffentliche Predigtstätigkeit führt dazu, daß auf seinen Kopf ein Preis von 300 Gulden steht. Ein so unwahrscheinlicher Betrag war ein zu verführerisches Angebot für etwaige Verräter. Deshalb zog er es vor, anderswo Arbeit zu suchen. Bevor er nach Aachen übersiedelt, vollendet er erst noch seine Märtyrergeschichte, die also in der Hitze der Verfolgung geschrieben worden ist, etwas Einmaliges.

Als die Reformierten in Aachen wider Erwarten keine offizielle Anerkennung erhielten, zog van Haemstede — nachdem er erst noch ein Glaubensbekenntnis geschrieben hatte — wieder nach Emden. Er wurde jedoch schon bald an die niederländische Flüchtlingsgemeinde in London ausgeliehen, wo er zunächst in aller Ruhe wirken konnte. Seine milde Haltung gegenüber einer weitherzig gesinnten Gruppe von Täufern wurde ihm aber vom Kirchenrat sehr übel genommen. Das ist verständlich: Die englische Obrigkeit anerkannte die niederländische Flüchtlingsgemeinde vor allem als Damm gegen täuferische Infiltration aus den Niederlanden, und an Unterstützung von seiten der Obrigkeit war dem Kirchenrat alles gelegen. Darüber hinaus muß man sich vergegenwärtigen, wie außergewöhnlich die Haltung A. van Haemstedes war. Eine täuferische Gruppe (Mitglieder des „Hauses der Liebe“?) nicht zu verketzern, sondern als Brüder in Christus anzusehen, mit deren Irrtümern man Geduld haben mußte, war zu der Zeit unerhört. Man distanzierte sich von den „Wiedertäufern“ so weit wie möglich. Dafür ist die *Confessio Belgica* von 1561 ein Beispiel. Kein Wunder, daß van Haemstedes Weitherzigkeit von seinem Kirchenrat verworfen wurde. Dann bewirkt gegen-seitiger Mangel an Takt den Rest: Ende 1560 wird van Haemstede exkommuniziert und verbannt.

Mit seiner Frau, die schwanger mit Drillingen ist, erleidet er an der holländischen Küste Schiffbruch, kann aber mit seiner Familie der Verfolgung entkommen und Emden erreichen. Um wieder in sein Amt eingesetzt zu werden, muß er sich erst mit London versöhnen; doch mißglückt dies jämmerlich, woran seine selbstherrliche

Art aufzutreten nicht schuldlos ist. Da zieht auch der Kirchenrat von Emden die Hände von ihm zurück, und über Adriaan van Haemstede fällt „eine Totenstille“. Er ist vermutlich Ende 1562 oder Anfang 1563 gestorben, etwa 37 Jahre alt. Auf diese Lebensbeschreibung läßt der Autor noch eine ausführliche Analyse des Martyrologium „Die Geschichte und der Tod der frommen Märtyrer“ von 1559 folgen, um die Abhängigkeit von Vorgängern und die Eigenart des Werkes zu ergründen. Als Zugabe wird in einem Anhang der nicht unterzeichnete Brief vom 1. Dezember 1557 an Heinrich II. von Frankreich besprochen und die oft geäußerte Meinung widerlegt, dieser Brief sei von A. van Haemstede. Man sieht, mit dieser Studie liegt eine gediegene Arbeit vor.

Indessen haften ihr eine Anzahl Unvollkommenheiten an, die nicht unerwähnt bleiben dürfen und die alle mit der überstürzten Eile zusammenhängen, mit der gearbeitet wurde. Darauf deuten das wenig gepflegte Englisch in der abschließenden Zusammenfassung und das Übermaß an teils ernsthaften Druckfehlern.

Liegt es ebenfalls an der Eile, daß der Autor die bibliographischen Fragen in Bezug auf das Martyrologium einfach liegengelassen hat?

Man kann die genannten Fehler als Äußerlichkeiten für weniger wichtig halten. Sie haben aber ein wenigstens äußerliches Gegenstück in der Frage nach van Haemstedes dogmatischer Stellung. Ist diese nun echt calvinistisch? Mir scheint, daß der Autor auch an diesem Punkt zu schnell gemeint hat, fertig zu sein. Die merkwürdige geistige Unabhängigkeit, die er bei seinem Helden nachweist, hätte ihn veranlassen müssen, viel vorsichtiger und gründlicher zu Werke zu gehen und dabei vor allem die schweizerisch-niederländische Richtung nicht zu vergessen. Man möchte hoffen, daß der Autor bald Gelegenheit findet, dieser Frage wie auch der bibliographischen einen soliden Artikel zu widmen. Das impliziert, daß sein Buch nicht fertig ist, und das ist schade.

F. R. J. Knetsch

Hans-Jürgen Goertz (Herausgeber), „Die Mennoniten“ (Die Kirchen der Welt, Band VIII); Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, 1971; 286 Seiten, DM 32,—.

Ein neuer Sammelband über die Mennoniten ist anzuzeigen, geschrieben von Mennoniten für einen interessierten nichtmennonitischen Leserkreis. Eine neue Selbstdarstellung also, die veraltete Publikationen ersetzt und wohl auf Jahre hinaus die Informationsquelle sein wird, auf die man den am Mennonitentum Interessierten verweisen kann. Aber das Buch ist mehr als eine Selbstdarstellung im landläufigen Sinne. Es ist nicht nur und nicht zuerst eine möglichst genaue „Momentaufnahme“ des heutigen Weltmennonitentums. Es stellt die heute lebenden Mennoniten vielmehr hinein in den Prozeß zwischen täuferischer Vergangenheit und ökumenischer Zukunft. Das Mennonitentum befindet sich in der eigenartigen Phase, daß an ihm nicht so sehr seine gegenwärtige Gestalt, sondern viel-

mehr seine Herkunft aus dem Täuferium und seine offene Zukunft interessant sind.

Schon der Aufbau des Buches zeigt an, daß hier nicht statisch ein gegenwärtiges, in sich ruhendes Kirchentum beschrieben wird. Vielmehr wird im ersten und zweiten, dem umfangreichsten und wichtigsten Teil des Buches, der Blick auf das Täuferium der Reformationszeit gerichtet. Freilich nicht in historisch-distanzierter Beschreibung, sondern mit dem Interesse dessen, der sich von dieser Herkunft als einem verpflichtenden und normativen Erbe her versteht und der daran gemessen werden möchte. „Heute ist im Mennonitentum der bemerkenswerte Vorgang zu beobachten, daß es sich aus dem Geist des Täuferiums erneuert... Der theologiegeschichtliche Rückgriff wird bewußt in den Dienst der Vergegenwärtigung des freikirchlichen Konzepts gestellt.“ So schreibt der Herausgeber im Klappentext zutreffend zur Abzweckung dieser Beiträge.

Der zweite Orientierungspunkt, der heimlich hinter allen Beiträgen des Buches steht, ist die Frage nach der Zukunft des sich aus der Geschichte erneuernden Mennonitentums, die nur eine ökumenische Zukunft sein kann. Klingt die Behauptung des Vorworts: „Das Mennonitentum glaubt, denkt und lebt im Einzugsbereich der ökumenischen Bewegung...“, die Suche nach dem theologischen Ansatz kann also nicht mehr von dem ökumenischen Gespräch absehen“, für den mit dem Weltmennonitentum einigermaßen Vertrauten noch mehr wie ein Desiderat denn wie ein Faktum, so machen die folgenden Einzelbeiträge direkt und indirekt immer wieder deutlich, wie das Täuferium und auch das Mennonitentum erst in einem ökumenischen Rahmen seine Identität finden kann. Die Forschung hat herausgearbeitet, daß das Täuferium u. a. durch seine häufigen Gespräche und durch seinen Kirchenbegriff, der nicht am abstrakten Dogma, sondern an der konkreten Gemeinde orientiert war, überhaupt erst aus einem ökumenisch zu nennenden Impuls heraus entstanden ist. Der Beitrag von J. A. Oosterbaan beschreibt die täuferische Theologie geradezu als eine „Korrektur der Korrektur“ (als den Versuch also, den evangelischen Protest gegen den Katholizismus vor der Einseitigkeit zu bewahren), d. h. als eine Theologie, die nicht nur auch, sondern wesentlich ökumenisch ist.

Das Täuferium kommt aus der Ökumene, und es wird dorthin zurückfinden müssen, wenn es sich nicht selbst genug sein will wie das heutige Mennonitentum *de facto* weithin.

Es würde zu weit führen, die Beiträge zu den verschiedenen Themenkreisen einzeln vorzustellen. Trotz mancher Unterschiedlichkeit ist ihnen in überraschender Weise gemeinsam, daß sie alle in der einen oder anderen Weise versuchen, mennonitische Gegenwart an einem kritisch aufgenommenen, an der Bibel überprüften täuferischen Denken zu messen und von daher Einsichten für heute und morgen zu gewinnen.

Es ist zu betonen, daß es sich trotz der Übertragung der einzelnen Themen an verschiedene Autoren geradezu aufdrängt, wie die „typisch täuferischen Anliegen“

(Glaubenstaufe, Krieg, Staat, Eid, Gemeindebegriff, Nachfolge etc.) nicht ein Sammelurium konfessioneller Sonderfündlein darstellen, sondern erst zusammen ein Ganzes bilden, bei dem ein Stück notwendig aus dem anderen folgt, einen einheitlichen Entwurf christlichen Glaubens und Lebens, bei dem kein Stück fehlen oder isoliert werden darf. Zum Teil mag diese einheitliche Linie auch auf die ordnende Hand des Herausgebers zurückzuführen sein, nicht zum Schaden des Unternehmens.

Es bleiben genügend Unterschiede zwischen den einzelnen Beiträgen stehen, manche Spannung oder Verschiedenheit der Gesichtspunkte, so wie es ja auch leicht ist zu sagen, täuferische Theologie sei eine Einheit um eine biblische Mitte, während es — wie jeder Beteiligte weiß — bis heute nicht gelungen ist anzugeben, worin denn diese Mitte sachlich und begrifflich eigentlich genau besteht.

Insofern bringen die hier vorgelegten Beiträge zwar das Ergebnis jahrzehntelanger Forschung und Diskussion ein, und daher sind sie gegen Einseitigkeiten früherer Täuferforschung durch eine Ausgewogenheit der historischen und dogmatischen Gesichtspunkte geschützt, aber die Diskussion um eine Fruchtbarmachung **der täuferischen Vergangenheit** geht sicherlich weiter und mit ihr die Suche nach dem „**eigentlichen Zentrum**“ des Täufer- bzw. eines erneuerten Mennonitentums. Aber vielleicht ist ja gerade die bisher vergebliche Suche nach diesem „**Proprium**“ ein versteckter Hinweis darauf, daß das Täufertum seinen Sinn und seine Mitte nicht in sich selbst trägt, sondern nur etwas ist im Kreis der ganzen Christenheit.

Gleich der den Band eröffnende Beitrag von H. Fast, der in einer ausgewogenen Akzentuierung einen historischen Abriß der Wurzeln und der Entstehung des Täufertums gibt und es in das Ganze der Reformationsgeschichte einordnet, stellt programmatisch fest, daß uns erst die Begegnung auf ökumenischer Ebene „die Sprache, in der uns unsere eigene Geschichte verständlich wird“, vermittelt hat und uns hilft, historische Forschung als zukunftsgerichtete theologische Arbeit zu verstehen, nachdem das Mennonitentum in Abkehr von seinem Ursprung in Konfessionalismus und Spalterei erstarrt und zu einer „**Familienkirche**“ geworden war, der es mehr um Sicherung als um Sendung ging.

Ein wichtiger Aufsatz ist der eigene Beitrag des Herausgebers über die Taufe. Schon äußerlich vergleichsweise umfänglich, bemüht er sich darum, frei von vulgär-mennonitischer Einseitigkeit in einem biblisch und theologisch verantwortbaren Reden und im Hören auf andere kirchliche Traditionen eine Tauflehre auszuarbeiten, die mit besseren Argumenten als den uns traditionellerweise vorhandenen die Glaubenstaufe ökumenisch begründet.

Von den anderen Beiträgen aus diesem zentralen Kapitel mit der Überschrift „**Der theologische Ansatz**“ seien nur noch William Klassen „**Die Gestalt des Glaubens in der Nachfolge**“, J. Lawrence Burkholder „**Die Gemeinde der Gläubigen**“ und John H. Yoder „**Sendung und Auftrag der Gemeinde**“ genannt, in denen der täuferisch-mennonitische Gemeindebegriff erörtert wird, der ja hinter allen „**konfessionellen Besonderheiten**“ steht.

In einem dritten Teil des Buches wird — wie es von der Zielsetzung der Reihe her, in der das Buch erschienen ist, unerlässlich ist — der heutige Bestand des Mennonitentums in den verschiedenen Kontinenten kurz geschildert, einschließlich der übergreifenden Bewegungen wie „Mennonitisches Zentralkomitee“ (MCC) und „Mennonitische Weltkonferenz“. Diese mehr beschreibenden Beiträge zeigen die ganze Unterschiedlichkeit und Zerrissenheit des heutigen Weltmennonitentums bis hin zu den kleinsten Grüppchen und geben zu der Frage Anlaß, ob das heute vorfindliche Mennonitentum denn wirklich noch eine Einheit darstelle. Diese Frage mag man verschieden beurteilen — wenn es noch eine Einheit gibt, dann liegt sie (neben dem gemeinsamen Ursprung, der oft genug total verschüttet scheint) nicht bei der einen oder anderen mennonitischen Kirche, sondern in einer diakonischen Einrichtung wie dem MCC. Und das ist nicht die schlechteste Auskunft.

Der Beitrag über die Mission, der sehr summarisch und ohne die geringste Analyse der Probleme dieser Mennoniten und ihrer Umwelt die kleinsten Missionsgrüppchen ebenso erwähnt wie die großen Eingeborenkirchen (z. B. im Kongo oder in Indonesien), kann zumindest das leisten, daß er das ethnozentrisch verkümmerte Selbstverständnis des Vulgärmennonitentums aufbrechen hilft.

In diesem dritten Teil hat sich neben einigen kleinen Druckfehlern (im Inhaltsverzeichnis muß es einmal S. 141 statt 142 heißen; bei den durchnummerierten Beigaben fehlt die Ziffer 4) zumindest eine Unrichtigkeit eingeschlichen: In Mexiko gibt es unmöglich 30 000 Mennoniten, wie in dem Beitrag von C. Krahn über die Mennoniten Nordamerikas behauptet wird. Die hinten abgedruckte Statistik weist 11 789 Mennoniten für Mexiko aus, was der Wahrheit näherkommen dürfte.

Eine Statistik über die gegenwärtige Größe des Weltmennonitentums, die Satzungen der „Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden“ und der „Mennonitischen Weltkonferenz“ sowie ein Mitarbeiterverzeichnis, wichtige Anschriften und vor allem eine ausgewählte Bibliographie wichtiger Literatur und Quellen zum Täufer- und Mennonitentum ergänzen den Band. Dies macht ihn ebenso zu einem Diskussions- und Arbeitsbuch wie zu einem schönen Geschenk. Das Buch ist eine gelungene Zusammenfassung dessen, was Mennoniten heute über sich, ihre Herkunft und ihre mögliche Zukunft zu sagen haben.

Peter J. Foth

Charles Mathiot und Roger Boigeol, Recherches historiques sur les Anabaptistes de l'ancienne principauté de Montbéliard, d'Alsace et du territoire de Belfort, Flavion (Belgien), Edition „Le Phare“ (Librairie des Eclaireurs Unionistes), 1969, 479 S.

Als ich das erste Mal Ostern 1956 mit den französischen Mennoniten in Berührung kam, wußte ich noch nicht, daß ich mich mit ihnen zwölf Jahre näher beschäftigen sollte. Und ich ahnte nicht, daß daraus einmal eine Doktorarbeit an der Sorbonne werden würde, die 1600 Seiten umfaßt (*Les Assemblées anabaptistes-mennonites de France: Etude de sociologie historique*, 1970. Wird bei Cujas in Paris erscheinen).

Das erste Buch, daß Pierre Widmer, ein Ältester aus Montbéliard, mir bei unserer ersten Begegnung gab, war zufällig von *Charles Mathiot*, *Recherches historiques sur les Anabaptistes de L'ancienne principauté de Montbéliard, d'Alsace et des régions voisines*, Belfort, Editions de la Mission Intérieure, 1922, 129 S. Charles Mathiot war ein lutherischer Pastor (1877—1963), der sich für die französischen Mennoniten interessierte, weil seine Mutter aus einer mennonitischen Familie kam (Rich). Zu einem Teil war sein Streifzug durch die Täuferforschung verbunden mit einer Vorliebe für Familienforschung. Dies ist jedoch nicht als abwertendes Urteil gemeint, denn obwohl das Buch, das er herausgab, unter anderem eine Liste von Familien enthielt mit genauen Angaben über ihre Ansiedlung im Osten Frankreichs und über ihren Ursprung in der Schweiz, so unterscheidet es sich doch wesentlich von dem, was man normalerweise unter Familienforschung versteht.

Mathiot leistete mit seinem Buch einen doppelten Dienst. Einerseits unterstrich er den Berner Ursprung der französischen Mennoniten und unterschied sie von den revolutionären Bauern um Müntzer. Aber die Täuferforschung befand sich in den zwanziger Jahren noch in den Anfängen, und unser Autor äußerte sich nur vage über den Glauben und die Praxis der Schweizer Brüder im 16. Jahrhundert. Er war außerdem benachteiligt, weil er die deutsche und englische Sprache kaum beherrschte und deshalb nicht in der Lage war, von Arbeiten zu profitieren, die in diesen Sprachen veröffentlicht worden waren. Doch war sein Buch interessant, weil er seine Informationen zum großen Teil aus französischen Staatsarchiven bezogen hatte. Darum war sein Bild über das Leben der französischen Mennoniten im 17. und 18. Jahrhundert im Elsaß und in der Gegend um Montbéliard wirklich neu. Keiner der wenigen Autoren, die sich vorher mit diesem Thema beschäftigt hatten, haben sich so sehr um Archivmaterial bemüht. Weder Grégoire, Bischof von Blois in der revolutionären Periode (*Histoire des Sectes Chrétiennes*, Paris, Potey 1810, 2 Bände, dritte und letzte Ausgabe, Paris, Beaudoin frères 1828—1845, 6 Bände), noch der Abt Grandidier (*Histoire ecclésiastique ... d'Alsace*, Strasbourg, Librairie académique 1787, 2 Bände) und *Oeuvres inédites*; ... Colmar, Bureau de la „Revue d'Alsace“, 1865—1867, 6 Bände), noch der Abt Hoffmann (*L'Alsace au XVIII^e Siècle ...* Colmar, H. Huffel, 1906—1907, 4 Bände), noch Michiels (*Les Anabaptistes des Vosges*, Paris, Poulet-Malassis 1860) haben, was auch immer das Verdienst ihrer Studien sein mag, so detailliert über diese kleine, im allgemeinen übersehene Gruppe von Gläubigen informiert.

Es gab aber auch einige negative Seiten in Mathiots Buch. Er ist nicht immer sehr genau in seiner Quellenangabe, und es kommt vor, daß das, was in Klammern steht, in Wirklichkeit nicht das Dokument ist, das in der Fußnote erwähnt wird, sondern eine Zusammenfassung von Mathiot selbst. Seine Beschreibung der revolutionären Periode und der Zeit nach der Revolution ist unvollständig. Seine Information über das 19. Jahrhundert ist nicht umfangreich und genau genug. Die

wenigen Seiten, die den ersten zwanzig Jahren des 20. Jahrhunderts gewidmet waren, wurden vom Verfasser selbst als unzureichend empfunden.

Lohnt sich wirklich heute noch eine zweite Ausgabe dieses Buches? In gewisser Hinsicht ist sie nicht überflüssig, da Mathiots Werk das einzige in französischer Sprache ist, das sich ausschließlich mit den französischen Mennoniten befaßt, und es ist schon lange vergriffen. Doch als Jules Lambotte, ein Mennonit aus Belgien, mich bat, dieses Buch zum Zwecke einer Neuauflage zu überarbeiten, lehnte ich ab. Ich beschäftigte mich mit diesem Thema und war mir klar, daß, obwohl Mathiots Buch seiner Zeit voraus war, es nicht vervollständigt werden konnte, ohne ganz neu geschrieben zu werden. Ich schlug vor zu warten, bis ich meine Doktorarbeit beendet haben würde, um dann einen kürzeren und verständlicheren Text zu schreiben, in dem die besten Kapitel von Mathiots Buch aufgenommen werden sollten. Der Herausgeber schlug einen anderen Weg ein, der schließlich zu der jetzt vorliegenden Neuausgabe führte mit einigen Ergänzungen und Verbesserungen, einem ähnlich lautenden Titel unter Mitwirkung von zwei Autoren.

Roger Boigeol, der diese verdienstvolle und mühsame Arbeit auf sich nahm, das neue Manuskript zu schreiben, ist ein älterer lutherischer Laie, der in der Gegend von Belfort als Geschäftsmann tätig ist, sich eingehend mit der lokalen Geschichte befaßt und eine ganze Anzahl von guten Artikeln auf diesem Gebiet geschrieben hat. In einigen Schriften befaßt er sich mit den französischen Mennoniten, für die er immer viel Sympathie hatte („Les Almanachs Anabaptistes“ *Christ Seul*, Janvier 1956, S. 7 f; „Les Anabaptistes d'Alsace“, *Le Grand Messager Boiteux de Strasbourg*, Strasbourg, Mühl-Le Roux 1958, S. 131—135, „Les Anabaptistes de la région de Belfort-Montbéliard avant la Révolution française“, *Memoires de la société pour l'histoire du Droit et des Institutions des anciens pays bourguignons, cotois et romand*, no. 24, 1963, S. 9—20, auch unter demselben Titel veröffentlicht in Société d'Emulation de Montbéliard *Bulletin et Mémoires*, Band LXIV, 1965, I—XIII; und *Un mouvement pacifique dans la région de Belfort*, Belfort, 1958, 52 S.). Boigeol hat einige der entscheidenden Fehler in Mathiots Text verbessert und selbst neues Informationsmaterial hinzugefügt, das er in den Staatsarchiven entdeckte und das er schon in den oben erwähnten Artikeln verwendet hatte. Leider ist ein Vergleich der ersten Ausgabe des Buches mit dem jetzt vorliegenden Text die einzige Möglichkeit, Boigeols Beitrag zu bewerten. Außerdem ist es bedauerlich, daß es Boigeol trotz seiner Bemühungen nicht gelungen ist, das Wirken der Täufer im 16. Jahrhundert überzeugend darzustellen. Obwohl er deutlich zwischen dem militanten und dem friedfertigen Flügel unterscheidet, zeigt er nicht, wie vielfältig diese Bewegung war. Dennoch muß man den Versuch des Autors anerkennen, die Lücken zu füllen, die Mathiots Darstellung des 19. Jahrhunderts aufweist. Dies ist jedoch nur Flickwerk, größtenteils wurde aus Dokumenten zitiert, die schon bekannt sind — hauptsächlich durch Michiels „*Anabaptistes des Vosges*“ — ohne sie auf ihre historische Richtigkeit näher zu prüfen.

Boigeol war nicht der einzige, der bei der Überarbeitung dieses Buches mitwirkte, auch andere lieferten ihre Beiträge. Kapitel VI wurde vom Herausgeber selbst geschrieben und beschäftigt sich mit den französischen Mennoniten im 20. Jahrhundert (S. 211—266). Hier ist wiederum die sehr unkritische Haltung gegenüber den langen von Pierre Sommer, Valentin Pelsy und Pierre Widmer stammenden Berichten zu bedauern, drei einflußreiche Älteste, die auf 6 Seiten wörtlich zitiert werden. Dagegen gefällt mir Kapitel VII von Pierre Widmer sehr gut, der über die Missionsarbeit seines „Volkes“ schreibt (S. 267—278). In diesen wenigen Seiten gibt es eine Fülle von Informationen aus erster Hand. Aber warum hat das Komitee (vgl. die Fußnote auf S. 267) P. Widmers Bericht überarbeitet und Einzelheiten ausgelassen, die die Missionare selbst betrafen, und Statistiken über Spenden für die Mission, die der Verfasser meiner Meinung nach mit Recht in seinem ersten Entwurf aufgeführt hatte?

Die Seiten 279—440 enthalten 11 Anhänge, in denen verschiedene Gebiete behandelt werden. Der erste (eine Liste der bedeutendsten mennonitischen Familien in der Gegend um Montbéliard vor der Revolution) ist von Mathiot übernommen worden und hat sich schon für die Geschichtsforschung als nützlich erwiesen. Eine ergänzende Liste über Familiennamen mit Angaben über ihr Ursprungsland ist hinzugefügt worden; sie ist zusammengestellt worden aus den Notizen von Mathiot und der *Mennonite Encyclopedia*. Anhang III befaßt sich mit der Ansiedlung der Täufer in der Gegend von Belfort und bringt das statistische Material, das Boigeol in den Archiven für verschiedene Epochen sammeln konnte, in der Hauptsache für das 19. und 20. Jahrhundert. Dasselbe gilt für Farmen der Täufer in dem Normanvillars Wald — auch in der Gegend von Belfort; hier betrifft das gesammelte Material das 18., 19. und 20. Jahrhundert. Unter den anderen Dokumenten, die veröffentlicht worden sind, ist die photographische Reproduktion der französischen Version vom *Geistlichen Lustgärtlein* zu beachten (aus dem Deutschen übersetzt von Mlle Lehr auf Wunsch vieler älterer Mennoniten ..., Porrentruy, 1892, 257 S.). Diese Version ist der Aufmerksamkeit des verstorbenen Robert Friedmann entgangen, sowohl in seiner *Mennonite Piety*, als auch in seinem Artikel „Geistliches Lustgärtlein“ in der *Mennonite Encyclopedia*, II, S. 447 f. Die ersten dreißig Seiten erscheinen hier auf den Seiten 320 bis 335. Anhang VIII (S. 367—404) enthält zwei Übersetzungen des Dortrechter Glaubensbekenntnisses. Die eine, die von einer deutschen Version stammt, war schon bekannt und ist übernommen worden von *Confession de Foi chrétienne* ... Nancy 1862. Die zweite ist erst kürzlich von einem belgischen Gelehrten (Jean de Savignac) vom holländischen Text direkt übersetzt worden. Der dann folgende Kommentar über dieses Dokument wurde von Pierre Widmer geschrieben und stammt aus *Principes et Doctrines mennonites* von P. Widmer und John H. Yoder, Montbéliard et Bruxelles, Publication Mennonites 1955. Man fragt sich, warum das Schleithheimer Bekenntnis, das auch in dieser Schrift enthalten ist, nicht an Stelle des Dortrechter Bekenntnisses aufgenommen wurde. Aber dies geschah

vielleicht, weil die Mennoniten im Elsaß im Jahre 1660 das Dortrechter Bekenntnis offiziell als für sie verbindlich annahmen. Es ist gut, daß im Anhang X das jüngste Dokument der französischen Brüder, das symbolische Bedeutung hat, enthalten ist (*Confession de foi* de 1669, S. 418—424). Ein Vergleich zwischen diesen beiden Bekenntnissen ergibt natürlich einige Fragen in bezug auf die Bedeutung der Tradition und den Wandel in einer religiösen Gemeinschaft. Zwei *Ordnungsbriefe* des 18. Jahrhunderts sind in Anhang XI übersetzt: der erste wurde in Steinseltz im Jahre 1752 angenommen, der zweite in Essingen im Jahre 1779. Bei beiden Übersetzungen wurden bedauerlicherweise ein englischer Text als Vorlage benutzt. Das ist um so bedauerlicher, als das Dokument von Essingen eine Zusammenfassung in deutscher Sprache ist. Dies wird natürlich korrekterweise auf S. 428 erwähnt, aber diese Korrektheit kann wissenschaftlich nicht überzeugen.

Obwohl diejenigen, die sich in der Geschichte der Täufer auskennen, diesem Buch gegenüber leicht kritisch sein können, wäre es doch unfair, nicht einige seiner positiven Seiten hervorzuheben. Erstens sind diese *Recherches Historiques* die einzige Veröffentlichung, die den französischen Mennoniten gegenwärtig zur Verfügung steht. Dieses Buch vermittelt trotz allem einen Eindruck darüber, wer die Mennoniten sind und wofür sie eintreten. Das Buch ist gut aufgemacht und angenehm zu lesen. Vor allem bietet es schöne Illustrationen und ein sorgfältiges Register. Es enthält 119 Illustrationen und Karten. Einige von ihnen finden sich schon in deutschen, holländischen oder amerikanischen Veröffentlichungen. Aber eine große Anzahl erscheint hier zum ersten Mal. Die Karten werden sicher sehr begrüßt werden, obwohl man eigentlich erwartet hätte, daß der Herausgeber angibt, woher das schon veröffentlichte Material stammt.

Auf S. 181 ist eine Reproduktion eines Gemäldes aus dem 19. Jahrhundert zu sehen, das die Bezeichnung trägt „Scène de séparation dans une famille amish“. Ich bin verantwortlich für die Aufnahme dieses Bildes in dieses Buch. Über meine Entdeckung und Interpretation des Gemäldes habe ich in einem Artikel „Deux Découvertes dans l'iconographie Mennonite“, der in *Christ Seul* im Januar 1964 (S. 24—29) erschien, berichtet. Nachdem dieser Artikel veröffentlicht wurde, habe ich mit Hilfe von Pierre Sommer jr., einem der Ältesten von Montbéliard, herausgefunden, daß dieses interessante Werk mit den Amischen oder Mennoniten nichts zu tun hatte. Es ist eine Reproduktion in Ölfarben, die angefertigt wurde nach einem *Stich* eines Berner Künstlers mit Namen Sigmund Freudenberg (1745—1801). Es soll „Den Abschied eines schweizerischen Soldaten“ darstellen; ein junger Schweizer verläßt seine Familie, um zur Armee zu gehen. Meine Fehldeutung läßt sich durch die Tatsache erklären, daß Freudenberg an bäuerlichen Szenen, der Lebensweise vergangener Zeiten und an alten Trachten interessiert war. Da das Ölgemälde, das wahrscheinlich von einem Schüler Freudenbergs stammt, typische Merkmale des 19. Jahrhunderts aufweist, dachte ich mir, daß Bauern, die zu der Zeit noch alte Berner Trachten trugen, nur Amische sein konnten. Das eigentliche

Interesse an diesem Gemälde und dem Stich (zwischen 1773 und 1792) bestand darin zu zeigen, daß die Trachten der Amischen in der Schweiz im 18. und 19. Jahrhundert nichts weiter waren als alte Berner Gewänder, die die Bauern trugen und die ohne jede Änderung übernommen wurden.

Ich muß noch auf die Statistiken hinweisen, die in diesem Buch auf S. 259—360 veröffentlicht worden sind. Sie beziehen sich auf die getauften Mitglieder der französischen Gemeinden im Jahre 1968. Lambotte, der für sie verantwortlich ist, hat diese Zahlen, obwohl er es hier nicht angibt, von den Ältesten der einzelnen Gemeinden erhalten. Zum ersten Male sind die Ergebnisse einer solchen Umfrage veröffentlicht worden. Ich führte auch ein Jahr davor eine solche Untersuchung durch. Lambotte und ich erhielten die gleichen Informationen, und obwohl wir beide in einigen Fällen Zweifel hegen an ihrer Verlässlichkeit, scheinen sie doch mit anderen Angaben übereinzustimmen, die ich (im allgemeinen partiell) aus anderen Quellen zusammengetragen habe und die in meiner Dissertation erscheinen werden. Bei Lambotte beläuft sich die gesamte Anzahl der getauften Mitglieder auf 1980. Meine Zahlen liegen etwas niedriger, aber die Differenz ist unbedeutend. Das Entscheidende ist nur, daß wir weit von den 2700 entfernt sind, die das *Mennonite Yearbook* angibt. Diese Zahlenangabe sollte auf jeden Fall berichtigt werden.

Jean Séguy

Als Gedenkschrift für Fritz Blanke ist Mennonite Quarterly Review, Januar 1969, Mennonite Historical Society Goshen (Indiana), gestaltet worden.

Während fast 40 Jahren hat Blanke an der Universität Zürich Kirchengeschichte gelehrt. Eine ganze Generation deutschschweizerischer Pfarrer hat bei ihm die ersten Eindrücke vom theologischen Lehrbetrieb empfangen und ist durch diese bestimmt worden. Darüber hinaus war Blanke in Zürich verwurzelt, nahm Anteil am öffentlichen Leben und war weit über seinen Fachkreis bekannt. Trotzdem ist es durchaus sinnvoll, daß amerikanische Mennoniten sich verpflichtet achteten, eine Gedenkschrift herauszugeben, um die verschiedenen Aspekte seines Wirkens der neuen Generation bewußt zu machen. Die geistigen Erben der Zürcher Täufer fanden in ihm nicht nur den sachlichen und zugleich liebevollen Fürsprecher, sondern vor allem auch den unermüdlichen Förderer der Erforschung ihrer Frühzeit.

Heinold Fast geht der Bedeutung seines Lehrers für diesen Zweig der Kirchengeschichtsforschung nach. Wie vor ihm Emil Egli und Walther Köhler wurde Blanke durch die Arbeit an Zwinglis Werken veranlaßt, sich mit den Anfängen des Täuferturns in Zürich zu befassen. So wurde sein Kommentar zu Zwinglis „Elenchus“ nicht nur zur reichen Fundgrube einschlägiger Materialien; Blanke trieb die Fragestellung von Anfang an weiter, so hinsichtlich der Rolle der Schleithimer Artikel für die Zürcher Täufer und für Zwinglis Stellungnahme. Aus vielen Einzelarbeiten ging dann „Brüder in Christo“ (1955) hervor, eine jener

Schriften Blankes, welche seine besondere Gabe, die Ergebnisse wissenschaftlicher Kärnerarbeit einfach und anschaulich darzustellen, deutlich machen. Wertvoll sind Fast's Hinweise auf einige Korrekturen, die Blanke später in Auseinandersetzungen mit amerikanischen Forschungen vornahm — wobei aber für ihn nach wie vor feststand, daß „der Zusammenstoß zwischen Zwingli und den Täufern nicht eine Stunde der Wahrheit war, sondern der tragische Konflikt zweier Ideen, wobei für die eine die Zeit noch nicht reif war“.

In der Beschreibung der Arbeit an Zwingli's Schriften geht *Fritz Büsser* besonders der Methode Blankes nach, und zwar an Hand der Untersuchung zum sogenannten Utinger-Bericht (3. Oktober 1529) über das Marburger Gespräch — eine Analyse, die nicht nur die Arbeitsweise Blankes deutlich macht, sondern auch über die Zwingli-Forschung hinaus wertvolle Hinweise auf die Möglichkeiten intensiver und extensiver Kommentierung reformatorischer Quellen gibt. Seiner Neigung zur Behandlung bisher unberücksichtigter Fragen und Materialien entsprechend, ging Blanke auch den Anfängen Bullingers nach und veranlaßte damit wie auch durch Dissertationen und durch die Forschungsaufgaben des auf seine Initiative eingerichteten „Instituts für schweizerische Reformationsgeschichte“ geradezu eine „Bullinger-Renaissance“. An Hand weiterer Schriften, so über Calvin, weist Büsser nachdrücklich hin auf die besondere Art, wie Blanke die Forderung einer objektiven Geschichtsschreibung verstand; „in ökumenischer Denkweise und in Ablehnung aller Heldenverehrung“ wußte er kritische und positive Stellungnahme immer wieder zu verbinden.

Ulrich Gäßler bringt die über die beiden angedeuteten Forschungsgebiete hinausgreifenden Schriften zur Darstellung, so jene über Columban und Gallus, über Bruder Klaus und A. H. Francke, über die Preußenmission und über „Mission und Kolonialpolitik“. Wieder ein anderes Gebiet war die Hamann-Forschung. Schon 1928 hatte Blanke gezeigt, wie die Gedanken des „Magus des Nordens“ um die Begriffe der Geistleiblichkeit, des Schöpfungszusammenhangs, der Knechtsgestalt der Offenbarung und der Rechtfertigung kreisen. Weitere Untersuchungen dienten der Abgrenzung Hamanns gegenüber Lessing, Herder und anderen Zeitgenossen, namentlich hinsichtlich der Sprachphilosophie. Anderen Studien über Hamann folgte dann schließlich die Mitarbeit an der Neuauflage der „Hauptschriften“, wobei der Kommentar zu den „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ (Band 2) die „reifste Frucht eines lebenslänglichen Interesses“ bietet.

Gäßler befaßt sich auch noch mit der Frage nach der grundsätzlichen theologisch-geschichtsphilosophischen Einstellung Blankes. Hier liegen nur wenige Äußerungen vor. Es hätte noch deutlicher gesagt werden können, daß Blanke solchen systematischen Fragestellungen durchaus Interesse entgegenbrachte, in ihre breitere Behandlung aber nicht eintrat. Aussagen wie „Kampf und Sieg der Kirche ist die göttliche Sinngebung der Weltgeschichte“ (1929) dürften kaum als maßgebendes Programm anzusehen sein. Bei aller Glaubensgewißheit sah Blanke — schon von

seinem Kirchenbegriff her — die Geschichte keineswegs eindeutig als sichtbare Heilsgeschichte.

Neben diesen drei Darstellungen der wissenschaftlichen Arbeit ruft der Beitrag von *Jac. ten Doornkaat Koolmann* die vielfältige Tätigkeit Blankes in der Öffentlichkeit in Erinnerung: von Mitarbeit in der Synode ist die Rede und von Predigten — von Gemeindestuben und von der Volkshochschule, von der parlamentarischen Tätigkeit in Stadt und Kanton, von einflußreichen Stellungnahmen zugunsten freikirchlicher Gruppen und eines zeitgemäßen Verständnisses der Jesuitenfrage, vom interkonfessionellen Schlichtungsausschuß (1953 bis 1963), von Landschaftsschutz und vom Interesse an der Parapsychologie und, glücklicherweise nur in Andeutung, von der geduldigen Menschlichkeit, die hinter all dieser Arbeit stand.

Die Gedenkschrift enthält schließlich zwei Beiträge, die von den Fragestellungen Blankes inspiriert sind. *Walter Hollenweger* (Genf) zeigt mit aktualisierenden Akzenten, wie Zwinglis Reformationswerk nicht in einer abstrakten theologischen Theorie gründet, sondern in der lebensvollen Beziehung zu den gesellschaftlichen Strukturen; dadurch werden neue und wohl auch fruchtbare Aspekte des „*Ecclesia semper reformanda*“ gewonnen. *J. H. Yoder* (Goshen, USA) referiert wichtigste Ergebnisse seiner Untersuchungen über die Beziehungen zwischen Täufern und Reformatoren. — So ist das Heft nicht nur ein in Dankbarkeit errichtetes Zeichen, sondern ein brauchbares Referat der Forschung. Womit es wohl den Intentionen Blankes entspricht.

Hans ten Doornkaat-Koolman

Victor Peters, Nestor Machno. Das Leben eines Anarchisten. Echo Books, Winnipeg, Canada, o. J., 139 S.

Victor Peters, Nestor Makhno. The Life of an Anarchist. Echo Books, Winnipeg, Canada (1970), 133 S.

Der verdiente Erforscher der Geschichte der Huterischen Brüder hat es sich zur Aufgabe gesetzt, in den beiden Büchern, die sich geringfügig voneinander unterscheiden, die antibolschewistische anarchistische Bewegung im südlichen Rußland zur Zeit des Bürgerkrieges vom Standpunkte der so schrecklich betroffenen deutschen Kolonisten aus zu beschreiben. In den sowjetischen Geschichtsbüchern ist über Machno und die Seinen nichts Objektives zu finden — das Bild ist im wesentlichen von Machnos literarisch gewandteren Mitstreitern, Arinov und Volin, geprägt worden, die eine Art Mythos hier aufbauten. Kein Zufall, daß die deutsche Ausgabe von Arinovs Buch unlängst in einem Raubdruck in den „Roten Buchläden“ der Studentenschaften wieder auftauchte.

In den Wirren des Bürgerkrieges haben sich nicht nur in der Ukraine zwischen Weiß und Rot bäuerliche Kräfte zu behaupten versucht, denen die Rückkehr zum alten Regime der Gutsbesitzer ebenso verhaßt war wie die Herrschaft der Kom-

missare aus Moskau, die unter der Flagge der Revolution nur neue Unterdrückung zu bringen schienen. Nestor Machno (1889—1934) stammte aus Guljai Pole am Dnepr und war bereits in jungen Jahren mit der terroristischen Variante des russischen Anarchismus in Berührung gekommen. Acht Jahre verbrachte er im Gefängnis, im Sommer 1917 begann er in der Heimat Kommunen zu organisieren, d. h. zuerst einmal das Land neu zu verteilen. Unter die Betroffenen zählten nicht zuletzt die deutschen mennonitischen Kolonisten. Als im Herbst 1918 deutsche und österreichische Truppen jene Gegenden für kurze Zeit besetzten, gingen Machno und seine Anhänger in den Untergrund. Nach dem Abzug waren die Repressalien um so entsetzlicher. Die Wohlhabenderen, nicht nur die Deutschen, wurden erschlagen, ausgeplündert, ohne daß offenbar Ansätze einer neuen sozialen Organisationsform sichtbar wurden. Auch die anderen Freibeuter des Bürgerkrieges sind früher oder später nicht nur der konzentrierteren Kraft der Roten Armee zum Opfer gefallen, sondern sie lebten von der Substanz des Landes, dessen Einwohner schließlich die unfreie Ordnung der beständigen Unsicherheit vorzogen. Zeitweise haben die Bolschewisten mit Machno einen Waffenstillstand oder auch ein Zweckbündnis geschlossen — doch war er erledigt, sobald die Weißen auf die Krim zurückgedrängt waren. Machno konnte nach Paris, in eine ihm völlig fremde Welt, entweichen und trank sich dort zu Tode.

Die politische Vorstellungswelt war zwar recht unbestimmt, aber der Gedanke der Ordnung der Gesellschaft durch autonome Räte, etwa in Wiederaufnahme von Bakunins Theoremen, lenkte viele Aufrufe zum Bauernaufstand in Südrußland, nicht nur unter Machno: „Alle Macht den Räten, nieder mit der Herrschaft der Kommissare!“, so lauteten die Losungen. V. Peters hat zwar eine ganze Menge unbekannter Quellen aufgespürt, aber nicht das vielleicht wichtigste politische Dokument der Machnobewegung gefunden, nämlich das Protokoll einer Konferenz von 245 Delegierten vom 12. Februar 1919, in dem anarchistisch-föderalistische Gedanken sehr deutlich werden (ed. P. *Struve*, in: *Russkaja Mysl'*, Sofia 1921, H. 1—2, S. 226 ff.).

Der mit großer Umsicht zusammengebrachte Band ist somit mehr als eindrucksvolles Bild aus der Leidenszeit der deutschen Kolonisten im Süden Rußlands während der Revolution und ihrer Folgejahre anzusehen, denn als ein umfassender Beitrag zu der faszinierenden Geschichte der anarchistischen Bewegung als einer spezifischen Form russischen bäuerlichen Protestes.

Peter Scheibert

Das auf Holländisch geschriebene Buch von J. ten Doornkaat Koolman:

Dirk Philips, 1504—1568, Vriend en Medewerker van Menno Simons ist vom Verlag ausverkauft worden. Restexemplare sind zu haben für DM 10,— bei J. ten Doornkaat Koolman, CH—8032 Zürich, Streulistr. 73. Es handelt sich um ein Werk, das für jeden, der sich über die entscheidenden Jahrzehnte der Geschichte des niederdeutschen Täufertums informieren will, unentbehrlich ist.

Abkürzungen:

- ML = Mennonite Life. An Illustrated Quarterly, published by Bethel College, North Newton, Kansas 67117, USA
- MQR = The Mennonite Quarterly Review. A Journal Devoted to Anabaptist-Mennonite History, Thought, Life and Affairs, published by the Mennonite Historical Society for Goshen College, Goshen, Indiana 46526, USA

1. Bibliographie

- Schmidt, John F., and Nelson Springer and others: Mennonite Bibliography (ML 24, 1969, No 2, 92—96; ML 25, 1970, No 2, 93—96; ML 26, 1971, No 2, 89—95)
- Krahn, Cornelius: Mennonite Historical Periodicals (ML 25, 1970, No 2, 89 f)
- Krahn, Cornelius, and Melvin Gingerich: Mennonite Research in Progress (ML 24, 1969, No 2, 89—92; ML 25, 1970, No 2, 90—92; ML 26, 1971, No 2, 84—89)
- Krahn, Cornelius: Widening the Concept of the Reformation (ML 25, 1970, No 2, 86—88)
- The Radical Reformation: Books and Articles by George H. Williams (ML 25, 1970, No 2, 85)
- Peters, Victor: Kurt Kauenhoven Bibliography (ML 24, 1969, No 2, 87—89)

2. Historiographie

- Stupperich, Robert: Anfang und Fortgang des Täuferturns nach Ubbo Emmius (Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, NS, Deel L, Afl 1, 1969, 28—55)
- Epp, Anthony R.: Voltaire and the Anabaptists (MQR 45, 1971, No 2, 145—151)
- Dirrim, Allen W.: Recent Marxist Historiography of the German Peasants Revolt — A Critique (Bulletin of the Library of Foundation for Reformation Research, IV, No 1, March 1969, 3—8)
- Peachey, Paul: Marxist Historiography of the Radical Reformation: Causality or Covariation? (Sixteenth Century Essays and Studies, I, 1970, 1—16)
- Friesen, Abraham: The Marxist Interpretation of Anabaptism (ebd. 17—34)
- Stayer, James M.: Thomas Müntzer's Theology and Revolution in Recent Non-Marxist Interpretation (MQR 43, 1969, No 2, 142—152)
- van der Zijpp, T. Alberda: Nanne van der Zijpp, 1900—1965 (ML 24, 1969, No 4, 174—177)
- Krahn, Cornelius: N. van der Zijpp — An Appreciation (ebd. 177 f.)
- Gingerich, Melvin: The Making of a Mennonite Historian (ML 26, 1971, No 2, 73—79)

- Gross, Leonard: Robert Friedmann. Historian, Christian, Scholar (ebd. 79—83)
Littell, Franklin H.: Anabaptist and Free Church Studies (ML 25, 1970, No 2, 83 f.)

3. Deutungen

- Lohse, Bernhard: Die Stellung der „Schwärmer“ und Täufer in der Reformationsgeschichte (ARG 60, 1969, Heft 1, 5—26)
Ramseyer, Robert L.: The Revitalization Theory Applied to Anabaptism (MQR 44, 1970, No 2, 159—180)
Arnold, Eberhard: On the History of the Baptizer Movement in Reformation Times (MQR 43, 1969, No 3, 213—233)
Gish, Art.: Anabaptism and the New Left (Brethren Life and Thought, 14, 1969, 68—86)
Estep, W. R.: Were the Anabaptists Subversive? The Birth of a Counter-Culture (ML 26, 1971, No 1, 14—18)
Peachey, Paul: Today's Counter Culture: The Radical Reformation as Analogue? Preliminary Abstract (Church History 40, 1971, No 1, 55 f.)
Yoder, John H.: The Unique Role of the Historic Peace Church (Brethren Life and Thought, 14, 1969, 132—149)

4. Täuferische Anschauungen

- Hillerbrand, Hans J.: Anabaptism and History (MQR 45, 1971, No 2, 107—122)
Stayer, James M.: Anabaptists and the Sword (MQR 44, 1970, No 4, 371—375)
Fast, Heinold: Das Taufverständnis der stillen Täufer (Dieter Schellong: Warum Christen ihre Kinder nicht mehr taufen lassen, Frankfurt, Stimme-Verlag, 1969, 37—51)
Kiwiet, John J.: The Call to the Ministry Among the Anabaptists (Southwest Journal of Theology, 11, 1969, 29—42)
Fast, Heinold: Soziale Utopien in der Reformationszeit (Zeitwende, 41, Heft 5, 1970, 283—294)

5. Oberdeutsche Täuferbewegung

- Haas, Martin: „Zwinglis Theokratie“. Zum Buche von Robert C. Walton (Zwingliana 13, Heft 3, 1970, No 1, 214—217)
Ders.: Täufertum und Volkskirche — Faktoren der Trennung (Zwingliana 13, Heft 4, 1970, No 2, 261—278)
Steinmetz, David C.: Scholasticism and Radical Reform: Nominalist Motifs in the Theology of Balthasar Hubmaier (MQR 45, 1971, No 2, 123—144)
Horst, Irvin B.: Conrad Grebel on the Index (MQR 44, 1970, No 4, 389 f.)
Beachy, Alvin: A Case Study in Civil Disobedience: Pilgram Marbeck (ML 25, 1970, No 1, 12—15)
Brecht, Martin: Ob ein weltlich Oberkalt Recht habe, in des Glaubens Sachen mit dem Schwert zu handeln. Ein unbekanntes Nürnberger Gutachten zur Frage der Toleranz aus dem Jahre 1530 (ARG 60, 1969, Heft 1, 65—75)

- Answer of Some Who are Called (Ana)baptists, Why They Do not Attend the Churches: A Swiss Brethren Tract, translated by Shem and Paul Peachey (MQR 45, 1971, No 1, 5—32)
- Stayer, James M.: Eine fanatische Täuferbewegung in Esslingen und Reutlingen? (Blätter für württembergische Kirchengeschichte, 68/69, 1968/1969, 53—59)
- Rischar, Klaus: The Martyrdom of the Salzburg Anabaptists in 1527 (MQR 43, 1969, No 4, 322—330)
- Brecht, Martin: A Statement by Johannes Brenz on the Anabaptists (MQR 44, 1970, No 2, 192—198)
- Hein, Gerhard: Frankenthal 1571 und 1971 (Mennonitisches Jahrbuch 1971, 41—44)
- Seeling, Werner: Das Frankenthaler Täufergespräch 1571 (Die Rheinpfalz, 24. Mai 1971, No 118)
- Hussong, August: Das Frankenthaler Religionsgespräch 1571 (Frankenthal. Einst und jetzt, Heft 1, Mai 1971, 2—9)
- Hein, Gerhard: Täufer im Raum Frankenthal-Worms um die Zeit des Frankenthaler Gespräches 1571 (ebd. 11—14)
- Fleischmann, Georg: Zur Geschichte der Mennonitengemeinde Frankenthal-Eppstein (ebd. 15 f.)
- Gerber, Abraham: Die Deutschschweizer im Berner Jura (Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde, 31, 1969, Heft 2, 75—84)
- Séguy, Jean: Religion et Réussite Agricole; la vie professionnelle des Anabaptistes français du XVII^e en XIX^e siècle (Archives de Sociologie des Religions, 28, 1969, 93—130)

6. *Spiritualisten*

- Bräuer, Siegfried: Zu Müntzers Geburtsjahr (Luther Jahrbuch, 36, 1969, 80—82)
- Weigelt, Horst: Sebastian Franck und Caspar Schwenckfeld in ihren Beziehungen zueinander (Zs. f. bayr. Kirchengesch., 39, 1970, 3—19)
- Gäbler, Ulrich: Eine unbeachtete Übersetzung des Leonhard Freisleben genannt Eleutherobius (ARG 61, 1970, 70—76)

7. *Hutterer*

- Hostetler, John A.: A Bibliography of English Language Materials on the Hutterian Brethren (MQR 44, 1970, No 1, 106—113)
- Krisztinkovich, Maria H.: Hutterite Codices Rediscovered in Hungary (ebd. 114—121)
- Gratz, Delbert: Comments on Esztergom Codices (ebd. 122)
- Oyer, John S.: A Newly-Discovered Hutterite Codex at Copenhagen (ebd. 122—125)
- Friedmann, Robert: Notes and News concerning Hutterites (ebd. 125—127)
- Caldwell, Mark S.: Ideological and Institutional Reflections of the Benedictine Ideal in Sixteenth-Century Hutterites: A Study in Ecclesiastical Ecology,

- Southern Baptist Theological Seminary, 1970 (Dissertation Abstract in: Church History, 39, 1970, No 4, 571 f.)
- Friedmann, Robert: Peter Riedemann: Early Anabaptist Leader (MQR 44, 1970, No 1, 5—44)
- Ders.: Second Generation Anabaptism as illustrated by the Walpot Era of the Hutterites (MQR 44, 1970, No 4, 390—393)
- Krisztinkovich, Bela: Glimpses into the Early History of Anabaptism in Hungary (MQR 43, 1969, No 2, 127—141)
- Gross, Leonard: Dialogue between a Hutterite and a Swiss Brother, 1573 (MQR 44, 1970, No 1, 45—58)
- Schreiber, William S.: The Ausbund Hymns in the Newly-found Ehrenpreis Ms (MQR 43, 1969, No 4, 330—332)
- A Hutterite Sermon of the Seventeenth Century, translated by Paul S. Gross and Elisabeth Bender (MQR 44, 1970, No 1, 59—71)
- Unruh, John D.: The Hutterites During World War I (ML 24, 1969, No 3, 130—137)

8. Niederdeutsche Täuferbewegung

- Meihuizen, H. W.: The Concept of Restitution in the Anabaptism of Northwestern Europe (MQR 44, 1970, No 2, 141—158)
- Kirchhoff, Karl-Heinz: Was there a Paeceful Anabaptist Congregation in Münster in 1534? (MQR 44, 1970, No 4, 357—370)
- Meihuizen, H. W.: Reacties van tijdgenoten op de val van Munster (doopsgezind jaarboekje 1971, Amsterdam, 45—58)
- Keeney, William: The Quiet Revolution: Menno Simons (ML 25, 1970, No 1, 15—20)
- Detweiler, Richard C.: The Concept of Law and Gospel in the Writings of Menno Simons, Viewed Against the Background of Martin Luther's Thought (MQR 43, 1969, No 3, 191—212)
- Zerger, Fred J.: Dutch Anabaptism in Elisabethan England (ML 26, 1971, No 1, 19—24)

Sprunger, Keith: The Puritans of the Netherlands (ML 25, 1970, No 3, 139—142)

9. Westpreußen und Rußland

- Krahn, Cornelius: Mennonite Migrations as an Act of Protest (ML 25, 1970, No 1, 20—27)
- Goertz, Adalbert: The Mennonites in Prussia. A Statistical Distribution (ML 24, 1969, No 2, 83—86)
- Kaenhoven, Kurt: Family Trees of North German Mennonites: Roosen, Dirksen, Fieguth, Entz, Dueck (ML 24, 1969, No 1, 34—39)
- Goertz, Adalbert: Trauungen 1810—1855 in der Mennonitengemeinde Schönsee im evangelischen Kirchenbuch Kulm, Westpreußen (Altpreußische Geschlechterkunde, NF 17, 1969, 32—40)

- Ders.: Mennonitische Geburten und Trauungen, 1800—1840, in Graudenz-Land der Familien Goerz (ebd., NF 18, 1970, 184—187)
- Ders.: Trauungen, 1792—1821, in der Mennonitengemeinde Tragheimerweide, Krs. Stuhm (ebd. 187 f.)
- Ders.: Mennonitengeburten 1800—1840 in Neunhuben (Westpreußen-Archiv ost-deutscher Familienforscher, 4, 1969, 191 f.)
- Rempel, David G.: From Danzig to Russia. The First Mennonite Migration (ML 24, 1969, No 1, 8—28)
- Hein, Gerhard: Die Mennonitengemeinden und -siedlungen in Rußland und in der Sowjetunion (Die evang. Diaspora, 41, 1970, 101—115)
- Toews, John B.: The Mennonites in the Early Soviet Period (ML 24, 1969, No 3, 101—108)
- Quring, Walter: Cultural Interaction Among the Mennonites in Russia (ML 24, 1969, No 2, 61—66)
- Klassen, N. J.: Mennonite Intelligentsia in Russia (ebd. 51—60)
- Goerz, H.: The Cultural Life Among the Mennonites of Russia (ML 24, 1969, No 3, 99 f.)
- Heese, Heinrich (1787—1868): Autobiography, transl. by C. Krahn (ML 24, 1969, No 2, 66—72)
- Krahn, Cornelius: Abraham Thiessen: A Mennonite Revolutionary? (ebd. 73—77)
- Toews, John B.: The Russian Mennonite and the Military Question, 1921—1927 (MQR 43, 1969, No 2, 153—168)
- Krahn, Cornelius: A Mennonite „Zionist Movement“? (ML 25, 1970, No 4, 171—173)
- Epp, Peter G.: At the Molotschnaya — A Visit, 1890 (ML 24, 1969, No 4, 151—155)
10. *Amerika*
- Brackbill, Martin H.: Origin of the Pequea Settlers, 1710 (MQR 45, 1971, No 1, 84—95)
- Yoder, Don: Mennonite Contacts Across the Atlantic: The van der Smitten Letter of 1838 (Pennsylvania Folklife, 19, No 1, Autumn 1969, 46—48)
- Hale, Douglas: From Central Asia to America (ML 25, 1970, No 3, 133—138)
- Schmidt, C. B.: Kansas Mennonite Settlements, 1877 (ML 25, 1970, No 2, 51—58; vgl. 65—80)
- Juhnke, James C.: The Political Acculturation of the Kansas Mennonites, 1870 bis 1940 (MQR 43, 1969, No 3, 247 f.)
- Ders.: Kansas Mennonites During the Spanisch-American War (ML 26, 1971, No 2, 70—72)
- Ders.: The Agony of Civic Isolation: Mennonites in World War I (ML 25, 1970, No 1, 27—33)

- Schultz, Harold J.: Search for Utopia; the Exodus of Russian Mennonites to Canada, 1917—1927 (*Journal of Church and State*, 11, No 3, 1969, 487—512)
- Epp, Frank H.: The Almost Separated History. A Tentative Approach to the History of Mennonites in Canada (*MQR* 44, 1970, No 4, 393—398)
- Mennonite Central Committee Anniversary Issue: *MQR* 44, 1970, No 3
- Minnich, R. Herbert: The Mennonites of Brazil and the Question of Military Service, 1930—1967 (*MQR* 43, 1969, No 4, 299—321)

MENNONITISCHER GESCHICHTSVEREIN e. V.

Kassenbericht per 31. Dezember 1970, Gronau und Weierhof

<i>Einnahmen</i>	DM
Saldo-Vortrag	12 005,31
Beiträge und Verkäufe	8 362,57
Bankzinsen	227,51
Spenden	
(darunter 100 \$ von John F. Fetzer aus Michigan anl. Wenger-Forschung)	424,84
Zuschuß Vereinigung d. Dt. Menn. Gemeinden	300,00
durchlaufende Gelder Weierhof	288,22
	21 608,45

<i>Ausgaben</i>	DM
H. Schneider für Lagerung Menn. Lexikon	240,00
H. Schneider Re. 15. 1. 70 Versand Menn. Lexikon	79,90
H. Schneider Auslieferung für Pennerbuch	478,00
Raummiete, Heimschule Weierhof	960,00
für feuerfesten Schrank Weierhof	250,00
Bibliothek, Forschungsstelle	557,25
Versicherungen Weierhof	88,90
Porto und Büromaterial Weierhof	276,93
Portoauslagen Schneider	25,10
Reisekosten	67,00
durchlaufende Gelder Weierhof	288,22
Saldo	18 297,15
	21 608,45

gez. Gerrit van Delden, Kassenführer

JAHRESBEITRÄGE

1. Deutschland: mindestens DM 8.— Körperschaften (Gemeinden usw. mit Ausnahme von Bibliotheken): mindestens DM 15.—. Ermäßigter Beitrag (für Studenten usw.) DM 5.—.
2. Schweiz sfrs. 9.— 5. USA Doll. 3.—
3. Frankreich ffrs. 10.— 6. Kanada Doll. 3.—
4. Niederlande hfl. 8.—

Aus diesen Beiträgen werden die Druckkosten für die Geschichtsblätter bestritten, die den Mitgliedern kostenlos zugehen. Auch die vereinseigene Mennonitische Forschungsstelle auf dem Weierhof wird mitunterhalten. Schließlich soll die Möglichkeit bestehen, von Zeit zu Zeit ein neues Heft der Schriftenreihe zu veröffentlichen. Wir sind daher sehr dankbar für freiwillige Erhöhungen, wie es schon bisher bei nicht wenigen Mitgliedern der Fall war.

- Zahlungen**
1. für *Banküberweisung*: Menn. Geschichtsverein, Konto Nr. 3 507 175 Deutsche Bank, Filiale Gronau (Westf.).
 2. für *Postchecküberweisung*: Mennonitischer Geschichtsverein, Weierhof, Konto Nr. 877 81, Ludwigshafen (Rhein).

BISHERIGE VERÖFFENTLICHUNGEN

des Mennonitischen Geschichtsvereins:

Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrg. 1—28 (1936—1940, 1950, 1951, 1959 und 1964 vergriffen. Die übrigen Jahrgänge noch lieferbar).

Dr. Horst Penner, Weltweite Bruderschaft. Ein menn. Geschichtsbuch, 3. Auflage, in Vorbereitung.

Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins.

1. Beiträge zur Geschichte der Mennoniten, Festgabe für D. Christian Neff zum 70. Geburtstag, 1938, vergriffen.
2. Beiträge zur Geschichte rheinischer Mennoniten, Festgabe zum 5. Deutschen Mennonitentag, 1939, vergriffen.
3. *Dr. Horst Penner*, Ansiedlung mennonitischer Niederländer im Weichselmündungsgebiet von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum Beginn der preußischen Zeit. — *Gustav E. Reimer*, Die Familiennamen der westpreußischen Mennoniten, 2. Aufl., 1963, DM 8.— (für Nichtmitglieder DM 10.—).
4. *Dr. Paul Peachey*, Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit, 1954, vergriffen.
5. *Dr. Horst Schraepler*, Die rechtliche Behandlung der Täufer, 1957. Beim Geschichtsverein vergriffen, Lieferrachweis auf Anfrage möglich.
6. *Dr. John Yoder*, Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren in der Schweiz 1523—1538, DM 8.— (für Nichtmitglieder DM 12.—).
7. *Dr. Heinold Fast*, Heinrich Bullinger und die Täufer, 1959, DM 8.— (für Nichtmitglieder DM 12.—).
8. *D. Benjamin H. Unruh*, Fügung und Führung, 1965, DM 5.— (für Nichtmitglieder DM 6.—).

Bestellungen der lieferbaren Veröffentlichungen an den Schriftführer
Paul Schowalter, 6719 Weierhof bei Marnheim (Pfalz).

Bestellungen des Mennonitischen Lexikons an die Buchdruckerei Heinrich Schneider,
75 Karlsruhe 1, Karlstraße 90.

£ 73/1530 R

