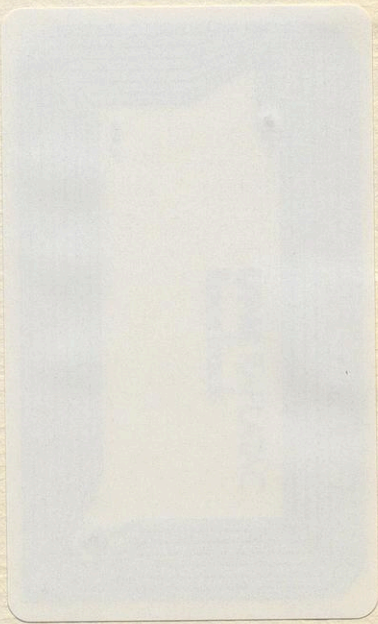




N12<512795922 021



ubTÜBINGEN



N.F. 24-26
(= 29-31)
1972-1974

Mennonitische Geschichtsblätter

Neue T.R.

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

29. Jahrgang

Neue Folge Nr. 24

1972

ZA

2506

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

Schriftleitung:
Dr. Heinold Fast, 297 Emden, Brückstraße 74
Dr. Hans-Jürgen Goertz, 2 Hamburg 55, Elbchaussee 552
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)

gelöscht

N 114-38296235-021

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

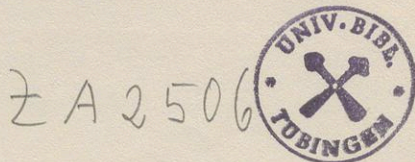
29. Jahrgang

Neue Folge Nr. 24

1972

Inhalt

	Seite
Zum Geleit	3
Anschriften der Mitarbeiter	4
I.	
Reformation und Mission (J. H. Yoder)	5
Eine Theologie für die Revolution (A. G. Gish)	18
II.	
Der Kristallisationspunkt des Täufern (J. H. Yoder)	35
Die Täufer im Verständnis der protestantischen Religionsparteien auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 (K. Rischer)	48
Eine neu entdeckte Streitschrift gegen die Täufer aus dem Jahre 1614 (G. Hein)	65
III.	
Brief des Ältesten Hans Nafziger an die Gemeinden in Holland vom 26. März 1781	75
Christian Dettweiler zu Wintersheim	85
IV.	
Von neuen Büchern	
1. Robert Stupperich (Herausgeber): Die Schriften Bernhard Rothmanns (H.-J. Goertz)	89
2. Max Steinmetz: Das Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels (H.-J. Goertz)	91
3. David Joris: Een Geestelijck Liedt-Boecxken, Faksimile-Druck und Ausbund, Faksimile-Druck (H. Fast)	95
4. Melvin Gingerich: Mennonite Attire through Four Centuries (H. Fast)	98
5. Erich L. Ratzlaff: Im Weichselbogen — Mennonitensiedlungen in Zentralpolen (A. Goertz)	100
6. Familienregister von Erich L. Ratzlaff (A. Goertz)	101
7. Chronik der Familie Hege (P. Schowalter)	101
8. Hellmut Stauffer, Die Geschichte der Familie Stauffer-Bolanderhof mit ihren Seitenlinien (P. Schowalter)	102
9. Donald Durnbaugh (Herausgeber): Die Kirche der Brüder. Vergangenheit und Gegenwart (H. Fast)	104
10. Zwei neue Bücher aus Paraguay (H. Quiring)	107
V.	
Protokoll der Mitgliederversammlung am 28. Mai 1972	108
Satzungen des Mennonitischen Geschichtsvereins	111
Kassenbericht per 31. Dezember 1971	



Zum Geleit

Die vorliegenden Geschichtsblätter versuchen durch sachkundige Beiträge Themen zu behandeln, die in dieser Form noch nicht aufgegriffen sind. Das betrifft das Thema Täuferturn und Weltmission. In der protestantischen Geschichtsschreibung gibt es für das Problem der sogenannten Äußeren Mission im 16. Jahrhundert verschiedene Beurteilungen. Es ist daher nahe-liegend, daß auch für die Täuferforschung im 16. Jahrhundert noch kein einheitliches Bild zu zeichnen ist.

Das zweite Thema betrifft das Verhältnis von Revolution und frühem Täuferturn. Die Übersetzung des Beitrags von Arthur G. Gish ist ein Versuch, Schneisen in diesen Urwald zu schlagen. Die Schwierigkeit ist dabei, daß das Wort „Revolution“ im Deutschen und Englischen je einen verschiedenen Klang hat. Im Englischen denkt man dabei auch an Evolution, während wir viel mehr das Bild einer gewalttätigen Umwälzung vor Augen haben; im neuen Sprachgebrauch deckt sich Revolution oft mit Reform. Angesichts der Vielschichtigkeit der Fragestellung und der Ausdrucksweise wird der Beitrag nicht jedem etwas sagen können, aber eine Anregung zum Nachdenken bietet er auf jeden Fall.

Ein zweiter Beitrag von John Yoder führt in die grundsätzliche Frage des Täuferturns als „Kristallisationspunkt“. Mit diesem Beitrag werden sich viele Geschichtsfreunde einig wissen.

Die zahlreichen kleineren Beiträge wollen wie bisher jedem etwas bringen, sei es aus seiner eigenen Herkunft und geistlichen Heimat, sei es — wie bei den Buchbesprechungen — aus dem Mennonitentum in aller Welt.

Die Buchbesprechungen gewinnen ein immer größeres Gewicht in diesen Blättern. Viele könnte man unter die Hauptartikel einreihen. Wir haben uns deshalb entschlossen, die Abteilung „Von neuen Büchern“ in den gleichen Satz-typen zu bringen wie die Hauptbeiträge. So werden sie lesbarer und werden, wie wir hoffen, noch mehr beachtet.

Die Bilder führen uns in das Gebiet Südamerikas, wo in den Tagen, in denen diese Blätter in Druck gehen, die 9. Mennonitische Weltkonferenz Curitiba, Brasilien, tagt, an der ich auch teilnehme. Von dem Ertrag dieser Tagung werden wir im nächsten Jahr berichten.

Das Bild der in diesem Jahr heimgegangenen Frau Rose Crous läßt uns an ihre unermüdliche Mitarbeit auf dem Feld der Geschichtsforschung denken

und gleichzeitig an die ihres Mannes, der ihr im Tode vorausgegangen ist. Ein herzlicher Dank sei ihr über das Grab hinaus zugerufen.

Das Bild von Dr. Karl Stumpp, Tübingen, erinnert uns an seine vielfältige literarische Tätigkeit für die Rußlanddeutschen und insbesondere auch für die rußlanddeutschen Mennoniten. Er konnte seinen 75. Geburtstag begehen, und wir möchten nicht versäumen, ihm dazu unsere herzlichsten Glückwünsche zu übermitteln.

Am Schluß dieses Heftes ist der Entwurf der neuen Satzung abgedruckt. Sie soll im nächsten Jahr auf einer außerordentlichen Mitgliederversammlung verabschiedet werden. Wir bitten um sorgfältige Lektüre und gegebenenfalls um Vorschläge für Verbesserungen an den Vorsitzenden, Pfarrer Gerhard Hein, 6521 Monsheim.

Horst Quiring

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Arthur G. Gish, über W. B. Eerdmans Publishing Company,
Grand Rapids, Michigan, U.S.A.

Adalbert Goertz, 22 Strickler Avenue, Waynesboro, Pa. 17268, U.S.A.

Pfarrer Gerhard Hein, 6521 Monsheim über Worms

Liesel Quiring-Unruh, 7015 Korntal, Hindenburgstraße 56

Dr. Klaus Rischar, 8245 Berchtesgaden-Oberau, Haus Hohebuchen

Pfarrer Paul Schowalter, 6729 Weierhof, Post Marnheim (Pfalz)

Professor Dr. John H. Yoder, 3003 Benham Ave, Elkhart/Indiana 46514,
U.S.A.

John H. Yoder*

Reformation und Mission

* In einigen Punkten weicht die deutsche Fassung ergänzend oder berichtend vom englischen Original in: Occasional Bulletin from the Missionary Research Library, Vol. XXII, Nr. 6, June 1971, ab. Ins Deutsche gebracht von Liesel Quiring-Unruh.

Als der Pietismus und eine ganze Reihe ähnlicher Erweckungen bei den europäischen und nordamerikanischen Protestanten eine weit um sich greifende Hochachtung vor dem Weltmissionsunternehmen der Kirche mit sich brachte, stand der Protestantismus vor einer neuen Herausforderung seines Selbstverständnisses. Der Protestantismus hat seinen Ursprung im 16. Jahrhundert. Auch die Konfessionen, deren Ahnenreihe nicht im 16. Jahrhundert beginnt — Methodisten, Kongregationalisten und Baptisten — beanspruchen Anteil am Erbe Luthers und Calvins. Wie aber sollte die schon lange übliche hohe Wertung der Reformatoren mit der neugefundenen Schau von Missiologie verbunden werden? Warum mußte Missiologie erst „neu gefunden“ werden? Warum entsandten die Reformatoren keine Missionare? Sie lebten nach Columbus und Vasco da Gama und gleichzeitig mit dem Werk der großen katholischen Missionsorden. Warum mußte der Protestantismus erst auf den Pietismus warten, um eine wirksame Sendung nach Übersee zustande zu bringen?

Die erste Antwort, eine sehr simple, war die, daß die Reformatoren gar nicht darauf gekommen sind. Die Reformation des 16. Jahrhunderts geschah unter einer Tagesordnung des 16. Jahrhunderts. Wie dem auch sei, man sollte die großen protestantischen Väter vor der Tendenz späterer Generationen, sie als Heilige verehren zu wollen, bewahren. Sie taten genug andere große Dinge, daß wir ohne weiteres auch ihre Grenzen zugeben dürfen. In diesem Sinn entwickelte sich eine liebevolle, aber kritische Aufhellung des Problems, die mit Gustav Warneck, dem ersten großen Geschichtsinterpreten der modernen Missionsbewegung, beginnt.

Warneck¹ bemüht sich sehr, den indirekten Anteil der Reformatoren² auf die Missionserneuerung herauszustellen, der in der Klärung des Wesens der Evangeliumsbotschaft besteht; im Beleben dessen, was er „einen mächtigen Zeugen-geist“ nennt; im Abrücken von der Kreuzzugshaltung gegen die „Türken“.

Ein echter Missionsgedanke aber und eine eigentliche Missionstat fehlen, und das bedarf der Erklärung. Warneck zählt mannigfache Gründe dafür auf:

1. Wertskala: Die Reformatoren waren vor allem mit der inneren Reform beschäftigt, mit Wiederherstellung von rechter Lehre und Verfassung.
2. Möglichkeit: Die Reformatoren waren vom äußeren Konflikt mit den katholischen Fürsten in Anspruch genommen; militärisch und politisch stand auf ihrem Programm die Verteidigung und für eine weitere Ausbreitung fehlten die Mittel.
3. Eschatologie: Papst und Türken sind apokalyptische Figuren, die beiden Erscheinungsformen des Antichrist. Der Schatten ihrer Rebellion liegt über den Völkern, die von ihnen geführt werden und die alle die nächsten Nachbarn der Protestanten sind. Eine Bekehrung des Antichrist ist nicht zu erwarten.
4. Eschatologie: Der letzte Tag steht vor der Tür.
5. Geschichte: Der Missionsbefehl war den Aposteln gegeben und ist von diesen bereits ausgeführt. Die Kirche ist schon überall.
6. Wenn sich die Reformation als eine Bekehrung getaufter Ungläubiger zum rechten evangelischen Glauben innerhalb der Christenheit versteht, so ist Reformieren als solches bereits Mission.
7. (vielleicht unbewußt): Das bekannteste überseeische Missionswerk ist päpstliches, mönchisches und spanisches Monopol und durch die Gedankenverbindung mit solchen Bürgen entwertet.
8. Die Deutschen hatten keine unmittelbare Berührung mit heidnischen Völkern, sie hatten keine nicht-christlichen Nachbarn.

Warneck bemerkt, daß die Hindernisse 1 und 2 auch auf andere Zeiten zutreffen, ohne daß sie die Missionsbewegung unterbrochen hätten. Auch würden die Gründe 4 und 6 keine antimissionarische Wirkung erreicht haben, wenn sie nicht auf Punkt 5 beruhten, der somit die zentrale Stellung einnimmt. Er hätte noch hinzufügen sollen, daß 3 und 8 sich teilweise widersprechen.

Warnecks bedeutendster Nachfolger, Kenneth Scott Latourette³, übernimmt Warnecks Erklärungen und fügt diesen noch einige hinzu:

9. Die soziale Führung ruhte in den Händen von Fürsten, die sich nicht so um Mission kümmerten wie die katholischen Fürsten.
10. Die aufsprießenden kolonialen Interessen der protestantischen Länder lagen in den Händen von Handelsgesellschaften, die missionarische Be-

lange für Verschwendung oder gar für eine Bedrohung ihres Einkommens hielten.

11. Da der Protestantismus aus theologischen Gründen den Gedanken einer besonderen religiösen Berufung ablehnte, hatte er keine Mönche.

Gehen wir die Punkte noch einmal durch, so scheinen sie uns kaum zu genügen. Mit Ausnahme von Punkt 11 könnten alle Argumente auch auf die Katholiken zutreffen. Auch der Katholizismus unternahm Reformen, reinigte die Lehre und säuberte die Strukturen. Die Erneuerer und Reformer jedoch (Erasmus, Ignatius, Konzil von Trient) machten diese eher missionsbewußter. Gewiß ist richtig, was Latourette sagt: Italien und Spanien hatten nicht gegen protestantische Fürsten zu kämpfen, aber Skandinavien auch nicht gegen katholische; diese Ausnahmen gleichen sich aus. Warum also waren die katholischen Könige und Handelsherren missionsbewußt und warum waren ihre protestantischen Gegenstücke es nicht⁴, obgleich das Anliegen der Reformation — das der Betätigung der inneren Berufung im weltlichen Stande — das Gegenteil hätte zur Folge haben sollen? Auch das Fehlen des „Mönchs“ ist eine seltsame Entschuldigung; war nicht die Ausbreitung von „Priesterschaft“, „innerer Berufung“ und „Mission“ auf das ganze Gottesvolk eben das Herzstück der protestantischen Botschaft und seine Kritik am Mönchtum? Bevor wir nach einer besseren Erklärung suchen, sei noch das folgende gesagt: Warnecks Thesen riefen eine empfindliche apologetische Erwiderung hervor, vor allem bei denjenigen, die die Reformatoren nicht gerne relativieren wollen.

Das geschah auf zwei Arten. Die eine Art, die Reformatoren zu verteidigen, ist die, Warnecks Schau vom Sendungsauftrag zu akzeptieren, jedoch einzuwenden, daß die Väter besseres taten als Warneck annimmt⁵. In Luthers zahlreichen Schriften z. B. gibt es Stellen, die davon sprechen „die Heiden“ für den Glauben an Christus zu gewinnen, die auf gewisse Weise also eine Sendung befürworten sollen. Diese Aussagen sind wohl in hohem Maße aber doch nicht ganz der Begrenzung unterworfen, daß (siehe Punkt 6) „Heiden“ und „Mission“ als innerhalb der Christenheit gedacht werden. Luther sah die Möglichkeit, daß ein christlicher Kriegsgefangener in türkischer Hand seine Häsher bekehren könne. Zwei Generationen später war daraus die Schau geworden, daß die für das Evangelium gewonnenen Slaven im südöstlichen Europa ihre türkischen Beherrscher bekehren könnten, so daß eine Förderung des Protestantismus unter den Balkan-Orthodoxen als Islammission interpretiert werden könne.

Wenn wir den Begriff Mission ursprünglich so verstehen, daß jemand aus irgendeiner geographischen oder kulturellen Heimat ausgesandt wird, mit dem Auftrag, in einer anderen „Heimat“ Zeugnis für Christus abzulegen und wenn wir vom empfindlichen Ton absehen, der in den Texten einer angeblich reformatorischen Missionsschau zu finden ist, bleiben insgesamt zwei Fälle (die Warneck beide kannte). Der eine Fall ist die Wiederaufnahme (durch die protestantischen Regenten von Schweden) eines Dienstes an den Lappen im Jahr 1559 und ein Jahrhundert später abermals, der schon vor der Reformation begonnen war und anscheinend nicht voraussetzte, daß die einheimische Sprache gelernt werden mußte⁶.

Der zweite Fall ist die Teilnahme einer Anzahl französischer Calvinisten und Genfer an einem Kolonialversuch in Brasilien unter der Führung eines Abenteurers, der bald darauf zum Katholizismus zurückkehrte, die Mehrzahl der Protestanten bannte und drei von ihnen tötete. Die Gebannten — anstatt zu den Indianern zu gehen — kehrten nach Europa zurück.

Wenn wir die Polemik gegen Warneck abwägen, scheint sie uns zu seinen Gunsten abzuschließen⁷. Je mehr *Aussagen* man nämlich bei Luther finden will, die einen Missionsbelang *beinhalten* sollen, desto deutlicher wird das Fehlen einer Tat. Als die Theologische Fakultät von Wittenberg eine Generation später darüber befragt wurde und ausdrücklich den Missionsbegriff zurückwies, konnte kein Corpus lutherischer Tradition ihr Einhalt gebieten⁸. Diese Apologeten geben aber noch einige weitere bedeutende Argumente zur Aufhellung:

12. Stille sein: „Das Bemerkenswerte an Luthers Glauben ist der Gehorsam, der es Gott überläßt, für den Lauf des Wortes die offene Tür zu schaffen“⁹. „Gehorsam“ heißt also nicht, als Gottes Instrument etwas zu tun, sondern die Hände weg zu lassen, damit das Werk ganz das Seine sei.
13. Ekklesiologie: „Alle Menschen, eingeschlossen die Christen, sind im Grunde ‚Heiden‘ bis hinein in die Christenheit; Das Heil kommt für alle nur aus *justificatio impii*“¹⁰ (Rechtfertigung des Gottlosen). So wird Lehrauffassung, was bisher lediglich pastorale Feststellung gewesen war (siehe Punkt 6).
14. Die christliche Kirche ist bereits in der ganzen Welt anwesend.

Im letzten Punkt ist als gegebene Tatsache dokumentiert, was bisher (siehe Punkt 5) nur Vertrauen darauf war, daß die Apostel ihre Pflicht getan haben dürften. Werner E l e r t erklärt das Fehlen einer offiziellen Sendung mit dem, was er die „religionsgeographischen Kenntnisse des Zeitalters“ nennt.

Er zitiert einen „Weltmissionsüberblick“ von Philipp Nikolai (1597), eine Liste von bischöflichen Sitzen rund um die bekannte Welt, die „den guten Glauben, es gebe kein Land und kein Volk ohne Christen“, vermittelt¹¹. Solche Christen zur Reformation aufzurufen (wie im Balkan-Beispiel oben) ist der beste Weg, die Heiden in eben jenen Ländern zu evangelisieren.

Eine ganze Reihe von anderen Antworten auf Warneck argumentiert jedoch gerade mit dem Gegenteil: Anstatt die positive Entwicklung der Mission in den Jahrhunderten nach dem Pietismus zu sehen, und zu sagen, daß die Reformatoren ihr näher standen als Warneck sieht, macht Walter Holsten¹² den Einwand geltend, daß „zuerst die moderne Mission dem Richtspruch und Anspruch der Reformation ausgesetzt werde(n)“ müsse (S. 9). Die Reformation als der gültigste Ausdruck des Evangeliums seit dem Neuen Testament und Luther als der adäquateste Vertreter der Reformation müssen die moderne Mission „in Frage stellen und neue Wege weisen“ (S. 31).

Das institutionelle Missionsunternehmen mache sich am theologischen Irrtum der Moderne schuldig — sagt Holsten — das heißt, an einem sich Beschäftigen mit dem Handeln des Menschen und mit der Religion des Menschen, was bereits in der Reformation eine Bedrohung gewesen sei, außer bei Luther selbst. Desgleichen unterliegt es dem Urteil der Gleichartigkeit mit dem Mönchtum, dessen asketische Motive es teile.

Moderne Mission — sagt Holsten — beruht mehr auf Sendungsveranstaltungen als auf Ausbreitung, mehr auf Verbreitung der christlichen Religion als auf der „Sammlung der Erwählten des Gottesvolkes aus allen Völkern und ihren Religionen“. Hinsichtlich einer jeden dieser Dualitäten macht Holsten nicht ganz klar, wie die eine auch ohne die andere geschehen könne. Kurz, der Autor sieht vor allem die Priorität einer streng lutherischen Konzeption von Kirche als Trägerin des *verbum externum* und von religiösen Veranstaltungen als Werken der *pietas* des Menschen¹³.

Nach vorausgehender Darlegung, wie die Frage zu stellen ist, macht Holsten auf zahlreiche Feststellungen Luthers aufmerksam über die christliche Verpflichtung, jeweiligen Nicht-Christen den Glauben zu verkündigen. So, wenn ein Christ zum Gefangenen wird oder wenn seine Heimat von den „Türken“ besetzt werden sollte. Christen, deren Land leicht besetzt werden kann, sollten in Vorbereitung dafür ihren Katechismus gut üben, insbesondere den zweiten Artikel.

Holstens vergleichende Analyse reformatorischer Texte geht dann über zu anderen weniger streng lutherisch ausgerichteten Reformatoren, zu Bucer,

Zwingli und Bibliander. Da die menschliche Weisheit diesen frühesten reformierten Reformatoren weniger problematisch zu sein schien, dachten sie öfter an die Nichtchristen und auch edler von ihnen. Bucer erwartet von der christlichen Obrigkeit eine Missionspflicht, macht aber der eigenen Regierung keine konkreten Vorschläge. Die Bekehrung der Juden nimmt in seiner Eschatologie einen besonderen Platz ein, und ernsthaft denkt er, daß selbst die Zwangsmaßnahmen gegen die Juden im protestantischen Europa, welche er zum Teil bedauert, aber doch unterstützt, dazu beitragen könnten, die Juden zu bekehren.

Zwingli und sein Nachfolger, der Hebraist, Arabist und vergleichende Religionsgeschichtler Bibliander entwickeln dagegen eine renaissance-humanistische Schau von gemeinsamen Grundzügen in allen Religionen, in denen namentlich die edelsten Gestalten des gräco-romanischen Altertums wahre Einsichten haben und Zugang zum Göttlichen. Erwählung, die eine Hoheits-tat Gottes ist, darf auch Menschen außerhalb der sichtbaren Kirche nicht abgesprochen werden. Damit liege eine bedeutende Missionspflicht auch in sprachlichen und vergleichenden kulturellen Studien, um den Moslems zu beweisen, daß die Wahrheiten, die sie bereits hätten (in Übereinstimmung mit den Christen), auch nach jenen anderen (christlichen) Wahrheiten verlangten, von denen sie noch nicht gehört haben. Insbesondere sollte das möglich werden durch die christlichen Gefangenen in türkischen Ländern, die von europäischen Handelsleuten besucht werden können.

Bibliander hatte auch versucht, die Behörden in Augsburg dazu zu bewegen, ihn nach Ägypten für solche Kontaktnahme zu entsenden. Für Holsten er Härten die Beispiele Bucer und Bibliander seine These, daß eine formale missionarische Sendung — auch als Konzeption — nur dort entsteht, wo die Reformation vom Humanismus beeinflusst ist.

Um unsere Analyse in eine andere Richtung zu führen, wollen wir zusammenfassen: Was hier über die offizielle Reformation von ihren Freunden¹⁴ gesagt wurde, berührt den Beobachter vom anderen Kontinent und von anderer Tradition durch das Gemeinsame im Kontext wie durch die Verschiedenheit der Schlußfolgerung. Warnecks Pietismus ist ebenso genuin lutherisch wie die neo-reformatorische Theologie von Elert oder Holsten. Alle drei setzen aber voraus, was gewisse andere protestantische Kirchen und Missionswissenschaften jedoch ausschließen: Kindertaufe, verfaßte Kirche, Identifikation des Missionsunternehmens mit besonderen Gesellschaften, die nach Übersee entsenden und getrennt von der „Kirche“ arbeiten. Diese Beobachtung läßt den Schluß zu, daß eine adäquatere Analyse, weshalb die

Reformatoren nicht missionsbewußter dachten, von einer entfernteren oder unabhängigeren kulturellen Perspektive kommen sollte. Eine logische Alternative könnte die andere große protestantische Struktur neben verfaßter Kirche und Pietismus setzen, namentlich die Glaubensgemeinde oder Freikirche¹⁵.

Von ihrer Perspektive aus ergibt sich eine Anzahl von Antworten auf Warnecks Problemkreis:

15. Volkskirchentum: Unterwürfigkeit gegenüber dem Staat und daraus folgender Provinzialismus.

Als man die lokale Regierung mit der Verwirklichung von Reformen in der sichtbaren Kirche betraute, legte sich die offizielle Reformation¹⁶ unabsichtlich auf eine provinzielle Definition von Kirchenmission fest. Ihr Denken über Kirche und Staat kommt aus vor-reformatorischen Modellen und bleibt deshalb ganz im Einverständnis mit dem Staat *als solchem* oder mit dem allumfassenden Staat der Christenheit. Aber weder die metaphysische Definition vom Staat *als solchem*, noch das historische Heilige Römische Reich waren akzeptabel für sie, als es galt, ihre Theorie anzuwenden. Wenn sie sich stattdessen auf den lokalen Staat berief, so kam ein gewisser Provinzialismus hinein, der ihr jedoch selbstkritisch nicht bewußt geworden ist.

Der mittelalterliche Katholizismus hatte die Kirche dem Staat mannigfach unterworfen, es blieben jedoch wenigstens Spuren von Universalität: im Anspruch des Papsttums, in der Universalität des Episkopats. Solche Spuren des Andersseins der Kirche vom Staat und — da dieses über ein gegebenes Volk hinweggeht — deren Universalität wurden aufgegeben, als die Reformatoren an die Fürsten appellierten.

Sehr viel mehr als nur geographische Enge liegt darin beschlossen. Es folgert daraus eine Konzeption von *Volk*, das — innerhalb seiner politisch-religiösen Regierung — zum Subjekt einer religiösen Entscheidung wird und deshalb zum Objekt missionarischer Verkündigung. Eine Nation ist protestantisch oder katholisch je nach der Entscheidung des Regenten. So folgert Nikolai nach Nennung einiger weniger spanischer Bischöfe an der süd-amerikanischen Küste auch die Gegenwart von Christen in jenem Kontinent; denn *Land* oder *Volk* als *Einheit* werden von ihrem Führer vertreten. In der lutherischen Missionswissenschaft wurde die Lehre über die *Völker* lange als recht wichtig betrachtet¹⁷.

16. Automatischer Glaubensstand: Verlust von persönlicher Entscheidung.

Aus einer solchen nationalen Einheit kommt aber die Unfähigkeit des einzelnen, selbst zu entscheiden, ob er Christ sein will. Kindertaufe war nur das äußere formale Zeichen einer angenommenen ethnischen Einheit des sichtbaren Gottesvolkes. Der einzelne konnte wohl frei entscheiden, ob er *wirklich* glaubte — und Luther machte sich ebensowenig wie sein Vorvater Augustinus etwas vor über die Anzahl wirklich Glaubender —, aber eine authentische persönliche Erfahrung und Verpflichtung sollte keine Vorbedingung sein, um in die sichtbare christliche Gemeinde aufgenommen zu werden — für Taufe oder Abendmahl. Um ihrer Glaubwürdigkeit willen mußte wahre innere Entscheidung verborgen bleiben, ein Geheimnis zwischen Gott und dem Menschen. Erst mit dem Pietismus kam der Ruf nach bewußter Entscheidung und ihrem offenen Ausdruck und hier (bezeichnenderweise) in Strukturen, die nicht „Gemeinde“ noch „Kirche“ genannt wurden.

Wohl hatte bereits die mittelalterliche Christenheit in der Kindertaufe Kirche und Gesellschaft zusammengelegt, aber die wiederholte Kritik durch mönchische Reformen und der Ruf zum Mönchtum hatten — wenn auch in unevangelischen Formen — Konzeptionen von verantwortlicher Erwachsenenentscheidung bei entschiedener Lebensstreu lebendig erhalten. Mit der reformatorischen Verwerfung des Mönchtums waren diese letzten Spuren des verantwortlichen Andersseins der christlichen Verpflichtung verschwunden. Es gibt in der Heimat keinen sichtbaren sozialen Ausdruck für den christlichen Ruf, lediglich die Aufforderung an die bereits Getauften, sich den Glauben auch wirklich anzueignen, den ihre Paten während der Taufe an ihrer Stelle versprochen hatten. Kein Wunder, daß es keine selbstverständliche Notwendigkeit gibt oder auch nur die Absicht, Menschen in anderen Völkern zu einem anderen Glauben aufzurufen als zu dem, in den sie hineingeboren sind.

Wenn diese Faktoren den Mangel eines Missionsverständnisses in der offiziellen Reformation aufklären helfen, dann sollten wir andererseits von dem Zweig der Reformation eine Missionsschau erwarten dürfen, der jene beiden Grundsätze forderte. Denn es gab während der Reformation im 16. Jahrhundert eine solche Seite, obgleich weder Warneck, noch Elert, noch sogar Latourette¹⁸, noch Gensichen¹⁹, noch Neill davon Kenntnis nehmen. Unumstößliche Tatsache aber bleibt, daß der Flügel der Reformation ohne verfaßte Kirche und ohne Kindertaufe

trotz Mangel an innerer Organisation;
trotz politischen Druckes von außen;

trotz seiner Schau, daß Papst und Türken im apokalyptischen Licht zu sehen sind;

trotz seiner Naherwartung des Weltenendes;

trotz seiner geographischen Unwissenheit

dennoch Theorie und Praktiken einer evangelistischen Sendung, Verkündigung und Kirchengründung zu Luthers Lebzeiten entwickelt hat.

Nach Wiswedels²⁰ und F. Littells²¹ kürzeren Ausführungen veröffentlichte Wolfgang Schäufele 1966 seine umfassende Heidelberger Dissertation über das Täuferium als missionarische Bewegung²². Mit dem Phänomen des rapiden Aufstiegs und der Ausbreitung des Täuferiums trotz Feindseligkeiten von Kirche und Staat, von Katholiken und Protestanten, beginnend, sucht Schäufele in Theorie und in Praktiken nach Erläuterungen, wobei er speziell auf süddeutsche Quellen zurückgreift.

Das missionarische Bewußtsein wird anhand von Einzelüberblicken analysiert: Historie, Wesen und Auftrag der Gemeinde, Sendungsbewußtsein und Taufbefehl, eschatologische Komponente der Evangelisation. Die Analyse der Missionstat beruht auf: Persönlichkeit der Täuferführer, Ablösung der Wanderpredigt aus den 1520er Jahren durch planmäßige Aussendung um 1540; Finanzielles; Taktiken der Werbetätigkeit; Form der Predigt; Taufe und Gemeindegründung; Laienbeteiligung.

Die Möglichkeit zu offiziell organisierter Sendung durch feste „Heimat“-Gesellschaften war nur gering für die Täufer; es gab sie nur bei den Mährischen Gemeinden, aber die gleiche Missionsschau aus gleicher Ekklesiologie war auch dort vorherrschend, wo die Freiheit seltener und Bannung öfter eine der Arten der „Sendung“ wurde. Als die frühen Zürcher Täufer im März 1526 aus dem Gefängnis entwichen, meinten einige, daß sie „zu den roten indenn über das mer“ gehen wollten²³. Die mährischen Missionare, die die deutschsprachigen Gebiete bereisten, gingen aus dem gleichen Grund nach Lothringen, Skandinavien, Polen, Italien und Ungarn.

Vom offiziellen Standpunkt aus war das keine Missionierung, sondern Aufruhr, denn die Länder, durch die die Täufer reisten, waren christlich, von christlichen Fürsten geführt und mit christlicher Kindertaufe. Da die „Heimat“ bereits christianisiert ist, kann „Mission“ nur außerhalb ihrer Grenzen statthaben. Die Warneck-Debatte innerhalb des offiziellen Protestantismus geht denn auch nur darauf hinaus, wo es solche Grenzen gibt und wo es außerdem noch unberührte Gebiete gibt. Das täuferische Modell dagegen — wie die Rückbesinnung der heutigen Missionsekklesiologie — begann nicht mit einer neuen Auffassung über „Ferne Länder“, über deren Status

und Lage, sondern mit der Zurückweisung der Ansprüche der Christenheit zu Hause. Sie lehnten die Augustinische sichtbare/unsichtbare Teilung ab, wonach die Großzahl der europäischen Bevölkerung beides zugleich sei, getaufte Christen und keine wahren Gläubigen. Folgerichtig verwarfen die Täufer die sakramentalen und institutionellen Praktiken (Kindertaufe und Obrigkeitkirche), da diese die Selbstverständlichkeit jener Ekklesiologie aufrecht erhielten²⁴. Die Täufer erklärten das Neu-Lesen des Neuen Testaments als Richtschnur, die Darstellung einer missionarischen nichtstaatlichen Minoritätenkirche dort für beispielhaft. Es darf gesagt werden, daß sie jenes Zeitalter einer Nicht-Staatskirche vorausnahmen, da die Kirche von Wittenberg oder von Lambeth auf das Erbe von Regierungsunterstützung oder auf die Geburtsriten des sakralen Dorfes wird verzichten müssen.

1 Gustav Warneck, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen*, Leipzig 1883, S. 7 ff.; engl.: *Outline of the History of Protestant Missions*, Edinburgh 1884, pp. 11—23.

2 Da der Hauptteil dieser Nachprüfung einer Literatur folgt, die lutherisch orientiert ist, werde ich mir zunächst ihre quasi-Gleichsetzung von „Reformation“ mit dem lutherischen Flügel jener Bewegung auch zu eigen machen. Es soll jedoch gleich zu Beginn festgestellt sein, daß eine solche Vereinfachung der Originalität des Calvinismus nicht gerecht wird; wir werden darauf noch in einer späteren Anmerkung zurückkommen.

3 Kenneth Scott Latourette, *Three Centuries of Advance, A.D. 1500—A.D. 1800*, Vol. III in: *A History of the Expansion of Christianity*, Vol. I—VII, New York 1939, pp. 25 ff.

Dtsch.: *Geschichte der Ausbreitung des Christentums*, 3. Kapitel: *Drei Jahrhunderte des Fortschritts*, S. 47 ff. Die deutsche Ausgabe ist stark gekürzt in einem Band herausgekommen, Göttingen 1956.

4 Wenn man „Könige und Handelsleute“ hier in eine Kategorie nimmt, so ist das etwas anachronistisch. Der Kolonialismus des 16. Jahrhunderts war mehr eine Suche nach Gold, denn nach Handel. Die britischen und holländischen Handelsreiche begannen erst im darauffolgenden Jahrhundert.

5 Hans Werner *Gensichen*, *Missionsgeschichte der neueren Zeit* (in: *Die Kirche in ihrer Geschichte*, ein Handbuch, hg. v. Kurt Dietrich und Ernst Wolf) Bd. 4, Lieferung T. Göttingen 1961, S. T 5 ff.

Ders.: „Where the Reformers indifferent to Missions?“, *Stud. World*, Vol. 1 und 2/1960, p. 119 ff.

John Warwick *Montgomery*, „Luther and Missions“ in: *Evangelical Missions Quarterly*, Vol. 3, Nr. 4, Summer 1967, pp. 193 ff., eine reichhaltige Tabellenübersicht in *Christianity Today*, Vol. 10, 1966, p. 802. *Montgomery* macht sich seine Kritik an *Warneck* leichter, indem er lieber einen Lexikonartikel heranzieht als *Warnecks* Buch und entsprechende Ausführungen. *Gensichen* und *Montgomery* halten viel von *Werner Elert*, *Morphologie des Luthertums*, München 1952, S. 336 ff. Engl.: *The Structure of Lutheranism*, Concordia, St. Louis, 1962, Vol. 1, pp. 385 ff.

6 *Francis Xavier* z. B. lernte keine einheimische Sprache und der missionsbewußte Katholizismus behielt seine latein-kulturellen Vorbilder bei. Die katholischen Missionsniederlassungen allerdings studierten die einheimische Kultur und setzten sich mit ihr auseinander, sowohl in Asien als auch in beiden Amerika.

7 „Yet, when everything favorable has been said that can be said, and when all possible evidences from the writings of the Reformers have been collected, it all amounts to exceedingly little.“ (Auch wenn wir alles Günstige gesagt haben, das es zu sagen gibt, und alle nur auffindbaren Zeugnisse in den Schriften der Reformatoren gesammelt haben, so bedeutet das insgesamt doch noch zu wenig.) *Stephen Neill*, *A History of Christian Missions*, Harmondsworth 1964, Vol. 6 in: *The Pelican History of the Church*, p. 222 in Bezug auf *Gensichen*, *Missionsgeschichte* a. a. O.

8 *Montgomery* und *Elert* sammeln all das, was *Warneck* mit „Zeugengeist“ bezeichnet.

9 *Gensichen* a. a. O. T 6.

10 Ebda.

11 *Elert* a. a. O. S. 341². *Nikolais* Wissen war sehr groß für seine Zeit, aber seine Übersicht hat doch gewisse Grenzen für die apologetischen Zwecke von *Elert*:

a) Ein groß Teil der christlichen Präsenz in der Welt, die er unter Beweis stellt, geht auf die katholische Mission des 16. Jahrhunderts zurück und beschreibt nicht das geographische Bewußtsein zu *Luthers* Lebzeit.

b) Die meisten Teile in Afrika und Nord-Amerika, die *Nikolai* kannte, fehlen in seiner Aufstellung. Damit beweist *Nikolai*, daß es nicht kirchlich besiedelte Orte in der Welt gibt. Daß *Luther* das wußte, gibt *Elert* zu (a. a. O. S. 337 f.).

c) Daß die Präsenz auf dem Erdenkreis existierte und daß darüber auch berichtet wurde, ist einzig den Jesuiten zu danken, die — nach *Nikolai* — die protestantische Botschaft der Rechtfertigung allein durch Glauben verkündeten, das aber durch eine besondere Institution taten neben der offiziellen Kirchenverkündigung, was *Elert* — der in *Luthers* Namen argumentiert — nicht für notwendig erachtet.

12 *Walter Holsten*, *Reformation und Mission*, in: *Archiv f. Reformationsgeschichte*, Jahrg. 44, 1953, S. 1 ff.

13 Von dieser Warte aus gesehen, ist es ein Zeichen theologischer Unreife, sich aus der historischen Tatsache etwas zu machen. *Elert* sagt, daß der Begriff „Veranstaltungen zur Mission“ an die Technischen Hochschulen gehöre und fragt sarkastisch, ob *Luther* denn wohl hätte nach Mexiko gehen sollen!

Wir wollen den aufgeführten Gründen nicht den 15. hinzufügen, daß Heidenmission „schlechterdings unmöglich“ war, wie Hans *Hillerbrand*, in „Ein täuferisches Missionszeugnis aus dem 16. Jahrhundert“ (in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Jg. 71, 1960, S. 323 ff.) argumentiert. Nicht ganz klar ist, was Hillerbrand meint. Er sagt, diese Unmöglichkeit gelte auch für die Täufer und meint wohl empirische, nicht theologische Unmöglichkeit. Er führt hier Elert (a. a. O.) ohne große Berechtigung an, da Elert allein von theologischen Gründen gegen eine Sendung spricht und nicht von empirischer Unmöglichkeit.

14 Wie bereits in Anm. 2 ausgeführt, sprechen wir vom Luthertum. Später werden wir noch darlegen, worin sich der Calvinismus recht bedeutend unterschied. Auch der Calvinismus hat seine oberflächlichen Apologeten im Stil von Montgomery. C. George Fry gibt ein ähnliches Argument wie Montgomery (John Calvin, *Theologian and Evangelist*, in: *Christianity Today*, Oktober 1970, pp. 59 f.). Fry beschreibt als Evangelisation die Anstrengung, dort protestantische Kirchen im getauften Europa einzurichten, wo bisher katholische waren, und Ethik durch Gesetzgebung einzuführen. Er rechnet mit dem Wohlwollen einer Reformations-Tag-Leserschaft, die davon keine Notiz nehmen wird, daß für Calvin das nicht eingeschlossen ist, was von den Lesern und Herausgebern des *Christianity Today* im allgemeinen unter „Evangelisation“ verstanden wird, nämlich der Ruf an den ungläubigen einzelnen, zuerst ein entscheidendes Bekenntnis zu Christus zu vollziehen.

15 Der Bezug dieses Begriffes gilt einer Ekklesiologie, nicht einer besonderen Konfession. S. Donald *Durnbaugh*, *The Believers Church*, New York 1968 und James Leo *Garrett*, ed., *The Concept of the Believers Church*, Scottdale, 1970.

16 Der Ausdruck „Staatskirche“ hat in den verschiedenen Jahrhunderten verschiedene Bedeutung. Die 18. Jahrhundert-Definition, die einige Historiker für die Reformation wählen, wird von diesen aber nicht als korrekte Beschreibung des Vorbildes der Reformatoren angesehen.

George H. Williams gebraucht das Wort „magisterial“, um darzutun, daß der Regierung (magistracy) und der Universitätstheologie (magisterium) normative Rollen zukamen. Wenn ich das Wort „offiziell“ dafür setzte, so glaube ich, die Meinung von Williams sinnentsprechender übertragen zu haben.

17 Gensichen, *Missionsgeschichte* a. a. O. T 44 erwähnt die Ausbreitung wie die Fragwürdigkeit der „volksorganisch orientierten Missionstheologie“.

18 Latourette's Versäumnis ist deshalb so erstaunlich, weil er als Baptist die anderen Zweige der Reformation in seiner *History of Christianity*, New York 1953, ausführlich behandelt.

19 Gensichens Kapitel lautet „Das Reformationsjahrhundert“, befaßt sich jedoch ausschließlich mit der offiziellen kontinentalen Reformation. Walter Holsten bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die „Schwärmer“, da diese den Humanismus der Zwinglianer in noch schlimmerem Maße vertreten würden.

20 Wilhelm *Wiswedel*, *Die alten Täufergemeinden und ihr missionarisches Wirken*, *Archiv für Reformationsgeschichte*, Jg. 40, 1943, S. 183 ff.

S. auch J. D. Graber, Das Taufertum in Mission und Diakonie, in: Das Taufertum. Erbe und Verpflichtung, Stuttgart 1963, S. 147 ff. (G. F. Herschberger, Hrsg.).

21 Franklin H. Littell: Protestantism and the Great Commission in: Southwestern Journal of Theology, Vol. II (Old Series X) 1959, pp. 26 ff.;

The Anabaptist Theology of Missions, Mennonite Quarterly Review, Vol. 21, 1947, p. 5 ff.;

sowie 4. Kapitel in Littells Origins of Sectarian Protestantism, Macmillan 1964, S. 109—137.

22 Wolfgang Schäußele, Das missionarische Bewußtsein und Wirken der Täufer, Neukirchen 1966, Bd. 1 der Beiträge zur Geschichte und Lehre der reformierten Kirche. In etwa das gleiche Thema hat Cornelius J. Dyck in einer (unveröffentlichten) Studie „Early Anabaptist Sendungsbewußtsein“ für Prof. R. Pierce Beaver an der Universität Chicago 1957, behandelt.

23 L. v. Muralt und Schmid, Hsg. der Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 1, Zürich 1952, S. 192, Nr. 178. Das mag Spott gewesen sein oder der Gedanke an politische Asylsuche, es zeigt auf jeden Fall Kenntnis von einer nicht-christlichen Welt, zu der man reisen könnte.

Wenn Hillerbrand (Anm. 13) unter „Unmöglichkeit“ verstehen sollte, daß solche Reise physisch unmöglich war für Protestanten, so muß das bezweifelt werden. Die mährischen Täufer wurden zweimal von Sektierern aus Mazedonien besucht. Sie entsandten Boten nach Lissabon, um kolonisatorische Möglichkeiten in Westindien zu erforschen und nach Amsterdam, um sich hier über solche in Ost-Indien zu erkundigen. Wenn Hillerbrand allerdings meinen sollte, daß Heidenmission ohne kolonialen Militärschutz ungesetzlich und lebensgefährlich gewesen sei, so hätte er recht. Nur hätte dieser Grund die Täufer nicht davon abgehalten, dennoch zu gehen.

24 Indem wir die grundlegende Frage mit Ekklesiologie gleichsetzen, können wir uns nunmehr der Originalität des Calvinismus zuwenden. Calvins Weg unterscheidet sich von dem Zwinglis, Biblianders, Bullingers und dem von Erasmus. Sein Weg ist gekennzeichnet durch seine und Martin Bucers Kontakte mit den Täufern in Straßburg, Marburg und Genf. Während Kirche und Staat sich für Calvin gegenseitig stützen und die gleichen „Mitglieder“ haben, hat theologisch die Kirche ihre eigene Struktur (wohingegen die kirchliche Struktur für Luther das adiaphoron war) mit einer Disziplin, die — wenn sie auch die Gliedschaft aller im Bund voraussetzt, doch mindestens abtrünnige Erwachsene ausschließen konnte. Als der Pietismus den Calvinismus später dazu führte, eine Konfirmation zum bedeutungsvollen, erwachsen abgegebenen und freiwillig erklärten Treuebekenntnis zu machen, war das ein zweiter vermittelnder Schritt auf die Ekklesiologie der Glaubenskirche zu. Die Schulung der Geistlichen für Spanien, Frankreich, Italien und Polen in Genf und Lausanne z. B. verfolgte die gleiche Richtung wie für Männer, die in Kirchen ohne jede Regierungsstützung dienen. So stand der Calvinismus mannigfach zwischen den „reinen Typen“, wie wir sie in der oben behandelten Literatur dargestellt sahen. Kommentare von Dr. Sidney Rooy dienen der Klärung dieses Punktes.

Arthur G. Gish

Eine Theologie für die Revolution

Impulse aus der täuferischen Tradition

Der folgende Beitrag ist ein Auszug aus einem Buch, das Arthur G. Gish unter dem Titel „The New Left and Christian Radicalism“ (W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, USA, 1970) veröffentlicht hat.

Der Autor gehört der „Kirche der Brüder“ an, die nach Herkunft und Gestaltung den Mennoniten nahesteht. Unter dem Eindruck der „Neuen Linken“, in der er sich engagierte, hat er seinen christlichen Standpunkt überprüft und aus seiner täuferischen Tradition neu erarbeitet. Das allein dürfte bereits diesen Hinweis auf sein Buch rechtfertigen. Wenn wir darüber hinaus sein Schlußkapitel (leicht gekürzt) in einer Übersetzung wiedergeben, dann geschieht es in der Überzeugung, daß der Geist des Täufertums erst erfaßt wird, wenn er über die historische Beschäftigung hinausgreift und gegenwärtig Gestalt annimmt. Wie in Amerika, so dürfte dieses Buch auch in Deutschland eine fruchtbare Auseinandersetzung anregen.

Wir bringen diesen Auszug mit freundlicher Genehmigung des Verlags W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan. Die Übersetzung hat Luise Wedel besorgt. Die Zwischenüberschriften wurden nachträglich hinzugesetzt.

Hans-Jürgen Goertz

Die Antwort der Christen auf unser revolutionäres Zeitalter muß darin bestehen, sich auf die Seite der Unterdrückten zu stellen. Dem biblischen Erbe treu und ein verantwortliches Mitglied der Gesellschaft zu sein, bedeutet Unterstützung für jene, die versuchen, sich aus ihrer Knechtschaft zu befreien. Der Christ sollte sich in erster Linie mit dem Unterdrückten identifizieren und nicht mit dem Unterdrücker. Er sollte sich mehr um das Leiden der Armen kümmern als um die Sorgen und Nöte des Präsidenten. Es ist mehr als scheinheilig, über „Liebe und Bruderschaft“ zu reden, wenn es sich in Wirklichkeit um die Konsolidierung eines Systems organisierter Ausbeutung und Ungerechtigkeit handelt. Jedoch sollte der Christ, auch wenn er nicht die unterdrückten Menschen verurteilt, die die Ketten der Unter-

drückung abwerfen, nicht alles in den revolutionären Bewegungen uneingeschränkt gutheißen. Die Revolutionäre unterliegen denselben Bedingungen wie die Unterdrücker. Der gehorsame Christ weist auf die neue Wirklichkeit hin, ungeachtet der Situation oder der daraus entstehenden Folgen. Er wird diese Vision nicht aufgeben, weder zugunsten des Unterdrückers noch des Unterdrückten.

Veränderung der Gesellschaft

Unsere Aufgabe ist es daher, eine christliche Theorie von der Veränderung der Gesellschaft zu entwickeln. Es gibt prinzipiell drei Wege, die Gesellschaft zu verändern. Erstens gibt es die Möglichkeit, die Individuen zu verändern. Dies wird oft gleichgesetzt mit politischem Konservatismus und religiösem Fundamentalismus. Diese Theorie geht davon aus, daß der Weg, das Rassenproblem zu lösen, darin besteht, die Haltung aller Menschen gegenüber der Rassenfrage zu ändern, wodurch die sozialen Strukturen sich von selbst ändern würden. In Wirklichkeit werden aber bei diesem Versuch, die Gesellschaft zu verändern, die sozialen Strukturen übersehen. Bei dem zweiten Weg steht die Veränderung der Machtstrukturen im Vordergrund. Dies ist der Weg, den der politische Liberalismus, der religiöse Puritanismus und die Kommunistische Partei beschreiten. Um das Rassenproblem zu lösen, würden sie neue Gesetze erlassen und die Diskriminierung verurteilen. Die Kommunisten würden natürlich am radikalsten die Machtverhältnisse ändern. Sie stimmen aber alle darin überein, daß die Veränderung von der Spitze kommen muß. Zentralisierung der Macht wird als Lösung für fast jedes soziale Problem angesehen.

Der dritte Weg ist eine Synthese aus der Strategie der Täufer und der Neuen Linken. Hier soll die Veränderung von Grund auf kommen, dadurch, daß neue Alternativen innerhalb der Gemeinschaft aufgestellt werden, und durch den Anbruch einer neuen Ordnung. Bei diesem Weg soll die falsche Auseinandersetzung zwischen jenen vermieden werden, die an der Veränderung der Strukturen arbeiten, und jenen, die sich mit den Individuen beschäftigen wollen.

Radikale Veränderung muß von Grund auf erfolgen. Das Hoffnungsvollste an dem revolutionären Konzept der Neuen Linken ist die Ablehnung der Reform von oben und der Zentralisierung der Macht. Einer der tragischen Irrtümer der kommunistischen Revolutionen ist die Verstärkung der staat-

lichen Macht und die größere Zentralisierung gewesen. Bei der immer größer werdenden Bedrohung der Freiheit, die durch die Zentralisierung entsteht, ist es wichtig, nach Dezentralisierung und demokratischem Mitspracherecht zu streben. Die Vorstellung, ein Mensch könne die ganze Welt unterjochen, um neue Werte aufzustellen, ist nicht beglückend. Die Mittel und Ziele hierbei würden notwendigerweise totalitärer Natur sein. Die Absicht der Neuen Linken liegt nicht darin, die Machtstrukturen zu übernehmen (der Traum der Liberalen, der sowieso sinnlos ist), sondern die Voraussetzung für diese Strukturen in Frage zu stellen und zu zeigen, daß sie in der Tat irrelevant sind und keine Macht haben.

Sowohl die Guerilla-Bewegungen wie die radikale Bewegung in den Vereinigten Staaten haben gezeigt, daß die Macht der großen Strukturen trügerisch ist. Giganten können matt gesetzt werden durch engagierte Gruppen oder Gemeinschaften. Die frühe Kirche versuchte nicht, das Römische Reich zu übernehmen oder zu ändern. Die Christen glaubten einfach und taten so, als ob es nicht der Mittelpunkt der Geschichte sei, und diese Haltung bedrohte die Römer so, daß sie sich gezwungen fühlten, die Kirche zu vernichten. Ähnlich erschütterten die Täufer ganz Europa, als sie versuchten, ein neues Leben zu leben.

Es gibt mindestens drei Aspekte bei dem Versuch, an der Veränderung von Grund auf zu arbeiten. Erstens ist ein klares Verständnis und eine Analyse des Systems, das uns kontrolliert, notwendig. Dann müssen wir damit beginnen, eine neue Identität mit uns selbst zu finden. Das heißt, wir müssen uns befreien von bürgerlichen Wertvorstellungen und neue Lebensstile und Beziehungen sowohl auf persönlicher wie auf sozialer Ebene entwickeln. Drittens müssen wir zu Aktionen bereit sein, die alte Vorstellungen zerstören und auf neue hinweisen. Die „sit-ins“ während der Bürgerrechtsbewegung sind ein Beispiel hierfür. Wir müssen Kräfte in Bewegung setzen, die die übrige Gesellschaft unmöglich ignorieren kann.

Es wird oft argumentiert, daß die Revolution zu verwerfen sei, weil es gefährlich ist, Strukturen zu zerstören, die in langen Jahren gewachsen sind und noch Stabilität gewährleisten. Dies ist ein echtes Anliegen, das in dem Revolutionsmodell der Neuen Linken berücksichtigt wird. Bei diesem Versuch wird nicht für eine Zerstörung der Strukturen plädiert, die von oben einsetzt, sondern von Grund auf. Es sollen neue Strukturen entstehen, die die alten ersetzen, bevor sie ins Wanken geraten, um so das totale Chaos zu vermeiden. Das Ziel ist, neue Strukturen zu formen, die durch ihre bloße Existenz die alten Strukturen erschüttern.

Leben in der neuen Wirklichkeit

Obwohl es eine Zentralisierung der Macht in unserer Gesellschaft gibt, sollte dies nicht der Ausgangspunkt für die Lösung des Problems sein. Man sollte vielmehr an der Peripherie dieses Zentrums beginnen. Die tatsächliche Macht konzentriert sich um die aktiven und schöpferischen Minderheiten, die am Rande der Gesellschaft wirken. Sie sind näher am eigentlichen Geschehen als jene, die sich an der Spitze der Macht befinden. Die entscheidenden Wandlungen in der Geschichte geschahen nicht durch Menschen, die sich selbst an die Macht brachten, sondern durch Menschen, die den Mut hatten, sich zu lösen von den bestehenden Strukturen und neue Alternativen außerhalb des Systems zu schaffen. Wir nennen sie jetzt Pioniere. Der linksradikal Orientierte bedient sich nicht der Machtstruktur, um sie schließlich zu übernehmen. Er wartet auch nicht, bis das Establishment bereit ist, seine Ideen zu übernehmen, denn es kann sehr wohl sein, daß er sein ganzes Leben darauf wartet, wie es so viele getan haben. Er beginnt schon jetzt mit der Verwirklichung seiner Vision. Er schafft eine neue Gesellschaft, die die alte ersetzen wird.

Der radikale Weg besteht nicht nur darin, Alternativen vorzuschlagen; er besteht darin, sich mit den Alternativen zu identifizieren und sie zu leben. Es bedeutet, in der neuen Wirklichkeit zu leben. Wenn wir an das Kommen des Königreiches Gottes und der Revolution glauben, ist es entscheidend, wie wir zu dieser neuen Wirklichkeit stehen. Die Radikalen gehen davon aus, daß — obwohl das Königreich noch nicht vollkommen ist — wir im Lichte dessen leben, was schon verwirklicht worden ist, und dessen, was wir erwarten. Obwohl die alte politische Ordnung zum großen Teil noch besteht, leben wir so, als ob sie nicht mehr da wäre. Wir unterstützen nicht mehr die Gruppen, die den Rassenkampf fördern. Wir unterstützen nicht mehr die erpresserischen Gesellschaftsstrukturen, wie das Tabak- und Alkohol-Establishment, das eine so verderbliche und mörderische Wirkung auf viele Menschen hatte. Wir schließen uns der Revolution an, indem wir hier und jetzt gegen das Böse und das Leid kämpfen und jetzt schon nach den Normen der Zukunft leben. Auf diese Weise wird das Reich Gottes konkret. Es hat wenig Sinn, für zukünftige Werte zu kämpfen. Sie müssen jetzt verwirklicht werden.

Der entscheidende Unterschied, der in der christlichen Ethik zwischen den Radikalen und den Liberalen besteht, betrifft die Art, wie sie dem Reich Gottes gegenüberstehen. Die Liberalen (und auch die meisten Fundamentalisten!) behaupten, daß — obwohl das Gottesreich kommt — wir in der

Realität der gegenwärtigen Ordnung leben und unsere Entscheidungen auf dieser Grundlage fällen müssen und nicht auf der Grundlage der zukünftigen Ordnung. Darum lehnen sie die Kompromißlosigkeit und den Pazifismus ab. Sie möchten realistisch sein. Der Liberale hofft, daß er durch Reformen das Gottesreich nach und nach verwirklichen kann. Der Täufer hat solche Hoffnungen nicht. Er weiß ebenso wie der Liberale, daß es ihm nie gelingen wird, das Gottesreich zu schaffen. Er identifiziert die „große Gesellschaft“ oder ihre Nachfolger nicht mit dem Gottesreich. Der Täufer versucht nur im Licht der Revolution zu leben, die schon verwirklicht ist und die noch kommt. Wir sind nicht dazu aufgerufen, eine kranke Welt zu heilen. Wir sind dazu aufgerufen, richtig zu handeln. Das ist schon in sich ein wirksamer politischer Akt. Das bedeutet Revolution.

Die Antwort auf die Frage, inwiefern dieser Weg revolutionär ist, kommt sowohl von Liberalen wie von Konservativen. Den Täufern wird entgegnet, daß — falls wir der Bergpredigt folgten, falls wir die Lehren Jesu wörtlich nehmen würden — unsere Gesellschaft zusammenbrechen würde. Sie behaupten, daß „verantwortlich sein“ heißt, bei der christlichen Ethik Zugeständnisse machen um der nationalen Verteidigung, der wirtschaftlichen Stabilität und des politischen Realismus willen. Sie begreifen ganz richtig die revolutionären Auswirkungen einer radikalen christlichen Ethik! Gehorsam gegenüber Christus zu sein, heißt also, revolutionär zu sein. Man kann nicht revolutionär sein und gleichzeitig die Grundlagen unserer Zivilisation anerkennen. Der Kommunismus ist nicht revolutionär, weil er sich derselben Methoden bedient wie der Kapitalismus: Propaganda, Gleichförmigkeit und Manipulation. Machtkämpfe sind nicht revolutionär. Nur im Licht des Gottesreiches leben ist wahrhaft revolutionär.

Es ist interessant festzustellen, wie Jesus die Frage der Revolution behandelte und wie ähnlich seine Situation der unsrigen war. Jesus hatte grundsätzlich vier Möglichkeiten im Hinblick auf sein Verhältnis zur Gesellschaft.

(1) Er hätte Sadduzäer werden können. Die Sadduzäer waren die Konservativen der damaligen Zeit, die zu Kompromissen bereit waren und sich den römischen Eroberern angepaßt hatten. Sie waren Menschen mit Privilegien und „Einfluß“ auf die Machtverhältnisse. Jesus lehnte es ab, die Machtstrukturen für seine Zwecke zu gebrauchen.

(2) Er hätte sich den Pharisäern anschließen können, die ihren Glauben vom Leben trennten. Sie schlossen keine Kompromisse in Sachen Religion, aber sie machten Zugeständnisse an die Römer in „weltlichen Angelegenheiten“. Für sie galt die Religion nur für den geistlichen Bereich.

(3) Drittens hatte Jesus die Möglichkeit, in die Wüste zu gehen und ein Leben der Reinheit in der Gemeinschaft der Essener zu führen. Jede Verbindung mit der Gesellschaft wurde als Zugeständnis betrachtet.

(4) Die vierte und möglicherweise die passendste Wahl betraf die Zeloten, eine Guerilla-Gruppe, die entschlossen war, die römische Herrschaft in Palästina zu stürzen. Wenigstens einer, wahrscheinlich aber mehrere Jünger Jesu waren Zeloten. Jesus starb als Revolutionär, denn die Kreuzigung war eine politische Bestrafung. Es steht jedoch fest, daß Jesus den Weg der Zeloten ablehnte. Stattdessen entschied er sich für eine fünfte Möglichkeit: Er rief eine Gruppe von Anhängern zusammen und begann, eine neue Lebensart zu lehren, die auf eine neue Zeit hinwies. Aus diesem Grunde wurde er von den Römern als Revolutionär getötet. Dieser Weg wird hier als der revolutionärste von allen betrachtet.

Politik der Befreiung durch den neuen Menschen

Die christliche Vision von der neuen Wirklichkeit verlangt nicht nur eine neue Gesellschaft, sondern auch neue Menschen. Dies ist nicht ein Zukunfts-traum, sondern kann hier und jetzt Wirklichkeit werden. Der Revolutionär ist einer, dessen Leben sich geändert hat. Schuld, Verzweiflung oder Haß sind nicht die Beweggründe für einen echten Revolutionär. Die Verwerfung der alten Ordnung reicht nicht aus, den Menschen für eine neue Lebensart freizumachen. Sein Handeln muß auf einer neuen Wirklichkeit basieren, die er selbst erfahren hat. Er muß anfangen, in einer neuen Wirklichkeit zu leben, die ihm Kraft und Ideen gibt. Wenn der einzige Weg, dem System zu begegnen, darin besteht, sein eigenes Leben aufs Spiel zu setzen, dann ist es von größter Bedeutung, daß die Radikalen anfangen, ein Leben zu leben, das revolutionär ist.

Ein Problem, das bei den Revolutionen in der Vergangenheit offenbar wurde, bestand darin, daß die Befreiung ganzer sozialer Klassen nicht konform ging mit der Befreiung der Individuen. Wenn die soziale Klasse, die beherrscht wird von einer anderen Gruppe, von diesem Druck befreit, aber weiterhin von ihren eigenen Leuten beherrscht wird, dann hat die Befreiung in Wirklichkeit nicht stattgefunden. Wir müssen sowohl von der persönlichen wie von der sozialen Rettung sprechen, denn sie dürfen nicht voneinander getrennt werden.

Der wahre Revolutionär weiß, wer er ist und warum er rebelliert. Deshalb läuft er nicht so leicht Gefahr, Gefallen zu finden an Verbitterung, rück-

sichtslosem Ehrgeiz oder an der Vernichtung anderer. Wer sich damit beschäftigt, vergangenes Unrecht zu rächen, ist nicht revolutionär, denn er lebt in der Vergangenheit und nicht im Licht des Neuen, das kommt. Camus schreibt, daß Rebellion gegen das Böse eine Suche nach Einheit ist. Aber für den Christen gründet die Rebellion auf einer Einheit, die schon gefunden wurde. Sünde ist das Gegenteil des Radikalen. Wie Eagleton* sagt: „Der Vagabund und der Sünder sind das genaue Gegenteil des Rebellen, der glaubwürdig sein muß, um zu rebellieren und sich als solcher darstellt durch die Rebellion. Sündigen heißt, ein Vagabund sein und kein Revolutionär.“

Der Radikale handelt nicht aus Schuld heraus, sondern um die Befreiung zu erlangen. Seine Sorge ist es nicht so sehr, für andere zu erlangen, was er hat, sondern sich von dem zu befreien, was er nicht haben sollte. Er muß nicht nur den Unterdrücker erkennen, er muß sich darüber hinaus vergegenwärtigen, daß auch er unterdrückt wird und daß er handeln muß, nicht weil er glaubt, daß er etwas in dieser Sache tun muß, sondern weil er die Unterdrückung selbst empfindet und sich für sein eigenes Überleben einsetzen muß. Wir brauchen eine Politik der Befreiung und nicht eine Politik der Schuld.

Der Revolutionär ist frei, frei sein heißt, von der neuen Wirklichkeit bestimmt sein. Wenn der Sklave sich als ein Kind Gottes sieht und nicht als Sklave, dann ist er schon ein Rebell, denn im Sklavendasein befindet er sich nicht in der Identität mit sich selbst. Der Sklave, der rebelliert, bestreitet einfach, daß irgendjemand sein Herr ist. Er lehnt es ab, in der Beziehung Sklave — Herr gesehen zu werden, denn er lebt in einer neuen Wirklichkeit. Dies ist die Botschaft des Evangeliums: daß der Mensch frei gemacht werden kann.

Rebellion heißt, sich weigern, als Objekt betrachtet zu werden. Es ist das Bewußtsein, daß man einen Wert hat, obwohl die historischen Gegebenheiten dagegensprechen. Der Rebell weigert sich, in dem ihm zugewiesenen Käfig zu leben. Er hat die Freiheit entdeckt. Selbst Ketten und Gefangenschaft können einen freien Menschen nicht zum Sklaven machen.

Diejenigen, die die Welt verändert haben, waren solche, die die Welt verachteten. Der Revolutionär akzeptiert die Gesellschaft nicht so, wie sie ist; in der Tat setzt er sie gleich mit Unrecht. Er beginnt, nein zu ihr zu sagen und befreit sich von ihrer Kontrolle. Der Marsch zum Pentagon im Jahre 1967 war insofern wichtig, als Zehntausende von Menschen dort verkündeten, daß diese Institution keine Macht mehr über sie hatte.

* T. Eagleton, *The New left Church*, Baltimore 1966, S. 164.

Der Revolutionär akzeptiert den Tod. Selbst der Tod hat keine Macht mehr über ihn. Der Christ glaubt, daß der Tod nicht böse ist, daß es schlimmere Dinge gibt als den Tod. Der Revolutionär tut das, was getan werden muß, selbst wenn das eigene Leben dabei auf dem Spiel steht. Dies ist für ihn nicht so schlimm wie der Gedanke, sich zu ergeben und Zugeständnisse zu machen. Er lebt in der Hoffnung, daß der Tod nicht das Ende ist, daß es trotz des Todes noch eine Hoffnung gibt.

Das Leben des Revolutionärs ist bestimmt von einer Vision. Er ist kein Nihilist. Camus bestätigt, daß „die elementarste Form der Rebellion paradoxerweise den Wunsch nach Ordnung offenbart“. Dies bedeutet nicht, daß man das Negative fürchten sollte. Eine Auflehnung gegen das Böse ist ganz in Ordnung. Wichtig ist, daß man weiß, wofür er ist, so daß er frei ist, auf die Ereignisse um ihn herum zu reagieren. Das Wichtige an seiner Botschaft ist das, was er bejaht. Er ist nicht daran interessiert, echte Wertvorstellungen und Traditionen der Vergangenheit abzulehnen. Er strebt nach einer neuen Ordnung. Die Hauptbetonung liegt nicht auf der Zerstörung des Alten, sondern auf der Bildung einer neuen Gemeinschaft.

Die Lebensart, die hier beschrieben ist, bedeutet eine Loslösung des Radikalen von der übrigen Gesellschaft, und zwar nicht weil der Radikale die Trennung wünscht, sondern weil sein Zeugnis von der Notwendigkeit einer neuen Ordnung ihn absondert. Als Senator Fulbright anfang, den Vietnamkrieg zu kritisieren, wurde er nicht mehr ins Weiße Haus eingeladen. Dies sollte den Radikalen nicht beunruhigen. Wer auch immer einem Menschen vorwirft, sich der Gesellschaft zu sehr entfremdet zu haben, der steht unter dem Verdacht, sich der Gesellschaft wahrscheinlich zu sehr angepaßt zu haben. Es ist nichts Unrechtes daran, in einer kranken Gesellschaft ein Außenseiter zu sein. Wie kann ein aufrichtiger Mensch in einer korrupten Gesellschaft geachtet werden? Gerade im Namen angesehener Menschen ist so viel Unrecht verübt worden. Der Radikale darf sich jedoch nicht so weit von der Welt entfernen, daß er nicht mehr in der Lage ist, mit ihr zu kommunizieren. Man muß Wege finden, die Verständigung aufrecht zu erhalten, ohne das Zeugnis zu schwächen.

Gemeinschaft zur Förderung radikaler Aktivität

Wir haben die Idee von der Veränderung des Menschen erörtert. Obwohl die Veränderung sich in jedem einzelnen Menschen vollziehen muß, bedeutet dies nicht Individualismus. Sie bezieht sich auf Menschen, die in Beziehung zu-

einander leben und nicht in der Entfremdung. Um wahrhaft Mensch zu sein, muß man Teil einer Gemeinschaft sein, denn erst im Zusammenleben mit andern erkennt man sich selbst und wird vollkommen. Der Radikale ist nicht nur in der Lage, über den Menschen zu sprechen, sondern auch zu den Menschen. In einer entfremdeten Gesellschaft ist es schon ein radikaler Schritt, einer Gemeinschaft beizutreten. In brüderlicher Freundschaft zusammenleben heißt, in der Vollkommenheit leben.

Gemeinschaft ist die dritte Alternative zum Totalitarismus des Kollektivismus und zur Entfremdung des Individuums.

In der Gemeinschaft sind das Individuum und das Kollektiv eng miteinander verbunden. Es gibt keine Gemeinschaft ohne hervorragende, eigenständige und freie Individuen, andernfalls wäre sie eine Masse oder bedeutete eine Tyrannei der Gruppe. Aber eine wahre Gemeinschaft ist mehr als eine Gruppe von Individuen. Sie sind miteinander verbunden durch einen Bund, der über das, was die Individuen zur Gruppe beitragen, weit hinausgeht. Trotz ihrer Verschiedenartigkeit fühlen sie sich als Einheit. Gemeinschaft gibt es dort, wo man für andere da sein kann. Sie ist ein Prototyp des Gottesreiches. In der Tat ist sie der Anfang des Gottesreichs in der Wirklichkeit der Gegenwart.

Mitglied einer Gemeinschaft zu sein, ist besonders wichtig für Menschen in der radikalen Bewegung. Sie brauchen eine Gemeinschaft, in der sie geliebt und akzeptiert werden und in der sie Kraft schöpfen, um weiter zu machen, eine Gruppe, mit der sie sich in allen Bereichen austauschen können. Dies muß nicht nur der Fall sein, wenn man seine Hoffnungen auf diese Art der Gesellschaft setzt, es ist auch wichtig für die Zukunft und Förderung dieser radikalen Aktivität. Zu der Bewegung müssen Menschen gehören, die mehr wollen als nur die Erfüllung ihrer eigenen Wünsche. Sie sollten dazugehören, gerade weil ihre Wünsche schon erfüllt sind, weil sie frei sind, zu arbeiten und Beziehungen herzustellen. Ein Radikaler kann leicht in die Isolierung gedrängt und unwirksam gemacht werden oder sich anpassen. Eine starke Gemeinschaft wird ihm helfen, standhaft zu bleiben angesichts der Haltlosigkeit. Sie wird ihm die Kraft geben, der Unterdrückung und dem Leid zu begegnen. Dies bedeutet nicht notwendigerweise gemeinschaftliches Zusammenleben oder Gemeinschaften der Liebe, sondern es können sich Gruppen bilden, die durch eine gemeinsame Verpflichtung verbunden sind und ihre Hoffnungen und Ängste, Freuden und Leiden teilen. Diese Gruppen können auch der Ausgangspunkt für Entscheidungen sein, die gefällt werden müssen. In einer unvollkommenen Gesellschaft ist es für die Menschen wichtig, gemeinsam um Entscheidungen zu ringen. Entscheidungen und Pläne

sollten gemeinsam gemacht werden. Aktionen sollten nicht ohne die Bewegung in der Isolierung unternommen werden.

Die Gemeinschaft sollte auch im Rahmen der revolutionären Strategie gesehen werden, die mit parallelen Strukturen arbeitet. Aus der Bewegung und der Kirche sollte eine gleichnishafte Gemeinschaft entstehen, die die positiven Seiten dieser beiden Gruppen vereint und die Ideale verkörpert, die sie der Welt verkündigen möchte. Es ist der Anfang der Revolution. Die gleichnishafte Gemeinschaft oder parallele Struktur ist allein durch ihr Dasein schon Verkündigung an die Welt. Die parallele Struktur dient drei grundlegenden Funktionen.

Erstens enthüllt sie den moralischen Bankrott und die Widersprüchlichkeiten der Gesellschaft um sie herum. Die freie Universität z. B. wird als das entlarvt, was sie ist, nämlich als unpersönliche Universität. Eine solche parallele Struktur also bringt das Verborgene ans Licht und lenkt die Aufmerksamkeit auf das Unscheinbare.

Zweitens weist sie auf eine neue Wirklichkeit hin. Sie zeigt neue Möglichkeiten auf. Sie weist nicht nur auf das hin, was ist, sondern auf das, was sein könnte. Es werden Alternativen aufgezeigt, Fragen aufgeworfen, die noch nicht gestellt wurden und allgemein verbreitete Ansichten kritisch überprüft.

Drittens tragen sie dazu bei, neue Alternativen zu schaffen. Der Radikale ist der Pionier. Er tut das, was der Konservative nicht wagt zu tun. Deshalb ist es durch die parallele Struktur möglich, neue Wege zu gehen und das Undenkbare zu tun. Durch das Experimentieren mit neuen Formen kann die radikale Gemeinschaft konkret der übrigen Gesellschaft zeigen, nicht nur was getan werden kann, sondern was tatsächlich schon getan worden ist. So können die Menschen bei sich selbst und in der sie umgebenden Gesellschaft den Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen feststellen.

Ein kurzer Abriß über einige revolutionäre Aktionen der Kirche kann an dieser Stelle vielleicht hilfreich sein. Trotz ihrer oft konservativen Haltung hatte die Kirche eine revolutionäre Funktion in der westlichen Gesellschaft. Wenn die Kirche ihre Botschaft erfüllt, dann kann sie nicht der Hauskaplan für die Gesellschaft sein, auch nicht als der Rechtfertiger des status quo auftreten oder ein Ventil für Frustrationen und Rebellion sein. Die Kirche hat eine wichtige Rolle bei der Entwicklung neuer Strukturen gespielt. In den Zeiten, als die Kirche vital war, war es die Gemeinschaft, die sich offen zeigte für neue Wege. Unsere modernen Einrichtungen wie Krankenhäuser, Schulen und Universitäten, Betreuung von Geisteskranken, Gesundheitswesen

und Blindenarbeit haben ihren Ursprung in der Kirche. Krankenhäuser entstanden nicht, weil Christen die Regierung um Institutionen baten, sondern weil sie sich um kranke Menschen kümmerten und für sie sorgten. Dies war eine revolutionäre Idee, und nach und nach übernahm der Staat diese Aufgabe. Die Abschaffung der Sklaverei im Römischen Reich ist nicht zuletzt auf die Christen zurückzuführen, die keinen Unterschied machten zwischen Sklaven und Freien. Man kann sogar sagen, daß die Quäker und die Methodisten mehr dazu beitrugen, die Gesellschaft zu ändern und die angelsächsischen demokratischen Traditionen zu beeinflussen als die Anglikaner und Puritaner. Heute muß die radikale Gemeinschaft sich mit den wichtigsten Problemen unserer Gesellschaft auseinandersetzen und neue Wege finden, sie zu lösen. Diejenigen, die Christus gehorsam sind, haben eine eschatologische Sicht, die sie hier und jetzt ausleben und verwirklichen. Sie glauben, daß die wahre Macht nicht in den bürokratischen Institutionen zu finden ist, sondern in den befreiten Gemeinschaften, die in der neuen Wirklichkeit leben.

Das Ziel der Revolution ist Freiheit

Das Ziel der Revolution ist Freiheit. Aber wenn das Ergebnis einer Revolution andauernde Sklaverei und Unterdrückung ist, dann würde die Revolution verraten sein. Der Revolutionär muß nach mehr streben als nach der Befreiung von den Ketten der Sklaverei; er muß für die Freiheit leben. Welch ein Hohn ist es doch, daß der Mensch, obwohl er in den letzten beiden Jahrhunderten die Fesseln der Monarchie und der Religion abwarf, kaum daß er frei war, sich in noch stärkere Ketten legen ließ. Das Ziel der Freiheit darf nicht mit allen Mitteln erreicht werden, denn zu oft wurde die Freiheit benutzt, um zu rechtfertigen, was — nüchtern betrachtet — nicht gebilligt werden durfte. Wir müssen uns klar gegen den geläufigen Ausdruck „mit allen notwendigen Mitteln“ aussprechen. Dieses vage Prinzip bedeutet, daß selbst eine Stalin-Ära oder der Faschismus „notwendig“ sein können. Der Radikale darf niemals die absolute Freiheit gutheißen, denn jedes Prinzip, das ins Absolute erhoben wird, ist gefährlich. Absolute Freiheit entfernt den Menschen von den Wurzeln seiner Existenz, von den Werten, nach denen er strebt, von seinem Mitmenschen. Die Befreiung des Menschen als ein Absolutum endet im Schrecken der französischen Revolution. Absolute Freiheit endet mit Mord und schließlich mit Selbstmord.

Demokratisches Mitspracherecht muß sowohl als Mittel wie auch als Ziel angesehen werden. Es ist kein Luxus; es ist eine Notwendigkeit. Wenn bei

dem Streben nach Freiheit die Freiheit nicht im Mittelpunkt bleibt, dann geht sie im Kampf darum verloren. Der Rebell darf nicht seine Solidarität mit der übrigen Menschheit zerstören. Eine individualistische Sicht der Freiheit ist ein Widerspruch in sich, denn sie schließt die Verantwortung und die Freiheit des anderen aus. Der Radikale sollte erkennen, daß die Quelle seiner Existenz das ist, was ihn mit seinem Nächsten verbindet. Wenn der Radikale sich von totalitären Ansichten distanzieren muß, so sollte er auch niemals die Freiheit des anderen verneinen.

Menschen sollten niemals zu Objekten degradiert werden, denn dabei verleugnet man den Menschen. Die Theologie des Computers ist falsch, denn sie geht davon aus, daß Menschen kontrolliert und zu Fakten reduziert werden. Der Radikale muß sich gegen jede Manipulation des Menschen wenden. Es muß immer wieder versucht werden, die Vision von dem demokratischen Mitspracherecht Wirklichkeit werden zu lassen.

Wir haben behauptet, daß die Veränderung von Grund auf und durch die Schaffung von neuen Alternativen kommen muß. Der letzte Punkt, den wir im Zusammenhang mit der Theorie von der Veränderung der Gesellschaft erwähnen wollen, ist der, daß die Revolution nicht etwas ist, was wir schaffen, sondern etwas, was von draußen hereinbricht. Es ist ähnlich wie bei der Renaissance, die das Mittelalter ablöste. Das war nicht bewußt geplant und geschaffen. Die Menschen begannen einfach anders zu leben, denn eine neue Ära war angebrochen. Das Königreich Gottes ist nicht eine ethische Gesellschaft, die wir nach und nach entwickeln durch unsere Liebestaten und unseren Dienst. Es ist eine neue Wirklichkeit, die in die Geschichte einbricht. Es ist nicht das, was wir schaffen. Diese eschatologische Sicht wird sowohl von Marxisten wie von Christen geteilt. Herbert Aptheker, der amerikanische marxistische Theoretiker, fragt: „Scheint es nicht so, als ob es eine unwiderstehliche Kraft gibt, die in allen bisher bestehenden sozialen Systemen gewirkt hat und die — trotz der scheinbaren Allmacht der Herrscher — das Ende ihrer Herrschaft bewirkt und die grundlegende Veränderung jener Systeme?“ Für die Rationalisten ist es schwierig, diese Ansicht zu teilen, jedoch ist sie ein wichtiger Aspekt des Radikalismus. Die Macht der Propheten lag in ihrer Fähigkeit, das Kommen einer neuen Zeit zu verkünden. Ist es nicht wahr, daß Veränderungen oft überraschend kommen, daß Ereignisse niemals so eintreffen wie erwartet? Hiermit wird der totalitäre Anspruch widerlegt, daß der Mensch der Herr seines Schicksals sei. Es ist der Wille, offen zu sein für die Zukunft.

Die christliche Theologie beschreibt diesen Einbruch als „kairos“, ein griechisches Wort für „Zeit“. Im Unterschied zu *chronos* (lineare Zeit) ist *kairos*

eine Zeit, die voll neuer Möglichkeiten ist, ein Wendepunkt in der Geschichte. Er bezieht sich auf solche entscheidenden Zeiten, wo die Zukunft in die Gegenwart einbricht, wo das Ewige in das Zeitliche einbricht und es umwandelt. Für die Christen war ein solches Ereignis das Kommen Jesu als Christus. Sich des kairois bewußt zu sein, heißt ergriffen zu sein von der schicksalsbestimmenden Notwendigkeit der Zeiten. Es ist die Erwartung einer neuen Zeit in der Geschichte. Paul Tillich sah den Marxismus als eine Bewegung, die am bewußtesten in der Erwartung des kairois lebt. Kairos bedeutet Erwartung.

Die Quäker verwenden den Begriff „Krieg des Lammes“, um Gottes Handeln bei der Verwirklichung des Königreiches Gottes zu beschreiben und unsere Teilnahme beim Kampf gegen das Böse. Dieser Begriff stammt aus der Offenbarung und weist auf die Wahrheit hin, daß Gott der eine ist, der das Böse besiegen wird. Es bedeutet, daß wir nicht mit den Waffen der alten Ordnung kämpfen, sondern im Königreich leben und die Waffen des Geistes gebrauchen sollten. Der „Krieg des Lammes“ ist Gottes Revolution.

Die Feststellung, daß wir das Gottesreich nicht verwirklichen können durch unsere eigenen Anstrengungen, muß nicht Tatenlosigkeit und Resignation auf unserer Seite nach sich ziehen. Wir betrachten das Gottesreich als eine Gabe, als etwas Gegebenes, und beginnen, in ihm zu leben. Wir unterstützen die Bewegungen für soziale Gerechtigkeit, weil wir schon mit dieser neuen Vision leben. Wir nehmen an Demonstrationen teil, um ein Zeugnis abzulegen von dem, was Gott schon getan hat und was er tun wird. Wenn wir sagen, daß wir nicht die neue Zeit hervorbringen, so lehnen wir damit nicht die Möglichkeit ab, die neue Ära durch unsere Aktionen einzuleiten. Es geht nur darum, daß nicht wir es sind, die das Gottesreich erschaffen.

Diese Haltung ist aus verschiedenen Gründen wichtig. Sie bewahrt uns davor, Opfer eines übereilten Sendungsbewußtseins zu werden. Verzweifelte Aktionen sind gewöhnlich keine radikalen Aktionen, denn Verzweiflung ist nicht die Grundlage für eine Revolution. Nichts ist schlimmer als der Versuch, das Gottesreich zu errichten ohne Rücksicht auf den Einsatz und die Mittel. Das ist der Kreuzzug, die Inquisition, der schlimmste religiöse Fanatismus. Für den Revolutionär ist es wichtig, daß er erkennt, daß die Zeit auf seiner Seite ist. Darum kann er Niederlagen ohne Verzweiflung ertragen. Diese Haltung ist auch insofern wichtig, als die Vorstellung, daß wir das Gottesreich herbeibringen können, die Grundlage ist für den Totalitarismus. Mit dem Gedanken, daß wir es herbeibringen können, kommt auch die Verabsolutierung der Aktionen. Sie können nicht mehr modifiziert werden.

Unsere Aufgabe ist es nicht, die Gesellschaft zu zwingen, gut zu sein, sondern sie mit dem Bösen zu konfrontieren und ihr die Vision des Guten zu zeigen. Wir sollten nicht versuchen, der Gesellschaft eine Ordnung aufzuzwingen (die Schaffung einer Ordnung ist sowieso nicht die richtige Antwort auf das Problem), sondern sollten auf das Neue hinweisen.

Wir müssen die Tatsache anerkennen, daß wir letztlich unser eigenes Schicksal nicht kontrollieren können. Es ist eine faschistische Anschauung, die Zukunft kontrollieren und zwingen zu wollen durch politische und militärische Mittel. Dies aus einer Notwendigkeit heraus zu tun, läßt keine Offenheit für Kritik oder für andere Alternativen zu. Es ist die Verneinung der Demokratie, denn Demokratie setzt Offenheit für viele Möglichkeiten voraus. Der Wunsch, die Zukunft zu kontrollieren, ist das Motiv für die Aktionen der Amerikaner in Vietnam. Sowohl der einzelne als auch die Gemeinschaft muß der Versuchung widerstehen, die Zukunft zu kontrollieren. Wenn die Menschen versuchen, ihre Zukunft sicherzustellen, dann bringen sie sie meistens durcheinander. Das geschieht, weil sie nicht mehr offen für die Zukunft sind, sobald sie nach Sicherheit streben. Demokratisches Mitspracherecht heißt offen sein für Veränderungen und auf die Kontrolle der Zukunft zu verzichten. Die Bürokraten versuchen, die Veränderung zu programmieren und zu kontrollieren. Der Radikale bleibt offen für die Zukunft.

Revolution der Wehrlosigkeit

Soweit ist die Revolution begründet worden. Es gibt jedoch keine Grundlage für die Gewalt. Um unsere Argumentation logisch fortzusetzen, müßten wir die Gewalt als ein Mittel, unsere Ziele zu erreichen, ablehnen. Wir werden uns jetzt einigen Aspekten der gewaltlosen Revolution zuwenden. Hat der Pazifismus in unserer modernen revolutionären Welt eine Bedeutung? Wir sind der Meinung, daß neben der Einwilligung in die Ungerechtigkeit und der gewaltsamen Revolution eine dritte Alternative gefunden werden muß. Wir brauchen uns in unserer Wahl nicht zu entscheiden zwischen Gewalt und Kapitulation gegenüber der Unterdrückung. Wir werden hier darlegen, daß eine Revolution viel mehr Aussicht auf Erfolg hat, wenn sie gewaltlos bleibt. Wir wollen aber hiermit nicht für die schrittweise Methode oder den Liberalismus plädieren. Es bedeutet, noch radikaler zu sein. Wir behaupten, daß gewaltsame Revolution stattfindet, weil es keine gewaltlose Revolution gibt.

Das grundlegende Problem bei der gewaltsamen Revolution ist nicht die Tatsache, daß sie zu radikal ist, sondern daß sie nicht radikal genug ist; nicht daß sie zuviel Veränderungen bringt, sondern zu wenig. Die Gewalt der Unterdrücker durch die Gewalt der Unterdrückten zu ersetzen, mag einige Veränderungen mit sich bringen, aber sie sind unzureichend. Mit den alten Formen der Gewalt weiterzuarbeiten, ist nicht revolutionär. Gewalt neigt immer dazu, reaktionär zu sein, egal für welche Ziele sie verwendet wird. Erstens werden hierbei die Menschen als Objekte betrachtet. Wenn man sich auf die Gewalt verläßt, wird man mehr und mehr von ihr abhängig. Sie wird oft glorifiziert. Durch Anwendung von Gewalt erscheinen andere Mittel immer unwirksamer und unzureichend. Sie ist reaktionär, weil derjenige, der Gewalt anwendet, zu der Annahme neigt, daß er viel mehr erreicht, als er in Wirklichkeit darstellt. Und schließlich ist Gewalt undemokratisch. Da sie sich keiner progressiven Mittel bedient, werden diese Elemente sich bei dem Endziel der gewaltsamen Revolution wiederfinden.

Das Argument, daß der Gegner Gewalt anwendet, ist nicht stichhaltig, denn das Modell einer Revolution kann sich nicht an der alten Ordnung orientieren. Es ist nicht radikal, dasselbe zu tun wie der Gegner. Wenige jedoch verwenden solch ein plumpes Argument für die Gewalt. Doch auf Umwegen kommt diese Logik zum Vorschein. Man übernimmt sehr leicht das, gegen das man eigentlich kämpft. Die Versuchung ist immer da, das Böse mit den eigenen Waffen zu schlagen, aber auf den Gegner zu reagieren, heißt von ihm kontrolliert zu werden. Die Pazifisten behaupten, daß die Gewalt eine verheerende Wirkung auf diejenigen hat, die sich ihrer bedienen. Den Faschismus mit Faschismus zu bekämpfen, heißt ein Faschist werden. Wir müssen vielmehr das Böse auf unserer eigenen Grundlage und mit unseren eigenen Mitteln bekämpfen. Wenn z. B. die Demokratie angegriffen wird, dann sind wir aufgerufen, noch demokratischer zu sein. Wenn wir das nicht tun, gestehen wir schon unsere Niederlage ein. Die Normen des Gegners anzuerkennen, bedeutet, von ihm besiegt zu sein. Gewaltlosigkeit ist die wahre Methode zur Befreiung. Sie befreit, auch wenn sie Niederlagen erleidet. Sie verwirklicht schon in ihrer Durchführung die Ziele, nach denen man strebt. Die Täufer praktizierten die Wehrlosigkeit und nicht den gewaltlosen Widerstand. Ein Wort muß hier gesagt werden zugunsten der täuferischen Einstellung. Widerstand zu leisten, heißt sich auf das Böse des Gegners zu konzentrieren. Wenn man dies tut, dann verliert man die Beweggründe zum Widerstand aus den Augen. Jedoch besteht bei der Wehrlosigkeit die Gefahr des Quietismus und der Flucht vor der Wirklichkeit. Die Antwort hierauf ist das Zeugnis des einzelnen. Anstatt die Aufmerksamkeit auf das Böse zu

lenken, sollte man gegen das Böse auftreten auf der Grundlage der neuen Wirklichkeit, und nicht auf das Böse hinweisen, sondern auf die neue Wirklichkeit, die das Alte als das enthüllt, was es ist. Die Taktik der direkten Aktionen sollte beim Zeugnis von der Gewaltlosigkeit verwandt werden.

Ein radikaler Aspekt des Pazifismus zeigt sich auch darin, daß er auf die Bekehrung des Gegners hofft. Dies heißt nicht, daß man Frieden sucht mit dem Unterdrücker, sondern dessen Bekehrung. Es ist eine Aufforderung an den Sklaven, den Herrn als Herrn abzulehnen, aber nicht als Menschen. Er versucht, die Unterdrückung zu beseitigen, aber nicht den Unterdrücker. Der Pazifist nimmt diese Haltung ein, weil er glaubt, daß die Menschen sich ändern können. Der Unterdrücker hat die Befreiung genau so nötig wie der Ausgebeutete.

Der christliche Pazifismus muß das Kreuz ernst nehmen. Er sieht das Kreuz als Gottes Weg, dem Bösen zu begegnen. Aber durch die Auferstehung erwies sich der Weg des Leidens, der Niederlage und der Erniedrigung als siegreich. Der Christ entscheidet sich für diese Haltung, weil er glaubt, daß der Weg Christi triumphieren wird. Es ist der Glaube an den Sieg der Schwäche über die Macht, der Torheit über die Weisheit. Dies setzt natürlich eine eschatologische Sicht der Dinge voraus, einen starken Glauben an das Kommen einer neuen Ära. Es setzt auch eine Bereitschaft zum Leiden voraus. Es bedeutet unnötiges Leiden auf sich zu nehmen. Es bedeutet, verwundbar zu sein. In Wahrheit wird man dadurch, daß man aufrichtig ist, immer verwundbar, denn es bedeutet, daß man den Angriffen der anderen schutzlos ausgeliefert ist. Diese Art des Handelns wird durch die Rückgabe des Einberufungsbefehls illustriert, ein Vorgehen, das zum Leiden führen kann. Gewaltlosigkeit bedeutet Bereitschaft, das Leiden auf sich zu nehmen, das die Unterdrücker ertragen müßten, wenn sie ihr Leben ändern wollten. Der christliche Pazifist ist bereit, das Leiden und den Tod zu akzeptieren (genauso wie der gewaltsame Revolutionär).

Der radikale Pazifist unserer Tage muß sich mit dem Gewalt anwendenden Revolutionär auseinandersetzen, der argumentiert, daß eine kurze, gewaltsame Revolution weniger destruktiv ist als die ununterbrochene Anwendung von Gewalt durch die Ausbeutung. Dieses Argument hat viel für sich; aber es ist nicht haltbar, weil es davon ausgeht, daß die Konsequenzen voraus sagbar sind und die Mittel den Zweck heiligen. Wenn der radikale Pazifist dieses Argument auch nicht akzeptiert, so sollte er es doch beachten. Wir können nicht den Weg des liberalen Pazifismus gehen und hoffen, unsere Hände rein zu halten, indem wir uns von jenen distanzieren, die Gewalt

anwenden. Dies dürfen wir nicht tun, denn da wir ein Teil der westlichen Gesellschaft sind, haben wir schon den Unterdrückern geholfen und von den Ausbeutern profitiert. Wir müssen uns auf die Seite der Unterdrückten stellen, die für die Freiheit kämpfen. Wir müssen eingestehen, daß die Gewalt der Unterdrückten qualitativ unterschieden ist von derjenigen der Unterdrücker. Wer sind wir, daß wir dem vietnamesischen Volk erzählen könnten, die Waffen niederzulegen angesichts der Zerstörung ihrer Häuser durch die Amerikaner? Es ist zweierlei, dem Unterdrücker zu sagen, er solle aufhören zu kämpfen, und dem Unterdrückten empfehlen zu wollen, die Niederlage zu akzeptieren. Wer sind wir, daß wir denjenigen, die exekutiert werden, erzählen können, wehrlos zu sein? Wir müssen verstehen, warum die Unterdrückten den Weg der Gewalt gehen, aber gleichzeitig müssen wir uns darüber klar sein, daß Gewalt die eigene Niederlage bedeutet. Wenn wir auch das Ziel des Revolutionärs unterstützen können, so doch nicht die gewaltsamen Mittel. Wir dürfen unsere Vision von der neuen Menschheit nicht aufgeben. Wir müssen immer von dieser Wirklichkeit zeugen.

Der Radikale lebt in der Hoffnung. Der Revolutionär spürt schon die Revolution, die kommt. Wie der Prophet Sacharja sagt: „Es soll nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch meinen Geist geschehen, spricht der Herr Zebaoth“ (Sacharja 4: 6).

Der Kristallisationspunkt des Täuferturns

I

Was es heißt, den „Anfang“ einer geistesgeschichtlichen Bewegung festzustellen, ist keine eindeutige Frage. Es gibt mehrere, auf ihre Weise gleich legitime Begriffe dessen, was die Ursprünglichkeit, Eigenart oder Unabhängigkeit der Täuferbewegung ausmachen könnte.

1. Da ist z. B. der äußerlich-soziologische Begriff der sichtbaren Sammlung von Menschen, welche später als die neue Bewegung erkennbar wird. So findet Robert Walton¹ das Zürcher Täuferturn schon im Frühjahr 1522 vorgebildet, fast drei Jahre vor der ersten Taufe. Es gäbe Spuren des Vorhandenseins einer Gruppe von Links-Zwinglianern, deren Namen und Taten schon früh, 1522, miteinander verbunden sind. Wohl fehlen manche Gestalten, welche bei der späteren ersten freikirchlichen Gemeindebildung bestimmend gewesen sind: Blaurock, Mantz, Reublin, Brötli, Stumpf. Es fehlt auch anfänglich Conrad Grebel, der erst im Mai oder Juli 1522 mit der radikalen Gruppe in Verbindung gebracht werden kann und dann nur im Zusammenhang mit der Planung eines Festes zu Ehren Zwinglis. Immerhin sind Heini Aberli, Klaus Hottinger und Lorenz Hochrütiner schon ganz früh dabei. Wohl gehören diesem Milieu auch Leo Jud und der Drucker Froschauer an, welche nicht Täufer wurden. Wohl fehlt jede theologische oder geistliche Trennung zwischen diesen „Radikalen“ und dem sonstigen Anhang Zwinglis. Sie verstehen sich als seine konsequenten Anhänger und werden von ihm nicht desavouiert. Zwingli weiß wohl ihre unruhigen Taten auszunutzen zugunsten seiner Reformpolitik. Ihren Fastenbruch verteidigt er als Frucht seiner Predigt² und als „Anzeigung christenlicher Fryheit“³, obwohl er nicht selber mitißt. Trotzdem kann Walton mit Recht von einem „Anfang“ sprechen⁴. Es gibt eine sichtbare Aktionsgemeinschaft, die in einer bestimmten Kontinuitätlichkeit mit der Späteren steht.

2. Es gibt den ideengeschichtlichen Vorgang. Man stellt nachträglich fest, welches der gedankliche Kernpunkt der späteren Trennung war und forscht nach den ersten Spuren eben dieser Differenz. So ging H. S. Bender vor: Kernpunkt sei die täuferische Ablehnung der Befugnisse der Obrigkeit bei

der Verwaltung der Kirchen gewesen. Diese Ablehnung wurde erst in der Oktoberdisputation 1523 durch Simon Stumpf ausgesprochen⁵. Selbstverständlich setzt eine solche Auslegung voraus, daß man eine Reihe anderer Kriterien, die vielleicht gleich wichtig waren, aber zu einem anderen Zeitpunkt sichtbar wurden, beiseite läßt⁶. Man setzt voraus, daß der erste, der eine Idee ausspricht, irgendwie repräsentativ ist⁷.

3. Es gibt den Begriff der Bewußtwerdung einer Gruppe, daß sie geschlossen gegen andere steht oder daß sie der Führung des früheren Meisters nicht mehr traut. Dies ist meine Frage gewesen⁸; denn ich suchte den Beginn nicht einer grebelschen oder radikalen Bewegung, sondern einer bewußten *Spaltung* innerhalb der zwinglischen Reformation. Wann sagt zum erstenmal eine Gruppe deutlich: „Meister Huldrych ist nicht mehr unser Lehrer“? Soweit ich habe erfahren können, ist meine Darstellung in diesem Punkte nicht kritisiert worden⁹.

Auch dieses Kriterium kann aber anders bewertet werden; denn z. T. setzt es ebenfalls voraus, was es untersuchen will. Wir wissen wohl von C. Grebels heftigem Ausbruch gegen Zwingli im Dezember 1523¹⁰. Wie aber wissen wir, daß die anderen Glieder seiner Gruppe (auch wenn wir uns mit Walton die Gruppe möglichst dicht organisiert vorstellen) gerade in dieser Frage ganz gleich dachten? Oder hätte es vielleicht auch Links- und Rechts-Grebelianer gegeben? Und war mit einem solchen Ausbruch das Gespräch fertig und die Spaltung unvermeidlich? Ja, selbstverständlich, denken wir von unserer hohen ideengeschichtlichen Warte aus. Damals aber brauchte die Gruppe weder so selbstbewußt noch so gefestigt gegenüber Zwingli zu sein¹¹.

4. Es muß jedoch anerkannt werden, daß es noch ganz andere Kriterien geben kann, welche kirchengeschichtlich nicht weniger wichtig sind, aber zu noch anderen Datierungen führen würden. Selbstverständlich wäre eins davon die von außen nicht bevollmächtigte Übernahme der Freiheit zu kirchlichen Handlungen, welche nach der vorherigen Ordnung nicht zulässig waren. Diese Schwelle wird im Falle des Zürcher Täufern Ende Januar 1525 anzusetzen sein mit Abendmahl, Taufe und Sendung. Der Bericht des Kaspar Braitmichel¹² hat offensichtlich die Absicht, diesen Anfang zu rechtfertigen¹³.

5. Daß man kirchenrechtlich abweichend vom Üblichen handelt, heißt noch nicht, daß man die Hoffnung auf weiteres Gespräch und auf Versöhnung aufgegeben habe. Über die Schwelle der ersten widerrechtlichen Handlungen

hinaus gibt es also noch eine weitere Ebene, die des hoffnungsvollen Dialoges. Es ist sowohl logisch wie praktisch möglich, eine unabhängige Bewegung in Gang zu bringen und die bestehende Kirchlichkeit zu verurteilen, ohne aber die Spaltung als endgültig anzusehen und ohne alle „Brüder“ im anderen Lager abgeschrieben zu haben. Man denke nur an den Kirchenkampf im Dritten Reich. Diesem Maßstab ist es eigen, daß er auf beiden Seiten zu verschiedenen Abmessungen führen könnte: Die eine Seite kann früher als die andere die Hoffnung verlieren.

6. Es gibt noch den ekklesiastischen Maßstab: Wann gibt sich die neue Gruppe eine feste Ordnung? Wann werden Mittel, Begriffe, Dokumente, Veranstaltungen geschaffen, um eine Bewegung zusammenzuhalten zwischen Ort und Ort und von Jahr zu Jahr? Diese Frage wird in der Reformationsgeschichte gewöhnlich nicht sehr deutlich gestellt; sie gilt auch nicht mit der gleichen Schärfe im landeskirchlichen Rahmen. Für eine freikirchliche Bewegung ist sie aber von grundsätzlicher Bedeutung. Der Übergang von einer lokalen Spaltung zu einer lebensfähigen Bewegung ist — wo eine solche Bewegung sich nicht an die Obrigkeit anlehnen kann — kirchengeschichtlich weit wichtiger als die Kristallisation der ersten Kerngruppe oder die erste Verkündigung einer neuen Idee.

Diejenigen, die diese letzte Frage gestellt haben, sind sich einig, daß eine lebensfähige übernationale Ordnung für das süddeutsch-schweizerische Täuferturn erstmals in der „Brüderlichen Vereinigung“ von Schleithelm im Februar 1527 geschaffen worden ist¹⁴. Wir stellen deshalb die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Etappen 5 und 6. Wann galt den Täuferführern zum erstenmal die Spaltung zwischen der Täuferbewegung und dem werdenden Landeskirchentum — und zwar nicht nur dem Zwingli — als abgeschlossen und unwiderruflich?

7. Auch wenn die Gestaltung einer völlig eigenständigen und permanenten Struktur unwiderruflich ist, bleibt immer noch die Möglichkeit offen, zwischen diesen beiden verfaßten Körperschaften Gespräche zu führen; jetzt aber geht es um das „zwischenkonfessionelle“ Gespräch, wobei das Bestehen von beiden Gemeinschaften nicht in Frage gestellt wird. Ich habe schon gezeigt, daß das Täuferturn grundsätzlich und immer für ein solches Gespräch offen blieb, auch im Status der Verfolgung¹⁵. Was wir also hier näher zu bestimmen versuchen, ist nicht die Abkehr von jeder Gesprächsfähigkeit (das wäre eine weitere Stufe 8), sondern präziser: Wann wurde das Täuferturn zur „Konfession“?

II

Es ist nötig, diese Fragestellung von modernisierenden Mißverständnissen abzugrenzen. Heute denkt man gewöhnlich in essentialen Kategorien, man spricht von Landeskirchentum und Anabaptismus. Wir setzen eine Bewegung, eine Gemeinschaft als einen *-ismus* oder als ein *-tum* voraus, d. h. ein System oder eine Organisation, die konsequent auf einer Grundsatzentscheidung aufgebaut sind. Oder wir teilen den neuzeitlichen „konfessionellen“ Begriff von jeweils durch eigene Lehrsätze getrennten Gemeinschaften. Unter diesen Voraussetzungen war natürlich das „Täuferium“ im Januar 1525 mit den ersten Taufen in Zürich angebrochen. Die Trennung war vollzogen, und von diesem Datum an breiteten sich beide „Denominationen“ wesenstreu aus. Sowohl das Täuferium wie das „zwinglische“ nicht- oder antitäuferische Landeskirchentum waren bald überall vertreten.

Diese Annahme stimmt aber nicht mit den Tatsachen überein. Die Täufer ließen die Zürcher Entscheidungen nicht automatisch für andere Orte gelten. Bei ihrer Ankunft in einer anderen Stadt setzten sie keineswegs voraus, daß der dortige „Reformator“ selbstverständlich auch schon „reformiert“ sei. Auch sagten sie nicht: „Wir missionieren im Auftrag des Täuferiums, das seit Januar 1525 eine getrennte Existenz führt und jetzt auch hier eine Zweiggemeinde eröffnen möchte“, sondern sie traten als mitberechtigte Gesprächsteilnehmer in der örtlichen Reformation auf. Sie sprachen einen Oekolampad (August 1525), einen Sebastian Hofmeister oder einen Bucer (siehe unten) nicht unter der Annahme an, daß die in Zürich entstandene Spaltung auch automatisch in Basel, Schaffhausen oder Straßburg gelte. Sie setzten also (juristisch mit Recht) *nicht* voraus, daß die Entscheidung zugunsten einer volks- und landeskirchlichen Reformation auch für jene anderen Städte schon gefallen sei. Es war nach ihrem Begriff noch möglich, daß andere Städte nicht den gleichen Weg einschlagen würden wie Zürich.

Auch auf der „offiziellen“ Seite war man nicht der Meinung, daß der Reformationsweg in Straßburg oder Basel dem zürcherischen parallel laufen mußte. Weder die Obrigkeit noch die Reformatoren in diesen Städten wollten als bloße Filialen der zwinglischen Bewegung gelten¹⁶. Die Basler Obrigkeit wartete bis 1529, bevor sie sich zu einer solchen Stellungnahme entschloß, wie die Zürcher sie schon 1522 abgegeben hatten. Straßburg hat nie die Gewalt der Regierung hinter die Sache einer erzwungenen Glaubenseinheit gesetzt. Oekolampad, Bucer und auch Dominikus Zili in St. Gallen¹⁷ wünschten eine eigene „kirchliche“ Verwaltung mit eigener Disziplin (später in

Straßburg und erst recht in Genf verwirklicht), statt das Staats- und Kirchwesen nach Zürcher Art völlig ineins zu setzen.

Es gab also 1524—26 für die Täuferführer Gründe zu einer gewissen Bewegungsfreiheit im Gespräch mit ihren reformatorischen Kollegen außerhalb von Zürich. Jene Männer wünschten, wenn nicht eine Freikirche, so doch eine freiere Kirche als das zürcherische (später „erastisch“ genannte) Modell. Warum sollte es nicht denkbar sein, daß solche größere Freiheit eine andere Tauf- oder Bannpraxis einschließen könnte? Solche Erwartungen erhielten eine gewaltige Stärkung, als Waldshut Ostern 1525 zur Praxis der Glaubens- taufe überging unter Leitung des rechtmäßig berufenen zwinglischen Leutpriesters Balthasar Hubmaier. Hubmaier hatte — trotz seiner Offenheit in der Tauffrage — nicht als Radikaler, sondern als gemäßigter Zwinglianer gegolten, und seine Einführung einer anderen Taufpraxis erfolgte nach volkskirchlicher Art ohne Spaltung innerhalb des evangelischen Bevölkerungsteils in Waldshut. Das Modell einer volkskirchlichen Reformationsbewegung, welche sich bruchlos bis hin zum Anabaptismus entwickeln würde, ohne sich in „Kirche“ und „Sekte“ gespalten zu haben, stand vor Augen¹⁸.

Die andere Stütze des „Optimismus“ war eine teils theologische, teils auf Erfahrung fußende Überzeugung. Die Täufer hatten, wie auch Luther und Zwingli, eine hohe, einfältige Auffassung von der Kraft des „Wortes“ oder des Geistes in der Versammlung. „Das Wort muß es alles schaffen“ war zunächst nicht eine Aussage über die Weltgeschichte, sondern eine Hoffnung im Gemeindeleben. In der versammelten Gemeinde, wo die Schrift ausgelegt wird, wirkt der Geist Gottes so, daß die versammelten Brüder eins werden¹⁹. Dies war aber für die Zwinglianer in Zürich nicht nur eine Glaubensaussage; es war auch so geschehen. So legte man die Disputation vom Januar 1523 später aus: Die Gemeinde war versammelt, das Wort wurde ausgelegt, der Widersacher wurde still, und das Wort durfte weiter walten. Folglich glaubten die loyalsten Anhänger Zwinglis an die Wirksamkeit des Gesprächs als Mittel. Wenn also in einem gegebenen Falle keine Einigung erzielt worden war, verstanden sie es so, daß die Dinge nicht gegen sie entschieden worden seien, sondern daß „man nicht gehört worden sei“, und verlangten abermals eine rechte Disputation²⁰.

Das Täuferturn, wie auch das Landeskirchentum, war also 1526 immer noch eine werdende Bewegung. Das Täuferturn hatte keine innere Einheit im Gegenüber zum evangelischen Landeskirchentum, welches ebenso wenig eine Einheit bildete. Die Todesstrafe gab es für die Täufer (in den nicht-katholischen Gebieten) noch nicht. Wo und wie kam es dann aber zum letzten

Schritt? Wann wurden die Täuferführer bereit, die Hoffnung auf Verständigung für den ganzen reformatorischen Raum aufzugeben und eine eigene Ordnung zu schaffen?

Dieser Aufsatz vertritt die These, daß dieser letzte Schritt Ende 1526 durch Michael Sattler getan wurde im Rahmen seines Verhältnisses zu M. Bucer und W. Capito in Straßburg.

III

Obwohl nur spärliche Zeugnisse vorliegen, sind die Grundlinien des damaligen Geschehens ziemlich deutlich²¹. Sattler weilte in Straßburg gleichzeitig mit dem anderen Täuferführer Hans Denck. Denck war vermutlich direkt aus Augsburg gekommen, Sattler von seiner missionarischen Tätigkeit im Schwarzwald. Beide Männer wurden durch Capito und Bucer als Gesprächspartner angenommen, jedoch in verschiedener Weise. Sie traten weder zusammen auf, noch wurden sie gleich behandelt. Mit Denck wurde am 22. Dezember 1526 ein öffentliches Gespräch gehalten; sofort nachher mußte er die Stadt verlassen²². Grund dafür waren nicht seine Ansichten oder seine Praxis in Sachen Taufe und Freikirche. Bei Sattler hingegen fand kein Verhör und keine öffentliche Verhandlung statt, die Reformatoren hielten vielmehr allein persönliche Gespräche mit ihm. Bucers und Capitos Briefwechsel berichtet über Dencks Ketzereien und seinen Abschied, schweigt aber über Sattler. Doch können wir das Bild durch den Abschiedsbrief ausfüllen, den er den beiden zurückließ.

Zunächst fällt auf, daß Sattlers Weggang freiwillig war, nicht erzwungen wie der Dencks. Sattler hatte wohl eingehende Unterredungen mit beiden Reformatoren gehabt, aber keine öffentliche Debatte²³. Bucer und Capito fürchteten bei ihm den Hang zur Gesetzlichkeit²⁴ und betonten dagegen, daß die Liebe des Gesetzes Ende sei²⁵. Sattler seinerseits fürchtete den Antinomismus, die Auflösungen aller konkreten Gebote sowie der seelsorgerlichen Vollmacht der Gemeinde. Was uns aber hier beschäftigt, ist der Ausgang des Gespräches.

Darumb, min geliebten jnn gott, waiss ich kein trost aller verzwyfflung zů thůn, denn ein demietigs gebett für ůch vnd mich zů gott dem vatter, das er vns wysen welle durch sinen gaist aller warhait halben. Dormitt will ich ůch dem herren beuelhen, dann als ich verston, ist on sunderlich lesterung gottes mines blibens nitt mer hie; dorumb will ich dem widerwertigen miner conscientz halb wychen. Bitt ůch dar mitt, ir wellen sollichs jnn christenlicher demietigkait von mir verston²⁶.

Es fällt auf, daß Sattler sich gezwungen fühlt, seine Abreise zu erklären, sogar zu entschuldigen und um Verständnis zu bitten. Er wird also nicht weggeschickt, sondern „weicht dem Widerwärtigen“ wegen seiner „Conscientz“. Dies läßt vermuten, daß das Gespräch nicht formell zu Ende war; daß es in den Augen der Reformatoren möglich gewesen wäre, daß Sattler weiter geblieben wäre. Sattler selber trifft die Entscheidung wegzuziehen und begründet sie mit dem Hinweis auf sein Gewissen und die Vermeidung der „Gotteslästerung“, die geschehen würde, wenn er bleiben sollte. D. h. es gab eine deutliche Möglichkeit, länger zu bleiben; er hätte in Straßburg weiter wirken dürfen, aber unter Bedingungen, die mit seinem Gewissen nicht zu vereinigen gewesen wären. Dies kann nicht anders verstanden werden als in Form irgendeiner Mitarbeit innerhalb der offiziellen Reformation Straßburgs.

Wäre das straßburgische Täuferturn schon Teil einer konfessionellen Bewegung gewesen, dann hätte Sattler in Straßburg bleiben können als Diener der dortigen Täufergemeinde und als Gegner der Reformatoren. Das hätte keine Belästigung seines Gewissens bedeutet. Um solch ein „Bleiben“ handelte es sich also im Abschiedsbrief nicht, sondern um eine Mitarbeit mit Bucer und Capito unter den damit verbundenen Konzessionen.

Mit anderen Worten: Noch anfangs 1527 wäre es auf beiden Seiten denkbar gewesen, daß Sattler mit seinen „Geliebten in Gott“ im Rahmen der noch nicht juristisch definierten Straßburger Reformation zusammengearbeitet hätte. Diese Reformationsbewegung, die toleranteste ganz Europas, und diese beiden Männer, welche für das freikirchliche Anliegen am offensten waren, hätten dann ein seltsames Experiment dargestellt; möglicherweise ein Waldshut in großem Maßstab. Um so bleiben und mitarbeiten zu können, hätte Sattler sich aber auf Kompromisse und auf einen Pluralismus im Namen der als Freiheit definierten „Liebe“ einlassen müssen, was für seine „Conscientz“ nicht möglich war.

Daß solch ein Verhältnis zwischen ihnen bestand, bezeugt auch Capito in dem Brief, den er, Mathias Zell und andere Straßburger Geistliche dem Rat von Horb schrieben, als die Nachricht von Sattlers Hinrichtung eintraf:

Disser Michael ist vns hie zu Strassburg bekant vnd hat wol etwas irrung jm wort gehabt, die wir jm getrulich haben durch schriften angezaigt. Aber dwil er neben vnser vnd ander prediger worhafftigen leer vilicht etwas mangels vnd im volck, die christen syn wollen, ergerlich leben befunden, hatt jn, myner achtung nach, so vil weniger behertzig, was wir

zum beriecht der worheit grüntlich fürbrochten. Doch hatt er bewisen alle mol ein dreflichen eyfer zur eren gottes vnd der gemein Christi, die er begert hatt fromm vnd erber, rein von lastern, vnanstossig, vnd den, die usswendig syn, durch gottseligen wandel besserlich ze sien, welches fürnemen wir nye gestroft, sunder gelobt vnd gefordert haben²⁷.

Eine wichtige Verschiedenheit der Meinungen wird hier bezeugt, aber auch ein sehr brüderliches Verhältnis. Auch an dem Punkte der Uneinigkeit entschuldigen sie seinen Irrtum durch Hinweis auf das unseriöse Leben des Volkes, „die christen sein wollen“. Sattler wird betrachtet nicht als Haupt einer der offiziellen Reformation feindlichen Sekte, geschweige denn als Ketzer²⁸, sondern als ein lieber Bruder mit einer anderen Meinung. Beim Horber Rat legt Capito Fürbitte ein für die anderen gefangenen Mitglieder von Sattlers Gemeinde und redet sie selber wie eine Schwestergemeinde an:

Gnad, frid vnd sterk von gott dem vatter, vff das jr den fuststapfen syns suns vnsern herrn in aller gedult vnd gelossenheit nachvolgen, sey mit auch, lieben bruder vnd schwestern. Amen. Wir alle, die gott dienen vss gleichem geist durch syn sun Jesum Christum, trauren mit vch, leiden vnd tragen ewer gefangnüß vnd verfolgong in vnserm fleisch, als die mit vch jn Christo einer sien vnd glider des einigen haüpts²⁹.

IV

Das nächste Zeugnis von Sattler finden wir erst in den Schleithheimer Artikeln und besonders in dem wahrscheinlich von ihm selbst verfaßten Begleitbrief. Dieses Schreiben richtet sich an Brüder, deren Gewissen „etwan verwirret was“, mit der Absicht, daß

jr nit jmmer, als die ausslendigen von unns gesuendert wuerden und schier vast aussgeschlossen nach billigkeyt, sonder das jr euch widerumb wenden möchten zuo den waren ingepflantzten gliedern Christi ...³⁰

Die Bezeichnung „ausslendigen“ ist zu unrecht geographisch ausgelegt worden³¹, als Zeugnis einer Trennung zwischen den strengen „Schweizer Brüdern“ und den offeneren süddeutschen Täufern. Solch eine Bedeutung besaß aber die deutsch-schweizerische Grenze neben Schleithheim nicht. Reublin und Sattler aus dem Schwarzwald hätten sich kaum zu den die „Deutschen“ ausschließenden „Schweizern“ rechnen können. Auch wäre die Einladung an die „ausslendigen“, zurückzukehren zu den „wahren Gliedern Christi“ sinnlos gewesen. Sie werden ja eingeladen, mit der Schleithheimer Bewegung auf Grund der sieben Artikel versöhnt zu werden. Sie sind also nicht zu iden-

tifizieren mit den später erwähnten „falschen Brüdern“. Sie können zu solcher Versöhnung eingeladen werden, weil eine Versöhnung („Vereinigung“) schon in Schleithelm selbst zustande gekommen war:

... wir, die da versamlet seint gewesen — thuon kundt allen liebhabern Gottes, dz wir vereynigt seint worden ... und got sei eyng preiss und lob on aller brueder widersprechen, gantz wol zuofrieden.

Daß man sich einig gefunden hat „on aller brueder widersprechen“, ist selbst Beweis der Wirkung des heiligen Geistes und damit die Beglaubigung des Ergebnisses. Die Anrede der ehemalig ausgeschlossenen, jetzt aber potenziell versöhnten „ausslendigen“ ist eine biblizistische Wendung, ein Zitat aus Epheser 2:12; sie trägt keine „völkische“ oder geographische Bedeutung, sondern bezeugt, daß die „Vereinigung“ von Schleithelm nicht bloß ein Dokument, sondern ein Ereignis war. Solch eine Vereinigung bewirkte Gemeinschaft, und auch andere konnten sich ihr anschließen.

Derselbe Begleitbrief richtet sich gegen „falsche Brüder“, durch welche unter uns vast grosse ergernuss ingefürt worden, dz sich etlich von dem glauben abgewendt haben, in dem sie vermeynt haben die freiheytt dess geystes und Christi sich ueben und brauchen. Solche aber haben gefelet der warheytt und seint ergeben worden (zuo jrem urteyl) der geylheytt unnd freiheytt deß Fleyschs, und haben geachtet, der glaub und lieb moeg es alles thun und leiden und jnen nichts schaden noch verdamlich sein, dweil sie also glaubig seien³².

Man hat in verschiedenen Richtungen gesucht, um welche anderen Täufer es sich hier wohl bei den „falschen Brüdern“ handeln könnte, gegen welche sich der Begleitbrief (und grundsätzlich dann auch die Sieben Artikel) wendet. Waren es die enthusiastisch-libertinistischen Sankt-Galler³³? Oder die mehr zu einem Kompromiß mit der Landeskirche geneigten „Pietisten“, wie Hans Pfistermeyer³⁴, welche die strenge Linie in Bezug auf Trennung, Eid und Obrigkeit nicht teilten? Oder der Freidenker Denck, oder der landeskirchliche Täufer Hubmaier³⁵?

Das Gemeinsame in all diesen Bemühungen war die Voraussetzung, daß die „falschen Brüder“ andere Täufer gewesen sein müssen, d. h. daß das Täufern eine so fest definierte Größe mit eigenem „linken Flügel“ in solcher Gestalt geworden war, daß man um ihre Festigkeit und Reinheit besorgt sein könnte und daß Sattler sich für den guten Ruf der ganzen Bewegung verantwortlich fühlen mußte. Damit ist aber die Wirkung von Schleithelm (die Einheit des Täufern) mit seinen Voraussetzungen verwechselt wor-

den. Es besteht kein Grund zur Annahme, daß sich die Schleithemer als für alle Täufer verantwortlich betrachtet hätten.

Aus dem Vergleich zwischen dem Straßburger Abschiedsbrief und dem Schleithemer Begleitbrief geht vielmehr einleuchtend hervor, daß die „falschen Brüder“ grundsätzlich mit der Haltung von Bucer und Capito zu identifizieren sind. Allein mit ihnen hatte Sattler vor kurzem ein vergebliches Gespräch gehabt, gerade zum Thema der Freiheit, die die Liebe erlaubt. Allein in ihrem Fall hatte er die Hoffnung auf das Gespräch gerade jetzt aufgeben und eine weitere Mitarbeit abgesagt. Sie hatten die Liebe als die Auflösung von „allen artickeln, namlich . . . tauff, nachtmal, gwalt oder schwert, aydt, bann und aller gebotten gottes. . .“ ausgelegt. Allein mit ihnen war gerade diese Themenreihe besprochen worden, die (mit Ausnahme des dort hinzugekommenen Art. V „vom Hirten“) in Schleithem wieder auftauchte. Andererseits wird die „schwärmerische“ Tagesordnung (besondere Offenbarungen oder Geistesbegabung, sexuelle Freiheit, Gesichte und Weissagung) oder die Tagesordnung eines Gesprächs mit der Denck'schen Richtung (Geltung des Gesetzes Erbsünde und Willensfreiheit, Christologie, Allveröhnung) mitnichten in Schleithem erwähnt.

Die „falschen Brüder“ sind also Bucer, Capito und andere ihrer Art. „Falsch“ wird hier nicht als moralische Anklage zu verstehen sein, auch nicht als Grund für den Abbruch aller Beziehungen; er hatte sie eben beide als „sine geliebten brüderen jnn Gott“ bezeichnet³⁶. Aber sie glaubten falsch und lehrten falsch. Ihre falsche Lehre hatte bis jetzt Gehör gefunden eben unter dem gleichen Publikum, an das Sattler seinen Begleitbrief richtete und aus welchem die Teilnehmer in Schleithem gekommen waren. Waren es Täufer oder landeskirchliche Christen, welche Bucer und Capito falsch lehrten? Diese Frage ist nicht mehr möglich, sobald wir festgestellt haben, daß es bis zur Zeit von Schleithem eine solche grundsätzliche Scheidung nicht gab.

Zusammenfassend: Michael Sattler betrachtete sich bis Ende 1526 nicht als Führer des werdenden Täuferturns, sondern als das radikale Gewissen der „ökumenischen“ schweizerisch-süddeutschen Reformationsbewegung, die man später als „reformiert“ bezeichnen sollte. Bis Dezember 1526 handelte er auch danach. Capito sah ihn nach seiner Hinrichtung immer noch in diesem Lichte. Für Sattler selber war der Bruch mit der ökumenisch-offiziellen Reformation erst in Straßburg geschehen, als seine Freunde mit Berufung auf ihren einen paulinischen *locum probantem* alle seine Sorgen um die biblisch gerichtete *Form* der Reformation beseitigen wollten zugunsten ihrer größeren Sorge um die Vermeidung eines neuen Mönchswesens. Erst jetzt kehrte Sattler

nicht bloß einem einzelnen Reformator, einem Zwingli, Hofmeister oder Bucer, sondern der volkskirchlichen Reformation als solcher den Rücken und schritt zur Bildung einer dem Freikirchentum eigenen Ordnung, einer freien Synode nämlich. Die „Brüderliche Vereinigung“, welche mit Bucer und Capito nicht möglich gewesen war, gelang zwei Monate später (auch mit „Brüdern“, welche eingangs nicht einer Meinung gewesen), und damit war das Täuferturn — zum erstenmal — eine mit eigener Ordnung und Sendungsbewußtsein ausgestattete Bewegung.

Wir haben also neben der ersten „Schwelle“ der soziologischen Sichtbarkeit eines radikalen Zwinglianismus (Mitte 1522, so Walton), und neben der theologischen Schwelle des bewußten Auseinanderfallens mit Zwingli (Dezember 1523, so meine Rekonstruktion), auch neben den anderen früher unterschiedenen Stufen eine letzte, vielleicht wichtigere, formell-ekklesiastische oder „ökumenische“ Schwelle namhaft zu machen. Erst mit dem Abschied von Straßburg und mit Schleithelm gibt es keinen weiteren offenen Dialog, keinen Weg zurück. Straßburg Ende 1526 ist der „Point of no return“. Jetzt gibt es das Täuferturn als unabhängige Bewegung und als strukturierte Glaubensgemeinschaft. Schleithelm bedeutet nicht so sehr eine Krise der Sammlung, Straffung und Sichtung eines schon zweijährigen Täuferturns, sondern erst dessen Geburt.

1 Robert C. Walton, *Zwinglis Theocracy*, University of Toronto Press, 1967, p. 58; auch MQR XLII, 1968, p. 45 ff.

2 Oskar Farner, *Huldrych Zwingli*, Band III, Seine Verkündigung und ihre ersten Früchte, Zürich, Zwingli-Verlag, 1954, S. 242.

3 O. Farner, S. 238.

4 Zu Unrecht berichtet Walton, daß H. Bender und J. Yoder die Frage eines frühen Radikalismus „mit einem erschallenden *Nein!*“ beantwortet hätten. Was Walton bewiesen zu haben glaubt, ist nicht, was ich (Gespräche 13—39) verneinte. Walton vermennt namentlich eben die Gradunterschiede, die ich hier klären möchte.

5 H. S. Bender, Conrad Grebel, Goshen, Ind. p. 98.

6 Eine frühere, sehr wichtige Entscheidung war die Beibehaltung des Zinswesens (Juni 1523). Später kam Zwinglis Verzicht auf häufige Abendmahlsfeiern (Karwoche 1525) oder (später noch) seine Billigung der Glaubensverfolgung.

7 Bei dieser gewöhnlichen Auslegung der Oktoberdisputation sind die Wortführer nicht gerade repräsentativ. Grebels Wunsch ist eben eine Durchführung der Abschaffung von Messe und Bilderwesen durch den Rat; Zwingli verneint ausdrücklich, daß er „das Urteil dem Rat überlasse“.

- 8 John H. Yoder, *The Turning Point in the Zwinglian Reformation*, MQR XXXII, 1958, p. 128—140.
- 9 Einige Rezensenten haben die Voraussetzungen gescholten, die sie mir unter-schieben möchten. Einige haben vom Standpunkt einer zwischenkirchlichen Apolo-getik kritisiert, weil sie sich verpflichtet fühlten, die Ereignisse theologisch zu be-werten. Niemand hat aber die Dokumente oder die Ereignisse vom Dezember 1523 anders ausgelegt.
- 10 „Wer denkt, glaubt oder spricht, Zwingli handle gemäß dem Hirtenamt, der denkt, glaubt oder spricht gottlos.“ Brief vom 18. Dezember an Vadian, Von Muralt/Schmid, S. 8.
- 11 Zwingli selber bezeugt später, damals noch gar nicht davon gewußt zu haben, daß die Spannung so wichtig sei. Gespräche, S. 163 Anm. 14. H. Fast (der in ver-schiedenen Hinsichten bei der Klärung meiner Hypothese behilflich gewesen ist), hat darauf hingewiesen, daß nach der Meinung von H. Bender und F. Blanke Simon Stumpf „radikaler“ gewesen sein mag als Grebel und eigentlich nicht zur vortäuf-e-rischen Gruppe gehörte (H. Fast, Fritz Blanke's Contribution to the Interpretation of Anabaptism, MQR XLIII (1969), S. 61). Die deutlichste kritische Stimme im Oktobergespräch war ja Stumpf; er wurde Dezember 1523 aus Zürich ausgewiesen, während Grebel usw. nicht in den Akten erscheinen. Die Ratherren sahen also die „radikale Gruppe“ (noch) nicht als Einheit.
- 12 Heinold Fast, *Der linke Flügel der Reformation*, Schünemann Verlag Bremen, 1962, p. 7.
- 13 Der Bericht über die erste Taufe endet: „Damit brach die Absonderung von der Welt und von ihren bösen Werken an.“ Zur Rechtfertigung des Schrittes tragen besonders folgende Aussagen bei: „Fleisch und Blut oder menschlicher Fürwitz haben sie gar nicht getrieben, ...
... da er mit solchem Bitten und Begehren niederkniete, taufte Konrad ihn, *weil dazumal sonst kein verordneter Diener* war, solches Werk zu tun“ (Hervorhebung durch uns).
- 14 Fast, a. a. O., 60 ff.
- 15 Yoder, *Täufertum und Reformation im Gespräch*, Zürich 1968, S. 157 ff.
- 16 Eine Ausnahme dürfte vielleicht Schaffhausen bilden, wo die Tauffrage wahr-scheinlich z. T. von Zürich aus entschieden wurde (Yoder, *Gespräche*, S. 147 f.). Auch waren Berns Reformatoren sehr abhängig von Zürich.
- 17 E. Egli, *Analecta Reformatoria*, I, Zürich 1899, S. 99 ff.
- 18 Daß die Reformation in Waldshut durch die österreichische Regierung zer-stört wurde, ist nicht ein Beweis, daß solch eine Kirche nicht an anderem Ort hätte überleben können. Hubmaiers Täufertum war nicht prinzipiell wehrlos. Waldshut hätte sich vermutlich behaupten können, wenn Zürich nicht die erbetene Hilfe hätte fehlen lassen.
- 19 John H. Yoder, *Täufertum und Reformation im Gespräch*, Zürich 1968, S. 101 ff.

- 20 John H. Yoder, Täuferturn und Reformation in der Schweiz I, Weierhof 1962, S. 159.
- 21 A. Hulshof, Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg van 1525—1557, Amsterdam 1905, 23 ff. C. Gerber, Geschichte der Strassburger Sectenbewegung zur Zeit der Reformation 1524—1534, Straßburg 1889, 21 ff.
- 22 Krebs/Rott, (Quellen zur Geschichte der Täufer, VII: Elsaß, I. Teil: Stadt Straßburg 1522—1532, hrsg. v. M. Krebs u. H. G. Rott, Gütersloh 1959) S. 62.
- 23 Nach dem Scheitern der Debatte mit Denk verbot der Rat andere solche Veran­staltungen ohne Erlaubnis (Krebs/Rott 61).
- 24 Krebs/Rott Nr. 83, S. 81.
- 25 Bedeutung der „Liebe“ vgl. J. H. Yoder, Täuferturn und Reformation im Ge­spräch, a. a. O. S. 44 ff.
- 26 Krebs/Rott 70: 1—8. Zur Wendung „dem Widerwärtigen weichen“ vgl. Röm. 16, 17.
- 27 Krebs/Rott 81: 15—25.
- 28 Im Kontrast dazu wird Denk in „Getreue Warnung“ als Ketzer angegriffen. Krebs/Rott 95: 14, 96: 15, 97: 17, 106: 8, 109: 5 usw.
- 29 Krebs/Rott 87: 32—88: 5.
- 30 Beatrice Jenny, Das Schleitheimer Täuferbekenntnis 1527, Separatdruck aus Heft 28, 1951, der „Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte“, S. 9: 11—14. Fast, Linker Flügel 60 f.
- 31 J. J. Kiwiet, Pilgram Marbeck (ca. 1495—1556), sein Kreis und seine Theo­logie, Kassel 1957, S. 44.
- 32 „Geilheit und fleischliche Freiheit“ oder daß „alles erlaubt sei“ könnten natür­lich sexuell-moralisch verstanden werden. Es kann aber auch Sattlers Ausdruck sein für den Verlust an moralischer Verbindlichkeit in Bezug auf Eid, Schwert, Bann usw., den er hinter der Berufung auf „das Ende des Gesetzes“ befürchtet.
- 33 So habe ich den Ausdruck selber ausgelegt: Täuferturn und Reformation in der Schweiz, I, a. a. O., S. 97 f.
- 34 Pfistermeyer als Pietist: ebd. S. 173.
- 35 H. W. Meihuizen, Who were the „False Brethren“ Mentioned in the Schleit­heim Articles? (MQR XLI, 1967, p. 22—222).
- 36 Krebs/Rott 70: 18.

Die Täufer im Verständnis der protestantischen Religionsparteien auf dem Reichstag zu Augsburg 1530

1. Die Verurteilung der Täufer durch die Lutheraner

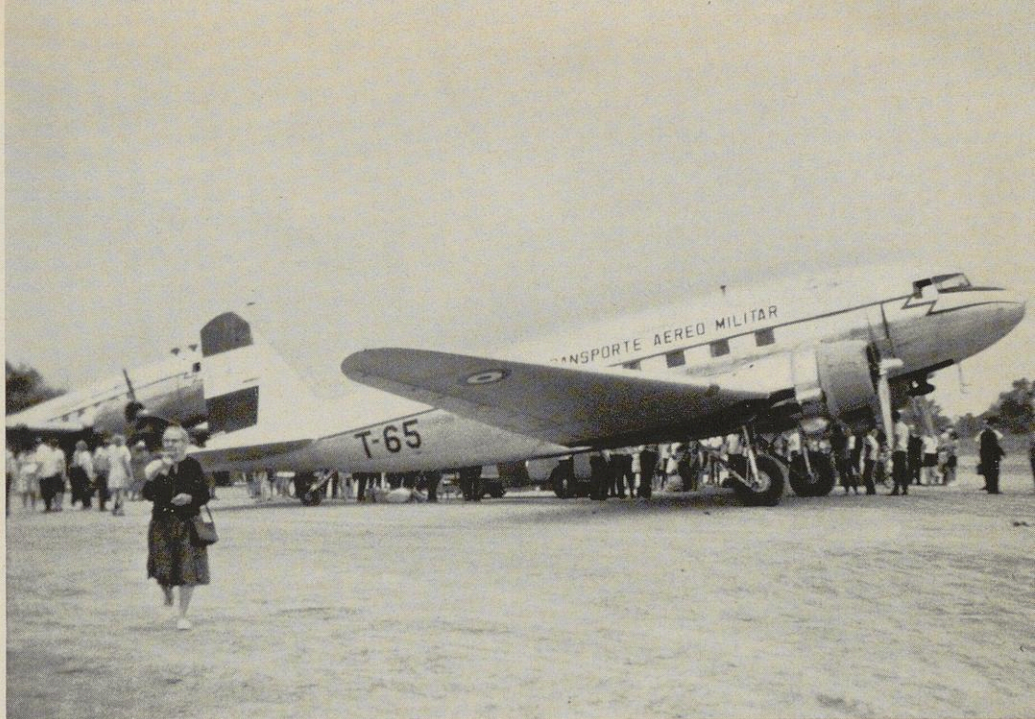
Professor Dr. Johannes Eck aus Ingolstadt, einer der erbittertsten und gefährlichsten Feinde der Reformation, verfaßte im Auftrag seiner bayerischen Landesfürsten, als Materialsammlung für die Verhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530, eine Zusammenstellung von angeblichen Häresien aller reformatorischen Gruppen. Dieses Werk unter dem Titel „404 Artikel“ mußte von protestantischer Seite widerlegt werden, weil sein Verfasser es drucken ließ und ein Widmungsexemplar Kaiser Karl V. überreichte. In dieser Schrift verfocht Eck die These, daß der Protestantismus trotz seiner vielen, einander entgegengesetzten Strömungen als Einheit zu betrachten sei. Er versuchte, den Reichsständen, um sie für eine gewaltsame Verfolgung zu gewinnen, klarzumachen, wie sehr die nach allgemeiner Ansicht obrigkeitsfeindlichen und unchristlichen Lehren der Täufer auf Luther als Erzketzer zurückgingen¹. Diese Behauptung enthält auch eine Widerlegung des Bekenntnisses der Lutheraner während des Reichstages, wahrscheinlich von Eck angefertigt, unter dem bezeichnenden Titel „Monstra sectarum ex Luthero et Lutheranis enata“² sowie die umfangreichste und schärfste Gegenschrift „Die grausamen und schädlichen, auch verdamnten Früchte des Lutherschen Evangeliums“³. Eine vom Kaiser nicht gebilligte, aber maßvollere Antwort katholischer Gelehrter, von Eck ebenfalls redigiert, beharrte gleichfalls hartnäckig auf dieser These, um Luther und seine Anhänger zu diskreditieren⁴. Philipp Melancthon, der Wortführer der Lutheraner in Augsburg⁵, distanzierte sich zur Abwehr des Angriffs deutlich von allen anderen reformatorischen Gruppen und verständlicherweise besonders energisch von den Täufern. Bereits 1522 hatte der Theologe die bestehende staatliche Ordnung gegen den Vorwurf der Gottlosigkeit verteidigt⁶, was lag näher, als in diesem kritischen Augenblick den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit nachhaltig hervorzuheben. Melancthon führt im einzelnen auf, wie der Christ das weltliche Regiment sehen und welche Folgerungen für sein Verhalten er daraus ziehen soll.



- 1 Auf der 9. Mennonitischen Weltkonferenz, die vom 18. bis 23. Juli 1972 in Curitiba stattfand, waren die Abendveranstaltungen von rund 4000 Teilnehmern besucht, davon etwa die Hälfte aus der Stadt und aus anderen Konfessionen. Volkstümliche Ansprachen, Chöre aus den Gemeinden der drei südamerikanischen Länder und ein Schauspiel über den Weg des Mennonitentums fesselten die Aufmerksamkeit der Hörer. Während der ganzen Tagungswoche war der Saal Abend für Abend gefüllt. Am letzten Tag fand hier ein Abendmahlsgottesdienst statt. (Fotos aus Südamerika von Richard Hertzler und Horst Quiring.)



- 2 Während der 9. Mennonitischen Weltkonferenz in Curitiba waren die Nachmittage für Arbeitsgruppen vorgesehen. Hier kamen alle praktischen Fragen des Gemeindedienstes und der überregionalen Zusammenarbeit zur Sprache. Der Ausschnitt aus dem obigen Bild zeigt eine Diskussionsgruppe, die in den gleichen Räumen am Vormittag die Vorträge bespricht.



3 Die ausländischen Teilnehmer an der 9. Mennonitischen Weltkonferenz flogen anschließend zu den Gemeinden in Paraguay.

4 Prominenter Teilnehmer in Curitiba Professor Dr. John H. Yoder.



Mittelpunkt jeder Gemeinde in Brasilien ist die Kirche mit Gemeindehaus.

5 Witmarsum bei Curitiba.

6 Brüdergemeinde in Curitiba.



- 7 Wo früher mit Axt und Buschmesser der Urwald gerodet wurde, tut es jetzt diese Maschine, die auch mittlere Bäume fällt.
- 8 Zentralschule in Loma Plata, Kolonie Menno.
Imposante Freitreppe als Aufstieg zur großen Aula.



- 9 Die Iguazu-Wasserfälle an der Dreiländer-Ecke Brasilien - Argentinien - Paraguay, von vielen ein Weltwunder genannt.
- 10 Vogelschwärme über dem Gran-Chaco-Weg. Dieser Urwald ist von einer reichhaltigen Fauna belebt.



11 Zivilisierte Indianer in und um Fernheim.

12 Der indianische Bauer gehört zu der großen Indianer-Siedlung Yalve Sanga mit 2500 Indianern.



13 Auf der Lepra-Station „km 81“, die von Dr. John Schmidt aufgebaut wurde, und von allen Kolonien Paraguays unterstützt wird.

14 Dschungel in Ost-Paraguay; im Unterschied zum Gran Chaco gibt es hier Flüsse,

Dieser positiven Darlegung läßt sich leicht entnehmen, was die Gegner lehren müssen, die er — wie häufiger in der *Confessio Augustana* — unter der Bezeichnung Täufer zusammenfaßt. Im einzelnen zählt Melanchthon auf:

1. Die Obrigkeit ist von Gott eingesetzt, deshalb kann der Christ, ohne schuldig zu werden, in ihr mitarbeiten.
2. Das weltliche Regiment darf Recht sprechen und Übeltäter bestrafen.
3. Der gläubige Mensch kann ohne Gewissensnot einen Eid schwören.
4. Er sollte Eigentum bilden dürfen.
5. Es ist für den Christen statthaft, zu heiraten.

In diesem Artikel unter der Überschrift „Von der Polizei und dem weltlichen Regiment“ setzt sich Melanchthon wie an anderer Stelle seines Glaubensbekenntnisses mit der im Gegensatz zu Luthers Rechtfertigungslehre stehenden Forderung nach guten Werken auseinander. Die Täufer gingen weit über den katholischen Standpunkt hinaus in ihrem Glauben, der wahre Christ könne auf Erden bis zur Vollkommenheit gelangen⁷. Da Melanchthon mit seinem katholischen Gegner Eck in der Meinung übereinstimmte, daß die Lehren der Täufer revolutionärer Natur seien, trat er wiederholt für deren erbarmungslose Verfolgung ein und billigte sogar die Verhängung der Todesstrafe gegen ihre geistlichen Führer⁸.

Wie Eck, so erhebt auch Melanchthon gegen die Täufer den Vorwurf der Staatsfeindlichkeit im Zusammenhang mit ihrer Lehre vom baldigen Kommen des Tausendjährigen Reiches, bei dessen Beginn alle Gottlosen vertilgt und die Frommen die Herrschaft übernehmen würden, ein Glaubenssatz, der logisch hervorgehe aus ihrer feindlichen Einstellung zum bestehenden Staat und zur Kirche. Es überrascht freilich, daß Melanchthon an dieser Stelle von jüdischen Glaubensaussagen spricht und sich ausdrücklich gegen die Täufer nur wendet, weil sie nicht an der Ewigkeit der Höllenstrafe festhielten⁹. Viel schwerer als bei Ecks Angriffen läßt sich im einzelnen verifizieren, welche Täuferführer er jeweils meint, weil er keine Namen nennt. Die Existenz des Teufels soll — worauf eine These in Ecks 404 Artikeln hinweist — Johannes Denck geleugnet haben¹⁰. Diese Behauptung dürfte zutreffen; denn verschiedene Zeugen berichten übereinstimmend, daß der angeklagte Theologe immerwährende Höllenqualen mit der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes für unvereinbar gehalten habe¹¹. Wenn Melanchthon an anderer Stelle die Forderung nach Kollektiveigentum für besonders revolutionär hielt¹², dann sicherlich mit dem Blick auf Thomas Müntzer, dessen unheilvolles Wirken nicht nur Eck für eine der wesentlichen Ursachen des furchtbaren Bauernkrieges ansah¹³.

Betrachtet man theologische Unterschiede zwischen den Lutheranern und den Täufern, dann steht wohl an erster Stelle ihr Taufverständnis. Eck hatte in den 404 Artikeln behauptet, Luther halte die Taufe eines Kindes nur für nützlich, wenn es bereits den Glauben erlangt habe¹⁴, was einer starken Abschwächung der Erbsünde gleichgekommen wäre. Der Täuferführer Balthasar Hubmaier berief sich bei der Verteidigung der Erwachsenentaufe ebenfalls auf Luther. Der Reformator habe bei der Streitfrage der alten Kirche nach der Gültigkeit der Ketzertaufe erklärt, Taufbewerber hätten zunächst unterrichtet und dann vor Empfang des Sakraments in ihrem Glauben geprüft werden müssen¹⁵. Die knappe, thesenhafte Form der *Confessio Augustana* zeigt zwar deutlich in der lateinischen und in der deutschen Fassung, wie scharf sich Melanchthon gegen die Täufer wendet, aber zur Begründung seiner Entscheidung sind nur einige Motive stichwortartig angeführt: die Notwendigkeit der Sakramentspendung, die Vermittlung von Gnade, die Überantwortung des Getauften an Gott¹⁶. Mit den Anhängern der Erwachsenentaufe hatte sich Melanchthon seit 1521 wiederholt und teilweise sehr heftig auseinandergesetzt¹⁷. Wie Zwingli, so brachte auch Melanchthon den Vergleich mit der Beschneidung im Alten Testament als dem Zeichen für die Gnadenvermittlung Gottes an sein Volk, zu dem selbstverständlich auch die Kinder zählten. Gleich Zwingli hält er das Argument der Täufer nicht für stichhaltig, nur was Gott in der Heiligen Schrift angeordnet habe, sei gestattet¹⁸. Damit aber geht ihre Gemeinsamkeit zu Ende; denn Melanchthon lehnt die Lehre von der Zeichenhaftigkeit der Sakramente ab und bezeichnet deshalb die Taufe als Beweis für die Gnade Gottes und die Vergebung der Sünden¹⁹. Der gleiche Gegensatz zwischen den Lutheranern und Katholiken auf der einen, Zwingli und den Täufern auf der anderen Seite ergab sich beim Sakrament der Eucharistie. Melanchthon, gleich Luther Anhänger der Realpräsenz Christi beim Abendmahl, verwarf ohne Namensnennung alle anderslautenden Lehren²⁰.

Manche Täuferführer vertraten den Standpunkt, daß der Mensch ohne das Wort der Verkündigung allein durch eigene Gedanken sein Seelenheil erlangen könne. Mit scharfen Worten lehnten sie nicht nur die lutherische Rechtfertigungslehre ab, die mit der irrigen Behauptung, allein der Glaube sei entscheidend, viele Menschen zu einer leichtfertigen und damit für ihr Seelenheil gefährlichen Lebensführung veranlasse, sondern vertraten auch ein gänzlich anderes Schriftverständnis. Die hohe Bedeutung, die Lutheraner der Bibel zumaßen, verglichen manche Täufer mit der auch von den anderen Reformatoren energisch bekämpften, weil zu starken Hervorhebung Marias und der Heiligen

im Kult der Katholiken. Diese Täufer behaupteten, die Bibel bleibe dem Menschen unverständlich und daher toter Buchstabe, es sei denn, der Heilige Geist schenke ihm die Gabe der Erleuchtung²¹. Diese Lehre verurteilte Melancthon im Kapitel „Vom Predigtamt“ als Häresie mit der Begründung, daß der Mensch nur durch den Glauben, nicht durch eigene Werke die Rechtfertigung erlangen könne²².

Scharfe Angriffe auf die Sektierer enthielt auch der Artikel über das Sakrament der Beichte. Der deutsche Text nannte sie nicht ausdrücklich, sondern verwarf nur die Lehre, daß Menschen, die sich einmal zu Christus bekannt hätten, niemals von ihm abfallen könnten, in der umfangreicheren lateinischen Ausgabe wurden die Täufer namentlich erwähnt und hinzugefügt, nach ihrer Überzeugung würden die Menschen auf Erden im Streben nach Vollkommenheit bis zur Sündenlosigkeit gelangen²³.

2. Die Auseinandersetzung zwischen Zwingli und Eck über ihr Verhältnis zu den Täufern

Zwinglis Lehre von der Zeichenhaftigkeit der Sakramente — der Christ empfängt sie als Symbole seines Glaubens — führte nach Professor Ecks Überzeugung folgerichtig zu ihrer gänzlichen Abschaffung und damit zu einer täuferischen Häresie²⁴. Seinen Leitsatz, kein äußeres Zeichen könne den inneren Menschen umformen, hatte Zwingli den Gegnern immer wieder, so auch während der Badener Disputation (1526) entgegengehalten²⁵. In seiner Streitschrift gegen seine Gegner, auch die Täufer, betitelt „Wer Ursach gebe zu Aufruhr“ (1524) und bei anderer Gelegenheit verglich Zwingli die Wassertaufe als Zeichen des Neuen Bundes mit der Beschneidung im Alten Testament. Wie jedes Kind als Glied des Volkes Israel beschnitten wurde, können nun alle Kinder von christlichen Eltern, weil sie zum neuen Volk Gottes gehören, die Taufe empfangen²⁶. Deshalb müsse er die Behauptung der Täufer energisch zurückweisen, die Kindertaufe sei eine Erfindung des Papsttums²⁷. Von den Gegnern, die behaupteten, die Kindertaufe sei verboten, weil Christus sie nicht ausdrücklich vorgeschrieben habe, verlangte Zwingli als Beleg eine Schriftstelle, in der sie untersagt wurde. Da es ein solches Zitat nicht gebe, sei sie gestattet²⁸.

Im Gegensatz zu Katholiken und Lutheranern galt Zwingli die Taufe nicht als heilsnotwendiges Werk Gottes, was aus seinem besonderen Sakra-

mentenverständnis folgen mußte²⁹, aber ebensowenig führte sie, wie die Täufer lehrten, zu einer inneren Wandlung des Menschen, die ihn befähigte, vollkommen zu leben. Diese Überzeugung verurteilte Zwingli als neue Gesetzesgerechtigkeit, zu vergleichen mit der Vermessenheit der Mönche, die sich für den Stand der Vollkommenheit hielten³⁰. Nach Zwingli hat das Sakrament der Taufe zwar nur symbolischen Charakter, ist aber dennoch für das Leben des Christen wertvoll, fördert es doch den Glauben, indem es den Sinnen das Heilige andeutet und darstellt. Der Empfänger ist dazu verpflichtet, Christus in seinem Leben nachzufolgen³¹. Die Wassertaufe stellt für Zwingli ein Gleichnis dar für die innere Wandlung des Menschen, aber sie schafft keinen neuen Menschen, wie die Täufer behaupteten. Von einer Förderung des Glaubens durch die Taufe konnte Zwingli selbstverständlich bei Kindern nicht sprechen, ebensowenig von einer Verpflichtung zum christlichen Leben. Deshalb hätte Zwingli eigentlich die Meinung der Täufer teilen müssen, nur den Menschen dieses Sakrament zu spenden, die selbständig über ihre Stellung zu Gott entscheiden konnten. Das tat er wirklich einige Zeit hindurch, worauf die Täufer wiederholt hinwiesen³². In seinem Glaubensbekenntnis für den Reichstag, der „Ratio Fidei“, in dem Zwingli kurz, aber sehr klar seine Tauflehre darlegt, läßt sich deshalb als Unterschied nur herausarbeiten, daß dieses Sakrament nicht den Glauben verleiht, sondern voraussetzt³³.

Anders als die „Confessio Augustana“ enthielt diese Schrift außer an einer einzigen Stelle keine Verdammungsurteile über die Täufer. Nur ihre Lehre von der Erwachsenentaufe brandmarkte er als Irrtum und verwandte in diesem Zusammenhang das harte Wort von der täuferischen Pest und der aufrührerischen Rotte, ein Echo der kaiserlichen Mandate von 1529³⁴. Zu den abzuschaffenden katholischen Mißbräuchen zählte der Schweizer Reformator die Bilderverehrung, weil er im Gegensatz zur Kindertaufe diesmal ein ausdrückliches Verbot durch Gott vorliegen sah, nämlich in der Ablehnung jeder figürlichen Darstellung in den Zehn Geboten³⁵. Bereits in seiner Anleitung für Prediger (1523)³⁶ und im „Commentarius“³⁷ verurteilte er diesen von Menschen erdachten Kult als Sakrileg. Wußte er sich in dieser Zeit noch mit den späteren Täufern einig, so distanzierte er sich in der Streitschrift gegen Valentin Compar (1525)³⁸ und erneut in seiner „Ratio Fidei“ von allen Ausschreitungen. Nur Bilder, die bereits verehrt wurden, oder bei denen in Zukunft die Gefahr des Mißbrauchs bestand, sollten zerstört werden, alle anderen an ihrem Platz verbleiben, weil Malerei und Bildhauerkunst ihm als wertvolle Gaben Gottes galten³⁹.

Der entscheidende Grund für die Ablehnung der Täufer durch Zwingli liegt in ihrer nach seiner Ansicht revolutionären Gesinnung gegenüber der staatlichen und der kirchlichen Ordnung, während er selbst den Wert beider Institutionen stets besonders hervorhob. Eck brandmarkte in den „404 Artikeln“⁴⁰ und den „Monstra sectarum“⁴¹ und dann später in seiner Widerlegung der „Ratio Fidei“ die These Zwinglis: „Wer einmal in die Kirche aufgenommen worden ist, der kann nicht mehr verdammt werden“, wobei er ausdrücklich auf die Verurteilung des Hus als Häretiker auf dem Konstanzer Konzil hinwies⁴². Bei seinen Angriffen überbetonte Eck eindeutig die Prädestinationslehre Zwinglis. Der Schweizer Reformator unterschied nämlich einen zweifachen Kirchenbegriff: die unsichtbare, vollkommene und die sichtbare, unvollkommene Kirche. Zur sichtbaren, unvollkommenen Kirche zählte Zwingli alle, die sich durch die Taufe nach außen hin zum Christentum bekannt hatten, dagegen umfaßte die unsichtbare, vollkommene Kirche nur die wahren Christen. Ihre Zahl weiß Gott allein⁴³. Diese Begriffsbestimmung der Kirche stand im klaren Widerspruch zur Lehre der Täufer⁴⁴. Während im Jahre 1522 in Zürich die radikal vorwärts drängende Partei noch mit dem Einverständnis Zwinglis handelte, kam es schon bald zu scharfen Auseinandersetzungen zwischen ihm und den Täufern. Seit den Zeiten der Apostel, so erklärte Zwingli, durfte niemand die Funktionen des Bischofs ausüben oder andere kirchliche Ämter verwalten, ohne daß ihn die Mehrheit der Gemeinde dazu berufen hätte. Wer sich eigenmächtig verhielt, der störte die kirchliche Ordnung und spaltete die Gemeinde Christi⁴⁵. Diesen Vorwurf erhob Zwingli in aller Schärfe gegen die Täufer, weil sie ohne kirchlichen Auftrag predigten und Neuerungen vornahmen, sogar ihre Anhänger als die einzig wahren, sündlos lebenden Christen bezeichneten⁴⁶. Das war die klare Bildung einer Sonderkirche, von Zwingli als Verschwörung⁴⁷, Rotte⁴⁸ oder Sekte⁴⁹ wiederholt verurteilt. Wer zudem glaubte, makellos leben zu können, der war im Grunde wegen seiner Verstocktheit der größte Sünder!⁵⁰

Zwingli ging von der mittelalterlichen Konzeption aus, daß Staat und Kirche einträchtig zusammenwirken, wobei die weltliche Obrigkeit — in diesem Fall der Rat von Zürich — nach der Ablehnung des Papsttums als Organ der christlichen Gemeinde fungierte und deshalb entscheidend den weiteren Verlauf der Reformation in der Stadt bestimmte⁵¹. Wenn sich die Täufer gegen die Vermischung von weltlichem Regiment und christlicher Kirche wehrten, dann rebellierten sie nach Zwinglis Überzeugung dadurch bereits so sehr gegen die Obrigkeit, daß er mit gutem Gewissen glaubte, für ihre gewaltsame Verfolgung eintreten zu müssen⁵².

Die angebliche Forderung der Täufer nach Gütergemeinschaft bedrohte, wie Zwingli fest annahm, den sozialen Frieden in der Stadt⁵³. In Wirklichkeit aber hatten die Täuferführer ihren Anhängern nur eindringlich geraten, als gute Christen von ihrem Besitz an Ärmere auszuteilen⁵⁴. Es kann sich bei Zwinglis Behauptung leider kaum um ein Mißverständnis handeln; denn seine Argumentation gegenüber den Täufern ist auch sonst vom Geist der Übertreibung diktiert, besonders was ihr Verhältnis zu Staat und Gesellschaft betrifft. Als Gemeinde der Sündenlosen wollten viele Täufer nur Christus über sich anerkennen und verlangten deshalb, daß ihre Anhänger sich von der weltlichen Obrigkeit distanzieren. Dem Staat wurde das Recht bestritten, gewaltsam vorzugehen; denn mit Christus habe das Zeitalter der Liebe begonnen⁵⁵. Zwingli dagegen bezeichnete jeden, der die Obrigkeit ablehnte, als gottlosen Räuber⁵⁶. Die Haltung der Täufer sei vom Satan inspiriert. Wenn ihre Bewegung genügend Anhänger umfasse, würden sie zur Revolution aufrufen, die in Blutvergießen enden müsse. Zwingli klagte die Täufer öffentlich an, in ihren Reihen Mörder zu dulden, um die Massen gegen sie zu mobilisieren⁵⁷.

Bereits in der „Verlegung der Berner Disputation“ (1528)⁵⁸ hatte Eck, wie einige Jahre zuvor der Bischof von Konstanz in einem Schreiben an die Regierung des österreichischen Erzherzogs⁵⁹ von Zwingli behauptet, er habe Abendmahlsgedanken des Täufers Hubmaier übernommen. Eine Verbindung zwischen beiden Reformatoren anzunehmen, lag nahe, weil sie den Sakramenten jede Gnadenwirkung absprachen und sie lediglich als Bekenntnisakte des Menschen gelten ließen. Hubmaiers Abendmahlslehre entsprach derjenigen Zwinglis, wenn er auch seine Ansicht nicht mit dessen Argumenten, sondern mit denen Karlstadts begründete, weil Zwingli ihm nicht schriftgemäß vorzugehen schien. Schließlich erklärte er sogar die Auffassung des Schweizers für irrig⁶⁰.

Bei der Taufe sprachen beide Theologen von einer symbolischen Wirkung, aber schon bald entstanden heftige Gegensätze, weil Hubmaier sie nur bei Erwachsenen zulassen wollte und Zwingli vorwarf, im Gegensatz zu seiner ursprünglichen Ansicht nunmehr energisch die Kindertaufe zu verteidigen. Diese Taufform sei eine historische Erscheinung und gehe nicht auf ein Gesetz Christi zurück. Wenn Zwingli die Abschaffung religiöser Bilder fordere, weil Gott sie nicht zugelassen habe, dann müsse er auch die Kindertaufe verbieten, wolle er folgerichtig sein, oder aber alle Mißbräuche bestehen lassen⁶¹. Obwohl Hubmaier die These vertrat, die Obrigkeit sei von Gott eingesetzt, um die Frommen zu schützen und die Bösen zu be-

strafen, zählte ihn Zwingli wie alle Täufer zu den Revolutionären, da er wegen seiner religiösen Sonderlehren die Einheit von Kirche und Staat gefährde⁶².

Ecks Verdächtigung, Zwingli sei ein Gesinnungsgenosse Hubmaiers, mußte er selbst in seiner „Repulsio“, der Widerlegungsschrift zur „Ratio Fidei“, einschränken, da beide sich in den letzten Jahren erbittert bekämpften. Als Ursache betrachtete der katholische Theologe nicht das edle Motiv der Wahrheitsliebe, sondern den niederen Beweggrund des Neides. So blieb er bei seiner Behauptung und suchte sie durch Äußerungen des 1528 auf dem Scheiterhaufen in Wien als Ketzer hingerichteten Predigers zu erhärten⁶³. Den Angriff Ecks wies Zwingli mit einer gewandten Gegenattacke zurück. Hubmaier, so führte er aus, sei in seiner katholischen Zeit ein begeisterter Schüler Ecks gewesen und habe auch später noch die enge Freundschaft mit seinem früheren Lehrer betont. Von wem also könne er seine häretischen Lehren übernommen haben? Zwingli will ihn jedenfalls zurechtgewiesen und vor allem die Kindertaufe verteidigt haben⁶⁴.

Das Verhältnis beider Theologen zu Hubmaier hatte freundschaftlich begonnen und jeweils mit einer erbitterten, tödlichen Feindschaft geendet. 1524 rühmte Zwingli den Hubmaier als mustergültigen Reformator in Waldshut und glaubte an eine dauernde Freundschaft. Hubmaier äußerte sich nur spärlich über Zwingli. In seinen „Schlußreden“ gegen Eck nennt er ihn seinen Bruder in Christo⁶⁵. Auch als Gegner stand Hubmaier ihm zunächst noch freundlich gegenüber. In ängstlicher Erwartung, wie Zwingli sich endgültig zur Kindertaufe verhalten werde, schlug er dem Rat von Zürich vor, mit diesem Theologen zu disputieren, um zu einem „guten Frieden“ zu gelangen. Widerlege Zwingli ihn mit dem Wort Gottes, so werde er gern widerrufen und dessen Meinung verteidigen⁶⁶. Er lehnte Zwinglis Tauflehre eindeutig ab, ohne dessen Namen zu nennen. Immerhin behauptete er, es sei unverschämt und frevelhaft, gegen sein Gewissen die Kindertaufe zu vertreten⁶⁷. Zwingli antwortete zornig und sarkastisch⁶⁸, Hubmaiers Erwiderung aus Nicolsburg offenbarte nun ebenfalls persönlichen Haß⁶⁹. Den Kampf gegen Hubmaier führte Zwingli nicht nur mit geistigen Waffen, sondern auch mit der Folter⁷⁰. Der erbitterte Reformator warf ihm vor, durch seine wiedertäuferische Lehre Waldshut ins Unglück gestürzt zu haben⁷¹. Kurz vor der Eroberung der Stadt durch feindliche Truppen floh Hubmaier nach Zürich. Hier unterschrieb er einen Widerruf, aus Angst, an Österreich ausgeliefert zu werden, was seinem Todesurteil gleichgekommen wäre. Sobald er Zürich verlassen hatte, anul-

lierte er sein Eingeständnis, was Zwingli mit der Bemerkung quittierte, er sei ein treuloser Abtrünniger⁷². Mit heftigen Ausfällen bedachte Hubmaier Zwingli nach seinen schlechten Erfahrungen in Zürich. Während Zwingli der Kirche schade, habe er nicht — wie ihm seit Jahren vorgeworfen werde — aus Haß, Neid und Mißgunst, sondern aus echter Überzeugung die Erwachsenentaufe vertreten⁷³.

Ähnlich tragisch entwickelte sich sein ursprünglich herzliches Verhältnis zu Eck. Der einflußreiche Professor verschaffte ihm 1516 die Stelle des Dompredigers in der Bischofsstadt Regensburg⁷⁴ und besuchte ihn dort, freudig aufgenommen, während seiner Reise zur Wiener Disputation⁷⁵. Nach dem endgültigen Übertritt zum Protestantismus verwandelte sich ihre wissenschaftliche Zusammenarbeit in Feindschaft. In 20 Gegenthesen, die in Inhalt und Form solchen Zwinglis ähnelten, der ihm damals noch freundschaftlich verbunden war, forderte er den Professor zur Disputation heraus, der aber reagierte nicht⁷⁶. Dem Dogma vom kirchlichen Lehramt widersprach klar der Kerngedanke dieser „Axiomata“, der einzelne Christ müsse entscheiden, ob das Urteil der kirchlichen Autorität den Aussagen der Heiligen Schrift entspreche und damit zu befolgen sei oder nicht⁷⁷. Hubmaier hatte noch wenige Jahre zuvor ein Ruhmeslied auf Eck gesungen⁷⁸, nun beleidigte und verspottete er ihn⁷⁹. Ecks Gegnerschaft verfolgte ihn deshalb über sein furchtbares Martyrium hinaus. In den „404 Artikeln“ nahm er mehrfach angeblich häretische Zitate auf⁸⁰, ja noch 1540 beschimpfte er den Toten als ruhmstüchtigen Prediger, der die Bauern zu Meineid, Raub und Mord aufgerufen habe⁸¹.

3. Die Stellung der Straßburger Reformatoren zu den Täufern

Um sich gegen den Vorwurf Ecks erfolgreich zu wehren, wie die Täufer Feinde des Reiches zu sein, hoben die Straßburger Reformatoren Butzer und Capito in ihrer Bekenntnisschrift für den Augsburger Reichstag, der „Confessio Tetrapolitana“, ihre Loyalität gegenüber dem Kaiser hervor. Zu den wichtigsten Aufgaben des Christen zählen sie den Gehorsam gegenüber der weltlichen Obrigkeit, falls sie die allgemeine Wohlfahrt zu fördern suche. Diese Forderung umschließe alle bürgerlichen und weltlichen Satzungen; denn sonst könne ein Gemeinwesen nicht wirkungsvoll regiert werden. Die Träger der weltlichen Herrschaft seien von Gott eingesetzt, weshalb nur christlich gesinnte Menschen diese Funktion innehaben sollten.

Die Täufer als Gegner dieser Lehre werden zwar nicht namentlich genannt, aber sie sind auf jeden Fall gemeint⁸². So wies der Magistrat der Stadt Straßburg im Jahre 1526 ortsfremde Täufer aus, weil sie durch die Ablehnung der weltlichen Obrigkeit den politischen und durch ihr Verlangen nach Ersetzung des Privat- durch Kollektiveigentum den sozialen Frieden gefährdeten. Diese Maßnahme erfolgte auf den dringenden Rat Butzers, der die Täufer als Feinde des Staates anklagte, deren Treiben gefährliche Unruhen heraufbeschwören müsse⁸³.

Wenn beide Theologen in der „Confessio Tetrapolitana“ die Vorsorge des Familienoberhauptes für die Seinen und alle bei ihm Arbeitenden als Christenpflicht erklärten⁸⁴, dann wandten sie sich mittelbar gegen solche Täufer, welche die Auflösung der Ehe und das Verlassen von Haus und Hof predigten, damit die Gläubigen sich in Erwartung des baldigen Kommens Christi an bestimmten Orten versammeln konnten⁸⁵.

Lehrunterschiede bestanden auch in anderen Fragen. Die Straßburger Theologen betrachten die Kirche nicht als Gemeinschaft der Auserwählten, sondern geben zu, daß auch Menschen zu ihr gehören, die behaupten, den christlichen Glauben zu besitzen, ohne ihn wirklich zu leben⁸⁶. Wenn Eck deshalb in den „404 Artikel“⁸⁷ wie bereits früher bei der „Verlegung der Berner Disputation“⁸⁸ eine These Butzers zitiert, nach der jeder, der einmal geglaubt habe, nicht sündigen könne, dann mißverstand er wie bei Zwingli die Bedeutung dieser Aussage, die sich auf die Prädestination bezog. Seinen Angriff wiederholte er in der Widerlegungsschrift zur „Confessio Tetrapolitana“⁸⁹. Wieder übersah er den zweifachen Kirchenbegriff, den die Straßburger in klarem Gegensatz zu den Täufern vertraten. Da Gott seit Anbeginn der Welt viele Menschen zum Heil vorherbestimmt habe, sei die wahre, vollkommene Kirche ewig⁹⁰. Wenn ein auserwählter Mensch sündige, bleibe er dennoch im Besitz der himmlischen Güter; denn Gott ändere niemals seinen Plan⁹¹. Die sichtbare Kirche sei unvollkommen, weil zu ihr als einer irdischen Gemeinschaft viele schlechte Menschen gehörten, welche die rechtmäßige kirchliche Obrigkeit nicht ausschließen könne. Nur Gott blicke in des Menschen Herz⁹².

Unter dem Einfluß der Täufer Hans Denk und Martin Cellarius begann Capito nach einer vorübergehenden Unsicherheit die Kindertaufe abzulehnen⁹³. Hans Denk wollte den Zeitpunkt der Sakramentenspendung den Eltern überlassen, da nicht wie bei der Erwachsenentaufe ein Gebot Christi vorlag⁹⁴, Cellarius bekämpfte jeden Zwang bei nicht heilsnotwendigen kirchlichen Handlungen als unvereinbar mit der christlichen

Freiheit und Bruderliebe⁹⁵. Butzer betrachtete zwar wie Capito die Taufe nur als Symbol, deren Spendung letztlich für das Seelenheil unentbehrlich sei⁹⁶, hielt aber an der Kindertaufe fest. Wie Zwingli verteidigte er die frühe Spendung mit dem Hinweis auf die Beschneidung in Israel. Gleich den Juden im Alten Bund verpflichteten sich die christlichen Eltern und die kirchliche Obrigkeit durch ihren Vertreter zur gottwohlgefälligen Erziehung des Täuflings, der sich freilich später als Erwachsener entscheiden müsse, ob er an den Erlöser glauben wolle oder nicht. Bereits in der frühen Kirche sei die Bewohnerschaft ganzer Häuser getauft worden⁹⁷.

Während Butzer von dieser klaren Entscheidung her Denck und Cellarius ablehnte und nach einem Religionsgespräch ihre Ausweisung durchsetzte⁹⁸, hegte Capito für sie freundschaftliche Gefühle. Denck pries er wegen seines mustergültigen Lebens und seines bescheidenen Auftretens, durch das er weite Kreise der Bevölkerung für sich gewinne⁹⁹. Seine Anhänger wollte er wie „teure Brüder“ behandeln; denn sie zeichneten sich durch Gottesfurcht und religiösen Eifer aus¹⁰⁰. Cellarius rühmte er wiederholt als einen ganz ausgezeichneten Mann¹⁰¹. In steigender Besorgnis sah Butzer diese Haltung seines theologischen Mitstreiters, zumal er den Täufern nicht nur Sympathie und Freundschaft entgegenbrachte, sondern auch einige ihrer Lehren übernahm¹⁰². Er befürwortete wie sie die Erwachsenentaufe¹⁰³, sprach vom Zeitalter Christi als dem der Liebe¹⁰⁴ und davon, daß die Bibel erst unter Mitwirkung des Heiligen Geistes den Menschen zum Glauben führe, seine Seligkeit also nicht an die Schrift gebunden sei¹⁰⁵. Die Täufer am Oberrhein rechneten ihn deshalb bereits freudig zu den Ihren. In einem Schreiben an Zwingli distanzierte er sich dann aber von dieser Bewegung¹⁰⁶, wobei er behauptete, er habe Cellarius für einen Freund des Schweizer Reformators gehalten¹⁰⁷. Zwingli mahnte daraufhin die beiden Straßburger Reformatoren zum Frieden, ein Appell, der seine Wirkung nicht verfehlte¹⁰⁸.

Als Folge dieser Einigung setzte sich die von ihnen verfaßte „Confessio Tetrapolitana“ für die Kindertaufe ein und verglich sie mit der Beschneidung im Alten Bund¹⁰⁹. Gegen diese Lehre konnte Eck nichts einwenden, folglich mußte er auf frühere Verbindungen zwischen den Straßburgern und den Täufern hinweisen, aber bezüglich Capitos, den er nur meinen konnte, läßt sich nicht feststellen, daß er die Täufer — wie Eck behauptete — beeinflusste, sondern ihre geistigen Führer wirkten auf seine Lehren ein¹¹⁰.

4. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Haltung der protestantischen Religionsparteien

Mit seinen scharfen Angriffen gegen die Reformatoren hatte Professor Eck versucht, die von Karl V. beabsichtigten Religionsverhandlungen zu verhindern und stattdessen eine blutige Verfolgung der Protestanten durch Kaiser und Reichsstände zu erzwingen. Aus diesem Grunde hob er in seinen Schriften immer wieder Aussagen hervor, die als Auflehnung gegen die kirchliche, aber auch die staatliche Obrigkeit verstanden werden konnten. Um die Fürsten nachhaltig in seinem Sinne zu beeinflussen, stellte Eck die von jeder weltlichen Gewalt bekämpften Täufer nicht als Randerscheinungen der Reformation dar, sondern als notwendige Folge der Abkehr Luthers von der katholischen Kirche und ihren Lehren. Überzeugte er die Fürsten von der Einheit der neuen religiösen Bewegung, so konnte jede als revolutionär deutbare Äußerung eines Täuferführers staatliche Maßnahmen gegen alle protestantischen Gruppen heraufbeschwören.

Die Wortführer der Reformation beim Augsburger Reichstag nahmen deshalb eine klare Trennung von den Sektierern vor und betonten ihre obrigkeitsfreundliche und sozial-konservative Einstellung. Das konnte — und so hatte es Eck auch beabsichtigt — Gegensätze im protestantischen Lager vertiefen und seine These stützen, die neue Bewegung sei offenkundig völlig zerstritten und bewiese dadurch ihren satanischen Charakter.

Die Haltung der Reformatoren zu den Täufern zeigt deutlich Unterschiede in Form und Inhalt. Melancthon hielt die Vorwürfe Ecks für besonders gefährlich und, was die Lutheraner betraf, auch für völlig ungerechtfertigt. Er wandte sich deshalb mehrfach ausdrücklich und in aller Schärfe gegen die Täufer. Bei Zwingli gibt es nur eine Äußerung dieser Art, bei den Straßburgern keine einzige. Capito und Butzer nämlich verhielten sich den Täufern gegenüber duldsamer.

Alle Religionsparteien behandelten — wie sich das verständlicherweise aus der Zielsetzung einer Bekenntnisschrift ergibt — zahlreiche Lehrunterschiede zu den Täufern, beschränkten sich also nicht auf die Frage des Gehorsams gegenüber der weltlichen Obrigkeit.

Gemeinsam war ihnen die Forderung nach Kindertaufe. Außerdem glaubten sie, daß zur sichtbaren Kirche auch Menschen zählen, die sich nicht wirklich für Gott entschieden haben. Die Reformatoren wiesen energisch alle Prophezeiungen über das nahe Kommen Christi zurück, dessen Ankunft einige Täuferführer sogar zeitlich datierten. Nach Überzeugung der

protestantischen Gelehrten waren der Teufel und alle zur Hölle Verdammten für ewige Zeit verworfen und können demnach bei der Auferstehung am Jüngsten Tag nicht gerettet werden, wie Denck verkündete. Die Reformatoren anerkannten die bestehende staatliche Obrigkeit als von Gott gegeben und wandten sich gegen grundlegende Änderungen der gesellschaftlichen Ordnung, wie die Ersetzung des Privat- durch Gemeineigentum und die Auflösung der Ehe. Beim Abendmahl dagegen teilten Zwingli und die Straßburger die Lehre der Täufer von der nur symbolischen Gegenwart Christi, während die Lutheraner gleich den Katholiken die Realpräsenz nachdrücklich vertraten.

1 K. Rischar, Johannes Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 97) Münster 1968. S. 18—23; ders., Johannes Eck in seinem Kampf gegen die Täufer auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 26 (1969) S. 44 ff.

2 J. Ficker, Die Konfutation des Augsburger Bekenntnisses. Ihre erste Gestalt und ihre Geschichte. Leipzig 1891. S. 174—181.

3 Ebd. S. 182—190.

4 Rischar, Eck auf dem Reichstag zu Augsburg S. 31—36.

5 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. 3. Auflage. Göttingen 1930. Neudruck Göttingen 1950 S. 141—404; Briefe und Acten zu der Geschichte des Religionsgesprächs zu Marburg 1529 und des Reichstages zu Augsburg 1530, hg. und bearbeitet von F. W. Schirmacher. Gotha 1876. S. 216 f.; G. Coelestinus, *Historia comitorum anno 1530 Augustae celebratorum*. Frankfurt/Oder 1577 III S. 47 f.

6 J. Lortz, Die Reformation in Deutschland. Band 1. 3. Auflage. Freiburg 1949. S. 310.

7 Bekenntnisschriften S. 70 f.

8 Ph. Melancthon, Unterricht wider die Leere der Widerteuffer. Wittenberg 1528, S. 24—30; P. Wappler, Die Stellung Kursachsens zur Täuferbewegung. Münster 1910. S. 13 f. 25 ff.

9 Bekenntnisschriften S. 72.

10 W. Gussmann, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburger Glaubensbekenntnisses. Band 2. Kassel 1930. S. 149.

11 L. Keller, Ein Apostel der Wiedertäufer. Leipzig 1882. S. 72. 75 f.; H. Denck, Wer die Wahrheit wahrlich liebhat [1526] in: Hans Denck, *Schriften* 2. Teil, Religiöse Schriften, hg. von W. Fellmann (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte) Gütersloh 1956. S. 70 f.

12 Bekenntnisschriften S. 71.

- 13 J. Eck, *Fructus germinis Lutheri* in: P. Balan, *Monumenta Reformationis Lutheranae*. Regensburg 1886. S. 505 f.
- 14 Gussmann, *Quellen und Forschungen* S. 120.
- 15 B. Hubmaier, *Der uralten und gar neuen Leerern urtail dass man die jungen kindlein nit taufen sol, biss sy im glauben underricht sind*. 1526. S. Biii'. Bivf.
- 16 *Bekenntnisschriften* S. 63.
- 17 J. S. Oyer, *The writings of Melancthon against the Anabaptists* in: *The Mennonite Quarterly Review* 26 (1952) S. 259.
- 18 Melancthon, *Underricht* S. 6 f. 12 ff.
- 19 *Bekenntnisschriften* S. 63; ebd. S. 6 f.
- 20 *Bekenntnisschriften* S. 64.
- 21 Johannes Bänderlin (A. Nicoladoni, *Johannes Bänderlin von Linz und die oberösterreichischen Täufergemeinden in den Jahren 1525—1531*. Berlin 1893 S. 52); H. Denck, *Vom Gesetz Gottes* [1526] in: *Denck, Schriften*, 2. Teil. S. 59; ders., *Widerruf* [1528] S. 106; Sebastian Franck in: A. Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck*. Freiburg 1892. S. 49 ff.; Simon Haferitz, *Ein Sermon vom Fest der heiligen drey König geprediget*. Nürnberg 1524; B. Hubmaier, *Ein Christenliche Leertafel die ein yedlicher mensch ee er im Wasser getaufft wirdt vor wissen solle*. Nicolspur 1526. S. VII' f.; Thomas Müntzer. *Von dem gedichteten Glauben* (1524) in: O. H. Brandt, *Thomas Müntzer. Sein Leben und seine Schriften*. Jena 1933. S. 126—133; Peter Riedemann in: L. Müller, *Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer*. (*Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte* 45. 1) Leipzig 1927, S. 23 f.); Leonhard Schiemer (Ebd. S. 25.); Caspar Schwenckfeld, *Corpus Schwenckfeldianorum*. Band 3. Leipzig 1913. S. 63 f. 354.; Ambrosius Spittelmayer in: Nicoladoni, *Bänderlin*. S. 52; Ulrich Stadtler in: Müller, *Kommunismus der Täufer*. S. 25.
- 22 *Bekenntnisschriften* S. 58.
- 23 Ebd. S. 67.
- 24 Eck, *Repulsio articulorum Zwinglii*. Augsburg 1530. S. eiii'.
- 25 *Corpus Reformatorum* Band 90, hg. v. G. Finsler und W. Köhler. Leipzig 1914 ff. S. 761; Band 91 S. 217 f. 617. 621 f. 625. 629.
- 26 Ebd. Band 90 S. 411; Bd. 92. S. 448 f. 451.
- 27 Ebd. Band 91. S. 623 f.
- 28 Ebd. S. 604 f.
- 29 Ebd. S. 222. 333. 617.
- 30 Ebd. S. 333. 593; Band 90. S. 410.
- 31 Ebd. Band 91. S. 333.
- 32 Ebd. Band 92. S. 371. 409; vgl. B. Hubmaier, *Ein Gespräch auf Maysters Ulrich Zwinglens zu Zürich Tauffbüchlein*. Nicolspur 1526. S. eiii. eiii' und [Felix Manz], *Protestation und Schutzschrift [an den Rat von Zürich]* in: *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*. Band 1, hg. von L. von Muralt und W. Schmid. Zürich 1952. Nr. 16. S. 23—28; S. 23 Anm. zur Verfasserschaft. Früher galt Konrad Grebel als Verfasser, vgl. dazu W. Schmid, *Zwingliana* 9 (1950) S. 139.

- 33 Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, hg. von E. F. K. Müller. Leipzig 1903. S. 83 f.
- 34 Ebd. S. 84.
- 35 Ders., *Opera completa*, hg. v. M. Schuler und J. Schulthess. Band 4, 2. Zürich 1841. S. 40.
- 36 *Corpus Reformatorum*. Band 89. S. 654.
- 37 Ebd. Band. 90. S. 900.
- 38 Ebd. Band 91. S. 84.
- 39 Bekenntnisschriften der reformierten Kirche S. 91.
- 40 Gussmann, *Quellen und Forschungen* S. 124.
- 41 Ficker, *Konfutation* S. 177.
- 42 Eck, *Repulsio* S. dii.
- 43 Bekenntnisschriften der reformierten Kirche S. 84 f.
- 44 *Corpus Reformatorum*. Band 93. S. 176. 178.
- 45 Ebd. Band 91. S. 376 f. 386. 389. 396. 426.
- 46 Ebd. S. 207 ff.
- 47 Ebd. Band 93. S. 32. 127.
- 48 Ebd. Band 91. S. 377. 386. Band 93. S. 32.
- 49 Ebd. Band 93. S. 35.
- 50 Ebd. Band 91. S. 209.
- 51 L. v. Muralt, Zwingli als Sozialpolitiker in: *Zwingliana* 5 (1929—1933) S. 280.
- 52 P. Peachy, Social background of the Swiss Anabaptists 1525—1540 in: *The Mennonite Quarterly Review* 28 (1954) S. 120.
- 53 *Corpus Reformatorum*. Band 91. S. 161.
- 54 Rischar, Der Missionar Eucharis Binder und sein Mitarbeiter Joachim März in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 25 (1968) S. 18 f.; Müller, *Kommunismus der Täufer* S. 53. 57. 60 f.; Hegler, *Franck* S. 182.
- 55 Brandt, *Müntzer* S. 19; G. Franz/W. P. Fuchs, *Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland*. Band 2. Jena 1942. S. 66; Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526—1584*. Jena 1913. S. 142 ff. 246. 335; G. Bauer, *Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken* (= *Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns* 43). Nürnberg 1966. S. 11; K. Schornbaum, *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*. Band 1. Markgrafentum Brandenburg. Leipzig 1934. S. 36. 92; Nicoladoni, *Bünderlin* S. 33. 224. 227. 230. 239; H. Nestler, *Die Wiedertäuferbewegung in Regensburg*. Regensburg 1926. S. 32. 38. 50.
- 56 *Corpus Reformatorum*. Band 91. S. 388 f.
- 57 Peachy, *Swiss Anabaptists* S. 120.
- 58 Eck, *Verlegung der Disputation zu Bern*. Ingolstadt 1528. S. 129.
- 59 K. Sachsse, *D. Balthasar Hubmaier als Theologe*. Berlin 1914. S. 229 ff.
- 60 W. Mau, *Balthasar Hubmaier* (= *Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte* 40) Berlin/Leipzig 1912. S. 28.

- 61 B. Hubmaier, Zwinglens Tauffbüchlein S. Bi'. Civ. Di'; ders., Der uralten Leerern S. Aiii; Mau, Hubmaier S. 90.
- 62 Bürgermeister und Rat von Zürich an die zwölf Richter der Herrschaft Grüningen, 1525 XI 15 in: Täufer in der Schweiz. Band 1. S. 132.
- 63 Eck, Repulsio S. eiiii.
- 64 Zwingli Opera Band 4, 2. S. 40.
- 65 Quellen zur Geschichte der Täufer Band 9. Balthasar Hubmaiers Schriften, hg. v. G. Westin und T. Bergsten, Gütersloh 1962. S. 87.
- 66 Sachsse, Hubmaier. Band 2. S. 143 f. 337 f.
- 67 Mau, Hubmaier S. 91 f.; J. Loserth, Doctor Balthasar Hubmaier und die Anfänge der Wiedertaufe in Mähren. Brünn 1893. S. 84.
- 68 Mau, Hubmaier S. 101 f.
- 69 Hubmaier, Zwinglens Tauffbüchlein S. Aiii.
- 70 Mau, Hubmaier S. 102.
- 71 Zwingli an Gynoraues, 1526 VIII 26 in: Corpus Reformatorum. Band 96. S. 535 ff.
- 72 Mau, Hubmaier S. 103 ff.
- 73 Ebd. S. 118—121.
- 74 Hubmaiers Schriften. S. 12.
- 75 J. Schlecht, Dr. Johann Ecks Anfänge in: Historisches Jahrbuch 36 (1915) S. 11. Anm. 4.
- 76 Hubmaiers Schriften S. 47—94.
- 77 Ebd. S. 88. 92.
- 78 Eck, Orationes accipe tres non inelegantes. Augsburg 1515. S. Ai'.
- 79 Ebd. S. 87—89 f. 93 f.
- 80 Gussmann, Quellen und Forschungen S. 125. 129. 132. 149. 168.
- 81 Eck, Schutz red Kindtlicher unschuld wider ... Hosander. Ingolstadt (1539).
- 82 Bekandtnuss der vier Frey und Reichstätt Strassburg, Costantz, Memmingen und Lindaw. Strassburg 1531; in: Bekenntnisschriften der reformierten Kirche S. 60. 78 f.
- 83 Quellen zur Geschichte der Täufer. Band 7. Elsaß 1. Teil (Stadt Strassburg 1522—1532), hg. von M. Krebs und M. G. Rott. Gütersloh 1959. S. 62—67.
- 84 Bekenntnisschriften der reformierten Kirche S. 60.
- 85 Rischar, Binder S. 18 f.; Wappler, Thüringische Täufer S. 231; J. J. Kiwiet, The theology of Hans Denck in: The Mennonite Quarterly Review 32 (1958) S. 25; Nicoladoni, Bunderlin S. 49. 59 f. 163. 241.
- 86 M. Butzer, Enarrationum in Evangelia Matthaei, Marci et Lucae. Strassburg 1527. Teil 2. S. 143. 144 ff.; ders., Enarratio in Euangelion Johannis praefatio. Strassburg 1528. S. 42.
- 87 Gussmann, Quellen und Forschungen S. 124.
- 88 Eck, Verlegung der Disputation zu Bern S. 31. 40.
- 89 Bekenntnisschriften der reformierten Kirche S. 70 f.
- 90 Butzer, Epistola Pauli ad Ephesios. Strassburg 1527. S. 25. 36'. 53 f.

- 91 Ebd. S. 25'; ders., Enarrationum in Evangelia II 131; ders., Enarratio in Euangelion Johannis S. 176. 228'. 230.
- 92 Butzer, Enarrationum in Evangelia II 143. 144' ff.; ders., Enarratio in Euangelion Johannis S. 42.
- 93 F. Capito, In Hoseam prophetam. Strassburg 1528. S. 156. 273. 275; ders., Kinderbericht und fragstück vom glauben. Strassburg 1529. S. 31.
- 94 A. Lang, Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie (= Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche II, 2). Leipzig 1900. S. 183.
- 95 Ebd. S. 196.
- 96 Butzer, Grund und ursach die newerungen an den nachtmal des herren furgenommen. Strassburg 1525. S. Mii.
- 97 Ebd. S. Miii'.
- 98 Bucer an Farel, (1526) XII 13 in: A. L. Herminjard, Corresp. des reformateurs. Band 1. 1866. Nr. 186. S. 466 f.
- 99 Capite an Zwingli, 1526 XII 26 in: Zwinglis Briefwechsel, hg. von E. Egli und W. Köhler. Leipzig 1911—1935. Band 2. Nr. 564 S. 819.
- 100 Heberle, W. Capitos Verhältnis zum Anabaptismus in: Zeitschrift für die historische Theologie 27 (1857) S. 286.
- 101 Capito an Zwingli, 1527 VIII 18 (Ebd. Band 3. Nr. 643. S. 191).
- 102 Butzer an Zwingli, 1528 IV 15 (Ebd. Band 3. Nr. 713. S. 426).
- 103 Capito im Vorwort zu M. Cellarius, De operibus Dei. Strassburg 1527; Capito an Zwingli, Strassburg 1527 VIII 18 (Zwinglis Briefwechsel. Band 3. Nr. 643. S. 191).
- 104 Corpus Reformatorum, Band 97. S. 53 f.
- 105 Capito an Zwingli, 1527 VIII 18 (Zwinglis Briefwechsel. Band 3. Nr. 643. S. 191).
- 106 Capito an Zwingli, Strassburg, 1528 VII 31 (Ebd. Bd. 3 Nr. 743. S. 516).
- 107 Ebd. Band 2. Nr. 564. S. 819.
- 108 Zwingli an Capito und Butzer, 1528 VI 17 (Ebd. Band 3. Nr. 729. S. 487); Butzer an Zwingli, Strassburg, 1528 VI 24 (Ebd. Band 3. Nr. 732. S. 492).
- 109 Bekenntnisschriften der reformierten Kirche S. 72.
- 110 Rischar, Eck in Augsburg S. 124.



15 Christian Dettweiler, geboren am 24. Mai 1765 in Kindenheim, war von 1788 bis 1793 Pächter zu Niederrödern im Elsaß. 1801 pachtete er das Fraysische Gut in Wintersheim (Rheinhausen), das noch heute im Besitz der Familie ist. Er starb dort am 3. April 1838. Siehe den Abdruck über Dettweiler in diesem Heft.



16 Zwei Bilder des Malers Quiringh van Brekelenkam (1620—1668) aus dem Frans-Hals-Museum in Haarlem, Holland. Er malte in der Art der damaligen holländischen Schule. Das Bild stellt einen „Doktorbesuch“ dar.



17 Hier wird der „Kleidermacher“ mit seinen beiden Gesellen bei der Arbeit gezeigt. Beide Bilder sind im Original farbig. Der Vorname Quiringh zeigt an, daß er aus einem südniederländischen Geschlecht stammt.



18 Frau Rose Crous lebte vom 8. April 1890 bis 31. Mai 1972. Sie starb sechs Jahre nach ihrem Mann Dr. Ernst Crous am gleichen Tage in Krefeld. Wir ehren ihr Andenken.

415 Krefeld,
Wilhelmsbafallee 110
den 2. Juni 1969.

Liebe Liesel!

Meinen Brief mußt du gewiß erhalten haben. Ich bin mit der Auffassung so sehr überzeugt, daß du die Aufsätze so recht fertig.

Wir fassen mir drei Gedankenaufsätze, von ich auf beiliegendem Blatt anzugeben habe.

Ich mußt nicht, ob sich diese Aufsätze in der Fortsetzung der Besonderen in der zum Einreichung am Besten einzufügen Ableitung. Vielleicht.

Mit gläubiger Hoffnung auf ein Cornelius Traub und Bräueritz und bitte sie um Unterstützung und möglichst um Zustimmung von Photologien dieser Aufsätze, die ich heute selbst.

Auch um den Herrn, der sich in der Fortsetzung der Aufsätze und die öftere Unterstützung, schreiben ist.

Hoffentlich habe ich Erfolg mit meinem Brief. Ich möchte dich so gern, daß ich das Ergebnis der Gedankenaufsätze für dich auf die Aufsätze und darüber und dann kommen.

Herzliche Grüße von mir und Horst

von Armin

Rose.

Hoffentlich bekommen ich zeitig genug die gewünschten Antworten.



20 Der Menno-Simons-Gedenkstein bei Bad Oldesloe neben der Menno-Kate.

Stroh
171.779
X X V I.

Fragen.

Dem schriftbelesenen Lenhart Stroh / vermahn-
nern in der wiederteußerischen gemeinde zu
Kriegsheim vffgegeben.

Auß lieb der Warheit

von

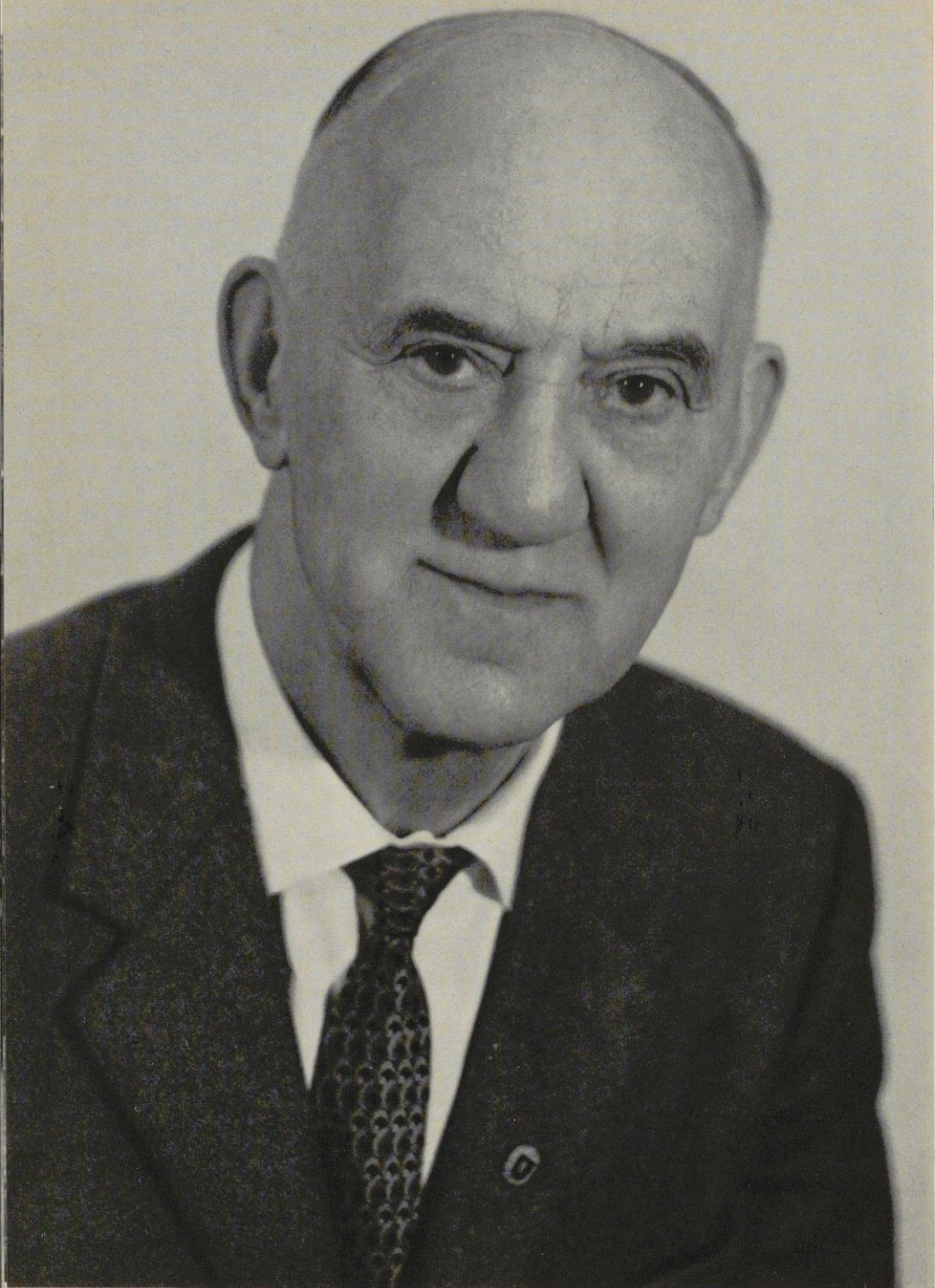
CHRISTOPHLE GARNI
de Trouffe.

1. Petr. 3.

Seyt allezeit vrbittig zur verantwortung jederman / dem / der
grund fordert der hoffnung die in euch ist / vnd
das mit sanfftmutigen / vnd forcht.



Gedruckt zu Franckenthal, Durch
Jacob Hamand. Anno 1614.



22 Dr. Karl Stumpp, Tübingen, feierte seinen 75. Geburtstag. Er hat sich um die Rußlanddeutschen verdient gemacht. Bei seinen Forschungen hat er auch immer die Mennoniten im Blick gehabt.

Eine neuentdeckte Streitschrift gegen die Täufer aus dem Jahre 1614

Im Zusammenhang mit den Gedenktagen an das Frankenthaler Täufergespräch 1571 im vergangenen Jahr kam uns eine kleine Streitschrift aus dem Jahre 1614 zu Gesicht, die ein reformierter Theologe, wahrscheinlich aus Frankenthal, an den damaligen „vermahnern in der wiederteufferischen gemeinde zu Kriegsheim“ gerichtet hat.

Der Verfasser nennt sich auf dem Titelblatt „CHRISTOPHLE GARNI de Trousse“. Näheres über ihn konnte bisher nicht in Erfahrung gebracht werden. Möglicherweise gehörte er der Gruppe niederländischer oder wallonischer Glaubensflüchtlinge an, die vorübergehend in Worms Unterkunft fanden und dadurch mit den Täufern in Kriegsheim bekannt werden konnten. Im Jahre 1591 wird unter den Zuzüglern in Frankenthal ein Aurian Trouset genannt (Monatsschrift des Frankenthaler Altertumsvereins, Juli 1901 S. 26 unter Nr. 110). Nach den bibelkundlichen und dogmengeschichtlichen Kenntnissen des Verfassers der Streitschrift zu schließen, muß es sich wohl um einen geschulten Theologen handeln.

Der auf dem Titelblatt der Schrift angeredete „schriffbelesene“ Lenhart Stroh in Kriegsheim ist uns dagegen kein Unbekannter. Er wird in den „Quellen zur Geschichte der Täufer“ (Band IV S. 241) in einer Täuferliste vom Jahr 1608 namentlich angeführt. Hier nennt ihn der damalige Ortspfarrer zu Kriegsheim Nikolaus Maurer mit seinem zivilen Beruf, mit seiner Familie und mit einer kurzen polemischen Charakteristik folgendermaßen: Leonhard Stroh, ein Leinweber, mit seinem Weib Katharina und drei Kindern. Er ist ein Vorsteher, „ein ungeschickter, arger, spöttischer man“.

Die in der Streitschrift immer wiederkehrende Frage: „Ob ihr mit den alten Ketzern glaubt ...“ spricht für sich über den Stil und die Methode der damaligen „Gespräche“. Nach dem Frankenthaler Gespräch hatte sich darin kaum etwas geändert. Immerhin ist es interessant, hier eine bisher in der Täuferforschung unbekannt gebliebene Schrift gegen die Täufer aus der Zeit unmittelbar vor dem Dreißigjährigen Krieg kennen zu lernen.

Wir geben sie im Wortlaut wieder:

An Leinhart

Schilt nichts / ehe du es wol erkennest. Erfahrung sol vorgehen / vnd dann die beschältung vnd straff. Ehe du hörst / gib nit antwort: vnnd in dem du redest / zeuch nicht anders darzwischen ein. Sirach. cap. 11.

An den Einfaltigen Leser.

Die Ketzzer / welche in folgenden Fragen genant werden / sind von der alten Christenheit nach der Schrifft geurtheilt vnd verdammt worden. Derhalben magstu sehen / was für Vätter die Wiedertäufferische Rott haben müssen. Sie werden aber / vermög des Apostolischen befelchs 1. Petr. 3. sich verantworten / vnd vns zeigen die hoffnung / so in jhnen ist. Vnter dessen hastu / was auff ihr vorbringen für bescheidt kürztlich zu geben seye.

Die 1. Frag.

Weil die Schrifft sagt das allein der Sohn menschliche Natur an sich genommen habe / vnnd nicht der Vatter / nicht der heilige Geist. Hebr. 2. das ein anderer der Vatter / ein anderer der Sohn / ein anderer der heilige Geist sey / Johan. 14. Matth. 3.

Ob ihr mit den Alten Ketzern glaubet / das Vatter / Sohn / heiliger Geist drei namen / damit der einige Gott genennet werde? Alß da sind gewesen:

Die Simonianer / vmb die zeit nach Christi todt im 6. jahr.

Die Ptolomeer / im 110. jahr.

Die Colarbasier / im 115. jahr.

Die Noetianer / im 140. jahr.

Die Sabellianer / im 224. jahr.

Die Apollinaristen / im 350. jahr.

Die Priscillianisten / im 348. jahr.

Die 2. Frag.

Weil Christus nach seiner Menschheit / die Frucht des Leibs Marie / vom heiligen Geist genennt wirt Luce 1. vnd aber die in der Schrifft fruchte des Leibs genennet sind / welche ihrer Eltern Fleischs vnd Bluts theilhafftig worden: Gene. 30. Deut. 28. Mich. 6.

Ob ihr mit den alten Ketzern glaubt / das Christus sein Fleisch vnd Blut nicht auß Maria angenommen habe? alß da sind gewesen / die Valentinianer / vmb die zeit nach Christi todt / im jahr 110.

Die Secundianer / im selben jahr

Die Apollinaristen / im 350. jahr.

Die 3. frag.

Weil die Schrifft sagt: Das blut Jesu Christi des Sohns Gottes reiniget vns von aller Sünde / von aller ungerechtigkeit 1. Johan. 1. Tit. 2 hat vns geschenkt alle Sünde / Col. cap. 2.

Ob ihr mit den alten Ketzern glaubt / das ein Christ mit seinen wercken vnnnd Gebett vergebung etlicher Sünden bey Gott erlangen müsse? alß da sind gewesen die Messalianer / vmb die zeit nach Christi todt / im jahr 341. auch Eucheten genant.

Die 4. frag.

Weil Christus sagt / ein böser fauler Baum kan nicht gute Früchte bringen / Matth. 7 vnd aber die Eltern des N. T. böse / faule Bäume sind / wie der Herr zeuget Luc. 11. ihr / die ihr böß seyd / könt dennoch eweren Kindern gute gaben geben / vnd Ion. 1. cap. 1. So wir sagen / wir haben keine Sünde / so verführen wir vns selbst / vnd die Warheit ist nicht in vns.

Ob ihr mit den alten Ketzern glaubet / das die Kinder der eltern im N. T. gute Früchte / das ist ohne erbsünde seyen? als da sind gewesen / die Celestianer / oder Pelagianer / vmb die zeit nach Christi todt / im jahr 382.

Die 5. frag.

Weil die Gemein zu Corinthen / viel schwere mengel gehabt / dann vnter jhnen gewesen / Zanck / Zweytracht / 1. Cor. 1. vnd 7. welches der Apostel daselbst fleischlich / nach fleischlicher weiß wandeln heisset. Hochmütige / 1. Cor. 4. Hurer / 1. Cor. 5.

Die für den vngerechten / Heyden / zur schmach des Christlichen Glaubens vber händel zandketen / 1. Cor. 6. welche das Abentmal vnordentlich hielten / in vn trunckenheit / 1. Cor. 15. Summa / in deren sich Paulus besorgt zu finden / Hader / Neid / Zorn / Zanck / Nachreden / Ohrenblasen / Auffbläen / Auffruhr / 2. Cor.

Vnd dennoch Paulus diese Gemein / für Christi gemein erkant / 1. Cor. 1. 2. Cor. 1.

Ob ihr mit den Alten Ketzern glaubet / daß diß nicht Christi Gemein sey /
in welcher Sünden vnd Laster fürlauffen? als da sind gewesen:

Die Audianer / vmb die zeit nach Christi todt / im jahr 338.

Die Donatisten / im 298. jahr.

Die 6. Frag.

Weil Gottes Haußgenossen sollen getauft werden. Dann Christus hat die
gemein gereinigt durch das Wasserbad. Ephes. 5. welche gemein / Gottes
Hauß ist. 1. Tim. 3. vnd Gott hat durch 1. Petr. 3. das Wasser der Sünd-
fluß das gantze Hauß Gen. 7. Noe erhalten: welches die Tauff bedeutet hat /
1. Petr. 3. wie nemlich Gott das gantze Hauß des Himlischen Noe Jesu
Christi / durch die Tauff erhalten werde.

Vnd aber der glaubigen Kinder Gottes Haußgenossen sind. Denn sie Gott
zum Vatter haben / vnnd Erben sind der Himlischen güter. Matth. 18. auch
Christum der ein Hoherpriester vber das Hauß Gottes ist. Hebr. 8. zum
Hohenpriester haben / alß der sie mit dem einigen Opfer seines Leibs er-
löset hat / Matth. 18.

Ob ihr mit den alten Ketzern glaubet / das mann der glaubigen Kinder
nicht tauffen solle? alß da sind gewesen die Pelagianer.

Die 7. Frag.

Weil kein Göttlicher befehl vorhanden / auch kein Exempel gelesen wirt in
der Schrift / das die / so einmahl im namen des Vatters / Sohns vnd H.
Geists getauft / seyen widerumb also getauft worden.

Ob ihr mit den alten Ketzern glaubt / das die / so einmahl im namen des
Vatters / Sohns vnnd heiligen Geists seind getauft worden: seyen wider-
umb zu tauffen? alß da sind gewesen /

Die Novatianer vmb die zeit nach Christi todt im jahr 220.

Die Arianer / im jahr 290.

Die Aetianer / im Jahr 325.

Die Donatisten / im Jahr 298.

Die 8. Frag:

Weil Christus den Eyd schwur / so Gott vorzeiten befohlen / nicht ab-
geschafft. Dann er spricht Matth. 5 ich bin nicht kommen das Gesetz auff-
zulösen: Das Gesetz aber / in dem es spricht: Du solt den Namen des Herrn
deines Gottes nicht leichtfertiglich nehmen / Exod. 20. Wil haben das der
Nahme Gottes rechmessig genohnen werde / so da geschicht mit schweren

im Glauben vnd trew Jer. 5. Auch sagt der Herr / Ich bin nicht kommen die Propheten aufzulösen / Matth. 5. es weissaget aber der Prophet Esaias c. 45. c. 65 das Volck des N. T. werde bey dem rechten Gott schweren. Christus der Lehrmeister selbst / hat einen Eyd gethan / so oft er sein rede mit warlich bestettet. Denn warlich ist in Gott ein eyd. Hebr. c. 6. Paulus der Apostel welcher sonst spricht: ich dörrfte nicht etwas reden / wo dasselbe Christus nicht durch mich würckete / Rom. c. 15 hat einen eyd gethan. Dann er solche Wort brauchet / wie die Alten bey dem schweren gebraucht haben.

1. Die alten sagten: bey dem Gott Israel / 1. Sam. 25. Ios. 9. Paulus aber: bey Christo / bey dem H. Geist. Rom. 9. 2. Cor. 12.

2. Die alten sagten: so wahr der Herr lebt der Heyland Israel 1. Sam. 14 So wahr Gott lebt 2. Sam. 2. Paulus aber: ich sage die warheit bey Christo / bey dem heiligen Geist / Roman. 9.

3. Die alten sagten / der Herr sey ein gewisser / wahrhafftiger zeuge zwischen vns / Ier. c. 42. Paulus aber / Gott ist mein zeuge Rom. 1. Phil. 1. Ich ruffe Gott zum zeugen ahn 2. Cor. 1.

4. Die alten sagten / Gott thu mir diß und daß / Ruth. cap. 1. 1. Sam. 20. 2. Sam. 3. 1. Reg. 2. 2. Reg. 6. Paulus aber: Ich ruffe Gott zum zeugen ahn auff meine Seele / das ist / Gott wölle mir diß vnd daß thun wo ich falsch zeuge / Gott wöle meine Seel strafen / 2. Cor. 1.

Daher sich denn Paulus nicht gescheut / seine zusage mit Handtrew / welche dem eyd verwant / zu befestigen / Gal. c. 2.

Weil nun / sage ich / der eydswur im N. T. nicht abgethan ist / welchen Gott vorzeiten befohlen.

Ob ihr mit den Alten Ketzern wenig darauff achtet? alß da sind gewesen die Manicheer / vmb die zeit nach Christi todt / im jahr 247. oder Sünde zu sein / mit jhnen glaubet? alß da sind gewesen die Esseer / von welchen F. Josephus im 2. Buch c. 7. deß Juden Kriegs weiter meldet.

Die 9. Frag.

Weil Paulus an die Gemein zu Corinthen schreibt: So die Welt von euch sol gerichtet werden / seydt ihr nicht gut gnug geringere sachen zu richten? wisset ihr nicht das wir die Engel richten werden? wie viel mehr vber die Zeitliche Güter? Ist so gar kein Weiser vnter euch? oder doch nicht einer der da köndte richten zwischen Bruder vnd Bruder? wie darff jemant vnter euch / so er einen Handel hat / mit einem andern hadern für den Vngerechten / vand nicht für den heyiligen? 1. Cor. 6.

Auch Joseph von Arimathia / der ein Jünger Jesu genent wirt / Matth. 27.
ein Rathsherr gewesen / Luc. 23. vnd Nicodemus ein Oberster vnter den
Juden / alß er von Christo begeret zu wissen / wie er selig werden möchte /
nit den bescheid vberkam: Es sey denn / das jemant den stant der Obrigkeit
verlasse / so kan er nicht in das Reich Gottes kommen: sondern / es sey
dann / das jemand von newen geboren werde / so kan er das Reich Gottes
nicht sehen / Iohan. 3.

Ob ihr mit den alten Ketzern glaubet / das ein Christ mit gutem gewissen
nicht kenne Obrigkeit sein / alß da sind gewesen

Die Manicheer / vmb die zeit nach Christi Todt / im jahr 247.

Die Tertullianisten / im jahr 177.

Die 10. Frag.

Weil Kriegsobersten nicht anders sind / als Führer außgesand vom Obersten
zur Rach der Vbelthätern / vnd zum Lob der Wolthätern: vnd aber Petrus
1. c. 2. befiehlt / ein Christ sol den Führern vom Obersten außgesand zur
Rach der Vbelthätern / vnd zum Lob der Wolthätern / vnderthan vnnd
gehorsam sein.

Auch der Engel zu Cornelio dem Kriegsobersten gesagt Act. 10 Sende gen
Joppen / vnd laß Simon Petrus holen / der wirt dir sagen was du thun solt:
vnd aber Petrus / nachdem er kommen nicht gesagt hat: du must forthin kein
Hauptman seyn / sondern nun erfahr ich mit der Warheit / das Gott die
person nicht ansihet / sondern in allerley Volck wer jhn fürchtet vnd recht
thut / der ist jhm angenehm / vnd Johannes der Täufer / denen Kriegs-
leuten / so von ihm den Weg zur Seligkeit lernen wolten / nicht geantwortet:
ihr müßt nicht mehr Kriegsleut sein / sondern spricht / thut niemand gewalt
noch vnrecht / vnnd lasset euch begnügen an ewerm Soldt Luc. 3. damit er
jñnen das Ampt zulest / vnd für gut helt.

Ob ihr mit den alten Ketzern glaubet / das ein Christ mit solle Kriegs-
rüstung führen / oder auff einigerley weiß sich zum Krieg gebrauchen lassen?
alß da sind gewesen:

Die Marcioniten / vmb die zeit nach Christi todts / im jahr 133

Die Tertullianisten / im jahr 177.

*Die 12. frag.**

Wenn Gott in der auferstehung zu den verfallenen Leibern Fleisch schaffen
solle.

* folgt unmittelbar auf die 10. Frage.

Ob ihr mit den alten Ketzern glaubet / es sey keine aufferstehung der Todten? dann / was nie gefallen / wie mag das auffstehen? die Ketzer aber sind gewesen:

Die Simonianer / vmb die zeit nach Christi Todt / im Jahr 6.

Die Saturnianer / im Jahr 100.

Die Basilidianer / im Jahr 100.

Die Carpocratianer / im Jahr 109.

Die Valentinianer / im Jahr 110.

Die Orsien / im Jahr 132.

Die Cajaner / im Jahr 675 vnnd andere vielmehr.

Die 13. frag.

Wenn das Wörtlein / Sahme / dauon Christus nach dem Fleisch herkommen ist, sol geschlecht heissen. Ob nicht Christus das Geschlecht Abrahe / Mann vnd Weib / klein vnd groß / gut und böß / mit Leib vnnd Seele müsse an sich genohmen haben / weil Paulus schreibt: Christus habe den Sahmen Abrahe angenommen? Hebr. c. 2.

*Die 13. frag.**

Wenn die wort Pauli Eph. 2. wir waren auch Kinder des Zorns von natur so viel heissen / wir seind itzund nicht mehr im N. T. Ob auch Sünder seyen itz im N. T. weil geschrieben stehet: Christus ist für vns gestorben / da wir noch Sünder waren. Rom. 5.

* „13. frag.“ zweimal.

Die 14. Frag.

Weil Marci 16 in der H. Sprach stehet: wer glaubt vnnd getauft wirt / der wird seelig werden? vnnd aber M. Cervas im trost- vnd vermahn Brieff schreibet / es heiße / wer glaub / den tauft: vnd jene Brüder zu Passaw singen:

Lehrend all Völcker gemeine
Also spricht Christus klar /
Wer glaubt / den täufft alleine.

Ob diese Männer nicht vnerfahne Lehrer der H. Sprach oder ja mutwillige verkehrer der Schrift müssen gewesen sein?

Die 15. Frag.

Weil Matth. 28 in der H. Sprach stehet: macht zu Junger alle Heyden / sie tauffende im namen Gottes / sie lehrende halten alles was ich euch befohlen habe: Mit was gewissen ihr den einfältigen beredet / es heiße / lehret sie / vnd tauffet sie?

Die 16. Frag.

Wenn vnser Kinder darumb nicht sollen getaufft werden / das Christus jene Kinder Matth. 19 nicht getaufft hat;

Darumb das Act. 2. nicht stehet (M-Ceruas im trost / vnd vermahnbrief) das eins mit den 3000, welche ohne zweifel Kinder gehabt / sey getaufft worden;

Darumb / das sie nicht newen gehorsam / vnd wandel zusagen / nicht buß thun / nicht glauben.

Ob denn auch erwachsene verstendige Kinder zu tauffen seien / weil Christus keine / ja gar niemant getaufft hat. Iohan. 4.

Ob dann vnser Kinder Bundsgenossen vnd Erben der Seligkeit sein mögen / weil Gott von seinen Bundsgenossen einen newen Wandel fordere / wie er zu Abraham spricht: wandle für mir vnd sey fromm / Gen. 17. weil er von denen die seelig werden wollen buß Act. 3 vnd glauben Marc. 16. Act. 10. haischet?

Ob man auch die Weiber tauffen solle / weil Act. 2 nicht stehet / daß eins mit den 3000, welche ohne zweifel Weiber gehabt sey getaufft worden?

Die 17. Frag.

Weil Origines ein alter Lehrer / so da geboren war im jahr 87. nach dem todt Johannis des Apostels / zeuget / daß zu seiner zeit die Kinder seyen getaufft worden. Auch Cyprianus der im 158. jahr nach der Apostel todt / mit seinem Blut die Warheit versiegelt. Vnd Gregorius Nazianzenus der ein Lehrer war 270. jahr nach der Aposteln todt. Des gleichen Ambrosius der ein Lehrer war vmb das 280. jahr nach der Aposteln todt; vnd aber zu solchen zeiten mann nichts vom Papst gewust / alß der noch nicht war / wie die Feinde des Kindertauffs / welche sich Brüder nennen / so künlich schryen dörfen / der kindertauff habe seinen Vrsprung vom Papst her?

Die 18. Frag.

Wenn das wördlein Allerding / so viel heissen sol / alß alles / nichts außgenommen / wie Paulus habe sagen können.

1. Der Sohn Gottes ist allerding seinen Brüdern gleich worden? Hebr. 2.
 2. Sorget Gott für die Ochsen / oder saget ers nicht allerding vmb vnsern willen? 1. Cor. 9.
 3. Ich bin jederman allerley worden / auff das ich allerding doch etliche seelig mache? 1. Cor. 9.
-

Die 19. Frage.

Wenn die wort Christi: Ewer rede sey Ja, Ja; Nein, Nein ohne außlegung / dem Buchstaben nach / sollen verstanden werden: ob der nicht denselben gemeß gethan habe / der entweder nichts anders / den Ja Ja / Nein Nein / redet? oder fur ja nein vnd für nein ja saget? denn es heißt: Ewer rede daß ist / was ihr redet / sey Ja Ja / Nein Nein.

Die 20. Frag.

Weil die wort Christi: Warlich Warlich / Die wort Pauli / bey Christo / beim heiligen Geist. Ich ruffe Gott zum Zeugen ahn auff meine Seele / vber ja vnd nein sind / ob sie vom vbel gewesen?

Die 21. Frag.

Wenn der Eyd darumb verwerflich / das mann sich bey demselben verpflichtet ins künfftig / welches in vnser macht nicht stehet / alß die wir nicht wissen was morgen sein werde / Ob die Ehe / ob der Tauff annemlich / darumb das mann sich ins künfftig dem Menschen vnd Gott darbey verpflichtet?

Die 22. Frag.

Weil die Sünde auch im N. T. auß dem Gesetze erkant wird / Rom. c. 3 vnd 7. vnd der Eyd sünde sein solle / wo denn ein Gesetze / oder auß welchem Gesetze der Eyd für sünde zuerkennen sey?

Die 23. Frage.

Weil Christus Ioh. c. 7. spricht / richtet nicht nach ansehen / sondern richtet ein recht Gericht. Eben wie im Gesetz stehet: Leu. c. 19. Deut. c. 1. vnd 16. Ob er mit den Worten Matth. c. 7. Luc. c. 6. Richtet nicht / all richten / ohne vnterscheid verbiete?

Die 24. Frag.

Wenn die wort Christi: ihr solt nich widerstreben dem vbel / oder bösen / dem Buchstaben nach / ohne außlegung sollen verstanden werden: ob nit hiemit der Sünde / dem vnrecht dem Teuffel / welche das böse vnd vbel sind / widerstand zu thun geweret werde? vnd ob Christus / Paulus nicht gesündigt / welche dem vbel widerstrebten / alß sie geschlagen wurden? Iohan. c. 18. Act. 23.

Die 25. Frag.

Wenn mit den worten Christi: Liebet ewere Feinde / etc. der rechtmesige Krieg im N. T. verboten ist: ob die im A. T. haben kriegen sollen / dieweil geschrieben steht / du solt deinen Bruder nicht hassen in deinem herzen. Leuit. c. 19. vnnd hungert deinen Feind / so speise jhn mit brod / dürstet in / so träncke jhn mit Wasser / Prov. c. 25.

Die 26. Frag.

Weil Paulus Ephes. c. 6. der Geistlichen Feinde gedenckt vnd nicht der Leiblichen / ob darumb die Christen keine Leibliche Feinde haben? also / weil Paulus daselbst des geistlichen rüstzeiges gedencket / vnd nicht des leiblichen / ob darumb die Christen keine leibliche Wafen führen sollen?

*

2. Timoth. 3.

DV solt wissen / das in den letzten Tagen Menschen sein werden / die von sich selbst halten. Die da haben den schein eines Gottseeligen wesens / aber seine krafft verleugnen sie / vnd solche meyde. Auß denselbigem sind / die hin vnd her in die Häuser schleichen vnd führen die Weiblein gefangen / die mit Sünden beladen sind / vnd fahren mit mancherley lüsten. Lernen immer-Gleicherweiß aber / wie Joannes vnd Jambrey / dem Mosi widerstanden / also widerstehen auch diese der warheit. Es sind Menschen von zerstörten sinnen / vntüchtig zum glauben. Aber sie werdens die lenge nicht treiben / denn ihre thorheit wirt offenbar werden jederman / gleich wie auch jener war.

E N D E

Brief des Ältesten Hans Nafziger an die Gemeinden in Holland vom 26. März 1781

Vorrede

Weil unsere Freunde, Mitdiener und Ältesten auch hier in unserem Land vernahmen, daß wir den Dienern und Ältesten der Gemeinden in Holland auf ihr Begehren wegen etlicher Punkten ein wenig in der Kürze geantwortet haben, so sind auch sie uns angelegen, ihnen eine Abschrift davon zu geben, welches wir ihnen zuerst abgeschlagen und viel Bedenken gemacht hat etc.

Zum ersten, ob es zu des Herrn Lob und Preis und den Menschen zur ewigen Herrlichkeit dienen möchte etc. . . .

Zum zweiten gibt es viel Schreibens . . .

Zum dritten, ob es uns oder vielleicht anderen zum Nachteil oder zur Aufgeblasenheit geraten möchte etc. . . .

Zum vierten, weil wir eine solch zusammengesetzte Vorschrift allerdings nicht gefunden haben.

Weil aber Brüder und Diener uns angehalten haben, so haben wir uns gütlich dahin überreden lassen und das aus betrübten Ursachen willen etc.

Unsern freundlichen und brüderlichen Gruß an alle Diener und Ältesten, die von Gott berufen sind, mit uns im Haus des Herrn zu arbeiten mit Begehren, daß ihr unser zu Gutem eingedenk seid in Eurem Gebet für uns zum Herrn, daß er uns unsere vielen Sünden aus Gnaden wolle vergeben, dessen wir sehr nötig sind in diesen sehr gefährlichen Zeiten, wir wären auch gesinnt anzuhalten durch des Herrn Hilf und Gnad in unserer Schwachheit.

Geliebte Freunde, aus Eurem Schreiben vom 26. Hornung 1781 haben wir neben anderem auch verstanden, daß Ihr begehret, daß man Euch von der gemeindlichen Haushaltung und Ordnungen in der Gemeinde schreiben und berichten solle:

Zum ersten von der Taufe und was für Glaubensartikel vorgehalten und die Worte, so unter der Tauf gebraucht werden,

zum zweiten, auf welche Weis die Eh befestigt werde,

zum dritten, wie die Diener und Ältesten in ihrem Dienst befestigt werden,

zum vierten, was wir noch weiter für gemeindliche Gebräuche in dem Haus des Herrn haben etc.

Geliebte Freunde und Mitdiener, dieses Euer Begehren fällt uns schwer, die- weil wir auch mit Euch in großer Schwachheit sind und mangeln des Ruhmes, den wir vor Gott haben sollen.

Doch aber aus Liebe und zu geneigtem Gemüt und auf Euer Liebesbegehren wären wir geneigt in unserer Schwachheit und geringem Verstand in der Kürze von etlichen Punkten ein wenig zu berichten, wie wir in des Herrn Wort verstanden und auch von unseren Altvätern empfangen und soviel wir wissen in unserer Einfalt bisher also gebräuchlich gewesen. (Am Rande: Sehet auf Eure Vorgänger, die Euch das Wort Gottes gesagt haben.)

Zum ersten

Wenn wir Abkömmlinge haben, die in die christliche Kirche und Gemeinde Gottes begehren aufgenommen zu werden, es seien Jünglinge oder Jungfrauen, so kommen sie vor der Versammlung zu uns in den Abrat. Da wird ihnen die Allmächtigkeit Gottes, die Schöpfung Himmels und der Erden und aller sichtbaren Dinge, die durch das Wort des Herrn geschaffen, die Erschaffung des ersten Menschen durch die Hand des Herrn gestaltet etc. . . . einen lebendigen Odem eingeblasen und also eine lebendige Seele geworden und zum ewigen Leben geschaffen, in den Lustgarten oder Paradies gestellt, ihnen Gebot und Verbot gegeben. Wie sie aber durch die Schlange verführt ihrem Schöpfer ungehorsam und sterblich worden . . . aus dem Paradies auf die Erde gestoßen, der Weg zum Leben zugegangen und verwahrt worden durch den Engel Cherubim etc. Auch wie ihnen der ewige Tod angedroht worden etc. Wie dann ihnen wiederum eine Verheißung gegeben etc. . . . und ihnen ein Heiland versprochen, ein Opfer für die Sünde Adams und Evas und allen denjenigen, die von Herzen an ihn glauben und von Herzen Buße tun, die Allmächtigkeit in drei Namen bekennen, den allmächtigen Vater, der alles geschaffen, den Sohn des allmächtigen Gottes, durch den alles geschaffen ist, den Heiligen Geist, der vom Vater und Sohn ausgehet und gießt sich in die Herzen der Gläubigen etc. Also wird die Gottheit in drei Namen ausgesprochen, aber ein einziges göttliches Wesen etc. Diesen wahrhaften Sohn Gottes hat Gott der Vater aufgerichtet uns zum Trost und Heil etc., das gnadenreiche Evangelium gepredigt, Buße und Besserung des Lebens gelehrt, dem heiligen Evangelium zu glauben, mit vielen Zeichen und Wundertaten seine Kraft und das Evangelium, auch die Herrlichkeit seines himmlischen Vaters bezeugt etc., bis auf seinen Tod, den er für uns gelitten hat etc.

Auch wird ihnen erklärt, wie er zu Johannes kommen und selbst die Taufe begehrt und auch empfangen hat etc. und nach seiner Auferstehung 40 Tag

lang mit seinen Jüngern geredet, seines himmlischen Vaters vollkommenen Rat und Willen geoffenbart etc.; zu ihnen gesprochen: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und lehret alle Völker, taufet sie in dem Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe; und siehe ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt etc.

Und ist also vor ihren Augen aufgenommen worden gen Himmel und sich gesetzt zur rechten Hand seines himmlischen Vaters, von dannen er wiederkommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten und zu geben einem jeden, nach dem seine Werk sein werden.

Die Neugeburt und Besserung des Lebens vorgestellt etc., die 18 Artikel des Glaubensbekenntnis-Büchleins gelehrt etc. (Am Rande: In dem großen Glaubensbekenntnis sind 33 Artikel, im Marterbuch das letzte große Bekenntnis im ersten Teil).

Dann wird auch die Gemeinde vermahnt, auf solche Treuherzigen Achtung zu geben, sie zu unterweisen und ihnen mit gutem Exempel voranzugehen. Wenn sie dann eine Zeitlang also in der Probe gestanden haben und weiter beharren, so wird die Gemeinde nun gefragt, ob sie im Lesen und Beten fleißig, gehorsam und friedsam und gutes Zeugnis überkommen und ihnen niemand im Wege ist, sondern in guter Hoffnung sind, auf den Felsen gebaut zu haben, etc., so werden ihnen unsere Glaubensartikel und gemeindlichen Gebräuche noch einmal vorgestellt, ob sie das von Herzen glauben, daß es des Herrn Wort und der Weg zum ewigen Leben sei.

Dann wird ihnen freigestellt, ob sie noch weitere Zeit begehren oder noch besser zu bauen oder ihnen lieber sei, gefördert zu werden etc. (Am Rande: Wird ihnen noch Zeit erlaubt, sich besser zu bedenken, weil es so vielerlei Religionen gibt und sich alle Christen nennen lassen).

Wenn sie dann von Herzen begehren und nicht ablassen, so wird in derselben Gemeind nach dem ersten Gebet in Johannes am dritten gelesen und in der Epistel zu den Römern am sechsten gelesen und erklärt etc., Glauben und wahre Buße zur Taufe gefordert, den Sünden abzusterben und mit Christo in einem neuen Leben aufzustehn etc.

Dann wird aus der Apostelgeschichte angezogen, da Petrus spricht: Ihr israelitischen Männer, höret mein Wort, Jesum von Nazareth, den Mann von Gott mit Zeichen und Taten und Wundern bewiesen, welche Gott getan hat mitten unter euch, wie ihr dann auch selbst wisset, denselben, als er auf bedachtem Rat und Vorsehung Gottes gegeben war, abgetan etc. So wisse nun das ganze Haus Israel gewiß, daß Gott diesen Jesum, den ihr gekreuzigt

habt, zu einem Herrn und Christ gemacht hat etc. Lasset euch helfen aus diesem ungeschlachten Geschlecht. Die nun sein Wort gerne annahmen, ließen sich taufen etc.

Nach diesen Worten werden sie gefordert, vor die Diener zu kommen und so sie dann auf ihre Knie gefallen, so wird ihnen die Geschichte von Philippus und dem Kämmerer aus Mohrenland vorgehalten, wie er den Propheten Jesaja gelesen und aber nicht verstanden, und wie Philippus ihm dann das Evangelium gepredigt, also daß er die Taufe begehrte, sprach Philippus: Glaubst du von ganzem Herzen, so mag es wohl sein. Der Amtmann sprach: Ich glaube, daß Jesus Christus Gottes Sohn sei . . . und hieß den Wagen still halten und Philippus taufte ihn.

Alsdann wird der Täufling gefragt: Glaubst du auch von ganzem Herzen, daß Jesus Christus sei Gottes Sohn, so antworte: Ja. Glaubst du auch, daß ihn Gott von den Toten auferweckt habe, und bist auch gesinnet, Gott und der Gemeinde gehorsam zu sein, es gelte zu leben oder zu sterben, so antworte: Ja.

Wenn ihnen dann ihr Haupt entblößt ist, es seien Jünglinge oder Jungfrauen, so hält der Ältesten-Diener seine Hand aufs Haupt und ein bestätigter Diakon-Diener gießt ihm das Wasser auf seine Hand, dann nennt ihn der Diener mit Namen und spricht: „Auf deinen bekannten Glauben, den du bekennet hast, wirst du getauft im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

Dann langet ihm der Diener die Hand und richtet ihn auf und bietet ihm den Frieden an und spricht: „Der Herr wolle das gute Werk, das er in dir angefangen hat, vollführen bis zu einem seligen Ende durch Jesum Christum“ und läßt ihn in Gottes Namen hingehen. Sollte aber kein bestätigter Diakon-Diener vorhanden sein, so kann auch ein unbestätigter Diener das Taufwasser dem Ältesten in die Hand gießen etc.

*Zum zweiten,
was die Befestigung der Ehe anbetrifft.*

Zum ersten wird nicht erlaubt, eine ungläubige Person zu ehelichen, sondern es soll ein Mitglied der Gemeinde sein, die den christlichen Glauben und die Taufe empfangen hat, auch nicht eine lasterhafte Person oder die von der Gemeinde abgesondert oder ausgeschlossen ist. (Am Rande: Die Kinder Gottes sollen sich nicht mit den Kindern der Menschen verehelichen).

Der sich dann verehelichen will, soll zuerst den Herrn darum anrufen und bitten, dann mit seinen Eltern (wann es füglich ist) auch mit Dienern oder

Ältesten Rat halten. Dann soll ein Diakon für ihn werben. Sollte aber kein Diakon vorhanden sein, kann es auch durch einen anderen Diener geschehen, und ihm die Antwort bringen nach dem Exempel Eliesers, Abrahams Knecht. (Am Rande: Die Verehelichung soll im Herrn geschehen).

So es dann zur Befestigung soll kommen, so fragt ein Ältesten-Diener den Diakon, ob die Sache in rechter Ordnung zugegangen oder sonst nichts Hinderliches im Weg sein möchte. So werden beide Personen vom Diener im Abrat gefragt, ob sie gesinnet wären, mit der Hilfe des Herrn miteinander in den Stand der Ehe zu treten, ob keine Unordnung oder sonst etwas Hinderliches im Weg sein möchte oder ob sie in Laster gefallen seien und ob sie auch den Herrn zu ihren Vornehmen herzlich ersucht haben etc.

Wenn dann nichts Hinderliches gefunden wird und sie anhalten, den Herrn für sich zu bitten, so werden unsere Glaubensartikel in der Kürze ihnen vorgehalten. So sie dann dieselbigen bekennen und in ihrem Vornehmen beharren, so wird ihnen vorgestellt, daß wir keine Ehescheidung bekennen, es sei denn ein Ehebruch oder Tod. Sie sollen sich wohl bedenken, weil sie jetzt noch ihren Willen hätten etc. (Am Rande: Es wird dem Menschen frei gestellt, in welchem Stande er am besten Gott dienen könne.)

Wenn sie dann in der Gemeinde sollen zusammen gegeben werden, so wird nach dem ersten Gebet in der Gemeinde Matthäi 19 gelesen, soweit es von der Ehe handelt, dann in 1. Korinther 7 und zu den Ephesern 5 vom 9. Vers bis zum Ende gelesen und hernach ausgelegt und der Inhalt davon wiederholt. Dann spricht der Diener: Weil wir denn im Neuen Testament sonderlich nicht gar viel mehr von Beziehung auf die Ehe finden, so werden wir uns zum Alten Testament wenden, da Christus der Herr uns darauf hinweist, wie in Mathäi 19 vor uns ist abgelesen worden, da er spricht: „Habt ihr nicht gelesen, daß der im Anfang den Menschen gemacht hat, der macht, daß Mann und Weib sein.“

So finden wir vom frommen Abraham, dem Vater aller Gläubigen, wie er seinen ältesten Knecht seines Hauses aussendet und zu ihm gesprochen: „Du sollst meinem Sohne kein Weib nehmen von den Töchtern der Kanaaniter, in deren Land ich wohne, sondern zieh hin in mein Vaterland und zu meiner Freundschaft und nimm ihm daselbst ein Weib“ etc. Wie sein Herr einen Eid von ihm genommen etc., auch wie er gebetet und wie der Herr verordnet, daß Rebekka seines Herrn Sohnes Weib worden ist etc.

Dann vom alten und frommen Tobias aus dem Stamm und der Stadt Naphtali, wie er seinen Sohn lehrte, Gott zu fürchten und Almosen zu geben. Er ist nicht zu den goldenen Kälbern gegangen, sondern nach Jeru-

salem, in den Tempel des Herrn und betet da an den Gott Israels etc. Er hat sich mit der Heiden Weise nicht verunreinigt, auch wie sein Vater ihn schickte, einen getreuen Mann zu suchen, mit ihm nach Medien zu Gabael zu ziehen, wie er einen schönen Jüngling fand und dem Vater zuführte, welcher ihn grüßte und tröstete in seiner Blindheit etc.; wie Raphael, der Engel, den jungen Tobias begleitete, heißt ihn den Fisch ausweiden, das Herz, die Galle und Leber behalten etc. Wie Tobias seinen Geleitsmann fragte, wozu die Dinge gut seien, auch mit ihm Rat hielt: wo wollen wir bleiben? Er sprach: Es ist hier ein Mann mit Namen Raguel, dein naher Freund, der hat eine Tochter Sara und sonst kein Kind denn sie. Der gehört all sein Gut und dir gehört seine Tochter zum Weib und darum wirb um sie etc. Wie Tobias sich fürchtete, weil die sieben alle gestorben und vom Teufel Asmodus erwürgt wurden etc. Der Engel sprach: Höre, was ich dir sage, so will ich dir ansagen, über welche der Teufel Gewalt hat, nämlich über die, die also die Ehe annehmen, daß sie Gott in ihrem Herzen nicht ansehen, sondern des Leibes Mutwillen genug tun wie ein Maultier und Roß, die nichts anderes wissen. Ja über die hat der Teufel Gewalt etc.

Sobald du sie nimmst, so enthalte dich ihrer drei Tage. In der ersten Nacht aber so verbrenne das Leberlein des Fische auf einer Glut, so wird der Teufel vertrieben. In der anderen Nacht wirst du in die Gesellschaft der heiligen Patriarchen eingelassen werden. In der dritten Nacht wirst du den Segen von Gott empfangen, daß gesunde Kinder von euch geboren werden etc.

Also sind sie beim Raguel eingekehrt und der empfing sie mit großer Freude. Nach diesen Worten werden sie aufgefordert etc.: Wenn es euch noch also ist, ihr zwei Personen, wie ihr vor uns bekannt habt, so könnt ihr herkommen. Dann spricht der Diener: Hier zugegen sind zwei Personen, die gesinnt wären mit der Hilf des Herrn in den Stand der Ehe zu treten. Bei der Welt ist sonst gebräuchlich, daß sie zum ersten, zweiten und dritten Mal ausgerufen werden, welches zwar bei uns nicht gebräuchlich ist. Wenn aber jemand hier zugegen wäre, der etwas dagegen hätte, der solle sich melden. Dann schweigt er ein wenig still. Wenn sich dann niemand meldet, so spricht er: Wir wollen hoffen, es sei niemand, und spricht zum Mannsbild: Kannst du auch erkennen, daß du durch dein Gebet erlanget hast, daß dir diese deine Schwester zur Ehe gegeben werde, so antworte: Ja. Und bist du auch gesinnet, ihr getreu zu bleiben und sie nicht zu verlassen, auch nicht von ihr zu scheiden, bis euch der Tod scheidet, so antworte: Ja. Dann das Weibsbild. Kannst auch du erkennen, daß du in deinem Gebet erlanget hast, daß dir dieser dein Bruder zur Ehe gegeben werde, so antworte: Ja. Und bist du auch gesinnt,

ihm treu zu bleiben und ihn nicht zu verlassen und nicht von ihm zu scheiden, bis euch der Tod scheidet, so antworte: Ja.

Dann spricht der Diener: Wir haben gehört, daß der Engel dem Tobias anbefohlen hat etc. ... und wie sie beim Raguel eingekehrt und er sprach: Woher seid ihr, liebe Brüder? Tobias sprach: Vom Stamme Naphtali, aus dem Gefängnis Ninive. Raguel sprach: Kennet ihr meinen Bruder Tobias? Sie sprachen: Ja wir kennen ihn wohl etc. Und als sie ein Mahl zugerichtet hatten und hießen sie, zu Tisch sitzen, sprach Tobias: Hier will ich weder essen noch trinken, bis du mir meine Bitte gewährest und mir verheißest, deine Tochter zu geben. Da erschrak Raguel, denn er wußte wohl, wie es den anderen sieben ergangen war und er also zweifelnd dastand und dem Jüngling keine Antwort gab, sprach der Engel: Du sollst dich nicht entsetzen, ihm deine Tochter zu geben; denn diesem Gottesfürchtigen gehört deine Tochter zum Weib und darum hat sie kein anderer mögen haben. Raguel sprach: Mir zweifelt nicht, Gott hat mein Gebet und Weinen vor sich lassen kommen und ich glaube auch, er habe euch darum zu mir geschickt, daß diese meine Tochter in ihr Geschlecht vermählt würde nach dem Gesetz Mose.

Nun zweifel nicht, ich will sie dir geben. Und er ergriff die rechte Hand der Tochter und gab sie dem gerechten Tobias und sprach: Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, der gebe euch zusammen und erfülle seinen Segen in euch. Und sie machten eine Verschreibung der Ehe.

Dann wird noch eingeführt, wie die Sara eine andere Kammer zurichtet, sie darein geführt wird und sie geweinet, aber von ihrem Vater getröstet wurde etc., der Jüngling zu ihr hineingeführt wird und nach dem Rat des Engels ein Stücklein von der Leber auf die Glut gelegt wird und wie der Engel den Teufel Asmodus verschickt und bannte ihn in die Wüste des oberen Ägypten etc. Tobias sprach: Sara, stehe auf, so wollen wir heute, morgen und übermorgen Gott anrufen und bitten. Denn diese drei Nächte wollen wir uns mit Gott versöhnen; denn wir sind Kinder der Heiligen und es ziemt uns nicht zusammenzugehen, wie die Heiden tun, die von Gott nichts wissen etc. Tobias betet mit Sara, daß sie Gott wolle behüten etc. Tobias sprach: Herr, Gott unserer Väter, dich sollen billig loben Himmel und Erde. Du hast Adam aus dem Erdenkloß gemacht und hast ihm Eva zur Gehilfin gegeben etc. Sara sprach: Auch erbarme dich über uns, Herr, erbarme dich, daß wir beide mit Heil und Gesundheit zu gutem Alter kommen mögen etc. Dann wird ihnen erlaubt, in Gottes Namen hinzugehen als Eheleute.

Dann wird eingeführt, wie Raguel ein Grab machte etc., aber alle beide frisch und gesund gefunden wurden und den Herrn lobten etc. Raguel hieß

Speise bereiten für alle seine Nachbarn und Freunde etc., verheißt dem Tobias die Hälfte seiner Habe etc. Der Engel zieht zum Gabael, empfängt das Geld, bringt es zur Hochzeit, wünschet Glück und Heil etc. Die Mutter wird ängstlich um ihren Sohn etc. Beim Heimziehen kommen sie am elften Tag gen Haran etc. Tobias und sein Geleitsmann ziehen vorweg . . .

Dann wird auch noch die Pflicht der Ehe vorgehalten etc.

(Am Rande dieses Abschnittes findet sich folgende interessante Anekdote: Es ist einmal geschehen, als der Bräutigam vor dem Diener ist gestanden, daß seine vermeintliche Braut nicht zu ihm gekommen ist, sondern hinausging; der Bräutigam aber blieb vor dem Diener stehen und sprach mit frechen Worten also: welche will und Liebe hat, die komme daher und stelle sich zu mir. So ist also eine Tochter beherzt aufgestanden und zu ihm hingetreten. Und als sie vom Diener angeredet und gefragt wurde, da antworteten sie beide Ja und sind also zusammengefügt und friedlich und glücklich geworden, die Abtretende aber wurde gestraft.)

Zum dritten

Von Erwählung der Diener und Ältesten und deren Bestätigung

Nachdem die Bruderschaft zum öfteren Mal ist vermahnt, den Herrn der Ernte zu bitten, mit Fasten und Bitten um getreue Arbeiter in seine Ernte . . . Wenn dann die Diener miteinander und auch mit der Gemeinde Rat gehalten haben, so werden in der Gemeinde von Brüdern und Schwestern Stimmen aufgenommen. Wenn dann in allen Gemeinden, wo es nötig ist, Stimmen aufgenommen sind, sobald dann die Vermahnung oder Gemeinde aus ist, ehe die Gemeinde von einander geht, werden die Bestimmten herzuggerufen vor die Diener und ihnen unsere Glaubensartikel und gemeindlichen Gebräuche vorgehalten und gefragt, ob sie solches auch also bekennen. Antwort: Ja. So wird ihnen vorgehalten, wie sie Gott und der Gemeinde in der Taufe Gehorsam versprochen haben.

Der dann die meisten Stimmen hat, nennet der Diener mit Namen und spricht: Weil denn die meisten Stimmen auf dich gefallen sind, so wird im Namen des Herrn und im Namen der Gemeinde dir der Dienst zum Buch befohlen, daß du das Volk mit des Herrn Wort vermahnen sollst, ihnen auch vorbeten, Witwen und Waislein besuchen, auch Kranke und Notleidende besuchen, besorgen und trösten, die Sachen der Gemeinde nach Ordnung wahrnehmen, den Ältesten helfen mit erbauen und strafen als ein getreuer Arbeiter im Werk des Herrn. Darauf gibt er ihm seine Hand und spricht: Der Herr komme dir zu Hilf und sei mit dir.

(Am Rande: zu den übrigen Bestimmten spricht er: Wenn ihr schon diesmal entkommen seid, so wisset ihr doch aber nicht, wann es euch auch begegnen könnte. Darum seid auch fleißig im Beten und Wohlverhalten.)

Wenn er dann eine Zeitlang in der Probe gestanden und vom Diener und der Gemeinde ratsam gefunden ist worden, zu bestätigen in seinem Dienst . . . und die meisten Stimmen auf ihn fallen, wird er nach der Gemeinde, in Gegenwart der Gemeinde vor die Ältesten gefordert und ihm unsere Glaubensartikel und gemeindliche Gebräuche vorgehalten und gefragt, ob er die auch noch also bekenne und mit Ja beantwortet.

So läßt er sich vor den Ältesten auf seine Knie nieder und zwei Älteste zum Buch und ein Bestätigter zu den Armen legen ihre Hand auf sein Haupt. Dann spricht der älteste Diener: Im Namen des Herrn und im Namen der Gemeinde wird dir der Dienst zum Buch völlig befohlen mit Taufe, Nachtmahl, Fußwaschen, Ehe befestigen, Bann und Ordnung, die Bußfertigen auf- und anzunehmen, die Lasterhaften und Ungehorsamen von der Gemeinde auszuschließen, dann auch anderen nach der Ordnung den Dienst befehlen, als ein getreuer und wachsamer Hausvater im Haus Gottes nach Inhalt des heiligen Evangeliums und deines Berufs etc.

Sollte aber einem der Dienst zu den Armen befohlen werden, so wird mit Stimmen aufnehmen und Glaubensartikel vorhalten nach vorgenannter Ordnung mit ihm gehandelt bis zu diesen Worten: Es wird im Namen des Herrn und im Namen der Gemeinde dir der Dienst zu den Armen befohlen, daß du sollst das Almosen empfangen und nach Ordnung an die armen Heiligen und Notleidenden anwenden mit Rat der Diener und Ältesten, die Armen, Kranken, Notleidende, Witwen und Waislein besuchen, besorgen, für die Ansuchenden freien und ihnen dienen und in Haushaltungssachen oder bei der Obrigkeit den Ältesten helfen und sie in solcher Last nicht allein lassen, sondern nach deinem Beruf der Gemeinde dienen.

Ist aber ein bestätigter Diakon-Diener in derselbigen Gemeinde, so sollte demselben das Almosen gegeben werden und sollen auch geneigt sein, Rechnung davon zu geben.

Sollte er aber im Diakon-Dienst bestätigt werden, sollte es auch mit Rat der Diener und der Gemeinde geschehen und werden die Glaubensartikel und gemeindlichen Gebräuche ihm noch einmal vorgehalten und gefragt, ob er sie auch noch also bekenne. Antwort Ja. So wird er gefragt, ob er auch begehre bei diesen Artikeln und gemeindlichen Gebräuchen zu bleiben. Antwort Ja.

So wird er vor die Ältesten gefordert und kniet nieder und zwei Älteste und ein bestätigter Diakon-Diener legen ihm die Hände auf sein Haupt und spricht ein Ältester-Diener. Im Namen des Herrn und im Namen der Gemeinde wirst du in deinem Dienst bestätigt. Und werden ihm obige Punkte auch vorgehalten und auch weiter, daß er auch sei in seinem Beruf auf Lehr und Predigt acht zu geben, ob es auch nach Gottes Wort rechter Ordnung sei verrichtet worden und die Lehr auch bezeugen. Hat der Diener aber in etwas gefehlt, so solle er ihn in Liebe berichtigen und auf die rechte Ordnung bringen, doch aber im Geheimen, auf daß er nicht vor der Gemeinde beschämt werde. So aber kein bestätigter Diener in der Gemeinde da wäre, könnte auch der eingesetzte Diener, der diese Irrung oder Fehler gehört oder gesehen hat, in Liebe und Sanftmut diesen Diener erinnern und berichtigen etc.

* *

*

Geliebte Freunde und Mitdiener, hiermit haben wir in Kürze von etlichen Punkten euch ein wenig erklären wollen, doch in Einfalt und großer Schwachheit. Und weil wir in etlichen Punkten als nur ein paar Wort geschrieben und gezeugt haben, in Liebe ausführen und verbessern und einstweilen dieses in Liebe von uns annehmen, weil ihr auch Altes und Neues Testament habt wie wir.

(Es ist aus Liebe und geneigtem Gemüt geschehen, so traget für diesmal Geduld.)

Sollte aber jemand in des Herrn Wort und heilsamer Ordnung etwas darinnen wissen zu verbessern, daß es zu des Herrn Preis und der menschlichen Seligkeit diene, wäre es uns lieb.

Es kann zwar wohl in einer Gemeinde etwas im Gebrauch sein, das in der anderen nicht grad also ist (solches haben wir in Holland wohl erfahren), aber nur geringe Sachen. Darüber sollte man nicht gleich murren oder an Frieden und Liebe Schaden leiden etc.

Wenn ihr es für gut findet, könnte einer jeden Gemeinde (in die holländischen Gemeinden) eine gleichlautende Copia geschickt werden.

Hiermit seid noch freundlich begrüßt und wir befehlen euch Gott, der da mächtig ist, euch zu erbauen und zu geben das Erb unter denen, die da geheiligt sind etc. Traget Geduld mit uns und schreibet uns in Liebe auch wiederum.

Essingen, den 26. März 1781.

Hans Nafziger

Hier endet dieses Schreiben an die holländischen Gemeinden im Jahr 1781.

Christian Dettweiler zu Wintersheim

Dem Andenken an Christian Dettweiler zu Wintersheim.

(Von Regierungsrath Dr. Zeller.)

(Aus Nr. 1 der Zeitschrift der landw. Vereine des Grossh. Hessen von 1857 besonders abgedruckt.)

Nicht um das Andenken an Dettweiler aufzufrischen, denn dessen bedarf dieser Mann nicht, vielmehr nur zur Bereicherung der Gallerie der um die vaterländische Landwirthschaft besonders Verdienten, eröffnen wir, wie in den letzten Jahren, den neuen Jahrgang dieser Zeitschrift mit der Biographie und dem Portrait eines der Männer, welche als solche eine hervorragende Stelle in der Geschichte unserer Landes-Cultur einnehmen*.

Christian Dettweiler, geboren zu Kindenheim in der Grafschaft Heidesheim-Leiningen, jetzt Canton Grünstadt, war von 1788 an Pächter zu Niederrödern im jetzigen Canton Selz im Elsass (früher im Banne von Hatten, einem Orte des Hessen-Darmstädtischen Amtes Bischweiler) auf einem Gute des damaligen Pfalzgrafen Max von Zweibrücken, nachmaligen Königes von Bayern, bis zu Weihnachten 1793, wo er sich genöthigt sah, vor den Schrecknissen der französischen Revolution in seine Heimath zu flüchten. Frau und Kinder und sein baares Geld mit sich führend und sein Vieh vor sich hertreibend, vermochte er nur einen Wagen mit 3 Pferden, Bett- und Weisszeug, Kleidern und einen Branntweinkessel zu retten. Im Jahr 1795 zur Rückkehr nach der indessen zu Frankreich gekommenen Heimath ermuntert, zog er es aber vor, die ihm in Assignaten von 30,000 Franken angebotene Entschädigung von 10,000 Frk., freilich dazumal nur im Werthe von einem Sou pr. Frank, dem Papierkorbe der Republik zuzuweisen und vorläufig in Kindenheim zu verbleiben.

Wie sehr er sich schon in der kurzen Zeit seines Pachtes zu Niederrödern bei seiner Pachtherrschaft empfohlen hatte, mag hinreichend dadurch dar-

* Recht sehr bedaure ich, dass nach dem hierzu zur Disposition gestandenen Material ein grösseres gutes Bild sich nicht fertigen liess.

gethan sein, dass Pfalzgraf Max unseren Dettweiler in Geduld auszuharren ermunterte, bis der Pfalzgraf selbst zur Regierung gelangen werde. Wirklich wurde auch sofort Dettweiler durch den Geheimen Rath Scheuel im Jahr 1800 geschrieben, er solle nach Altbayern kommen, Klöster würden aufgehoben und der Kurfürst wolle Dettweiler fürstlich entschädigen. Obgleich Andere aus der Pfalz, gleichem Aufrufe folgend, in recht gute Verhältnisse gelangten, zog es Dettweiler aus Anhänglichkeit an seine Heimath vor, in dieser zu verbleiben.

Am 13. Juli 1801 pachtete Dettweiler das von Fraysische Gut zu Wintersheim, früher Cantons, jetzt Kreises, Oppenheim. Hier hat er sich durch vorzüglichen Betrieb seiner Landwirthschaft, insbesondere aber durch Einführung des Esparsettenbaues, so sehr ausgezeichnet, dass im Jahr 1816, als v. Schwerz die Pfalz durchreiste, dieser ihm einen eigenen Besuch widmete und worüber v. Schwerz in seiner Beschreibung der Pfälzer Landwirthschaft Folgendes anführt:

„Ich kehre meinerseits mit meinem Leser wieder nach der Höhe und nach Wintersheim zurück und er wird sich eben so wenig als ich den doppelten Weg gereuen lassen, um einen wackern Landwirth kennen zu lernen, der als ein Muster in der Nachbarschaft angeführt wird und dem das Dorf, das er seit fünfzehn Jahren bewohnt, sein Glück und seinen verbesserten Wohlstand verdankt. Da mir einige der Einwohner selbst den elenden Zustand der Wirthschaft beschrieben haben, der hier herrschte, und sie ihre vorige Blindheit bekennen, so verdient das Zeugnis allen Glauben.

Noch vor 10 bis 12 Jahren, sagten sie mir, waren Unkraut und hauptsächlich Disteln im Sommer das einzige Futter, wobei sich die Pferde zu freuen hatten, vorausgesetzt, dass es sich bei einer solchen Kost freuen läßt. Das Rindvieh war in einem noch erbärmlicheren Zustande. Die Ochsen fielen im Frühjahr vor dem Pfluge nieder, die Kühe waren behext und gaben keine Milch. Pharao's magere Kühe waren Mastvieh im Vergleich mit denen von Wintersheim. Auf 100 Morgen Ackerland wurden drei Kuhgerippe gehalten und im Sommer mit Unkraut, im Winter mit Haferstroh und etwas Runkeln beim Leben erhalten. Kein Vieh wurde nachgezogen, weil man kein Futter dafür hatte. Die Israeliten spielten also ihre Rolle in dem Viehhandel, gaben das Vieh mitunter auf Borg und der Bauer wusste zu was für Procenten. Zog auch einer einmal ein Kalb auf, so war es mit anderthalb Jahren 7 bis 8 Gulden werth. Wie der Viehstand, so der Feldbau! Seit Menschenaltern hatte das Feld keinen Dung erhalten; einige nahe bei dem Dorfe gelegene Stücke ausgenommen, die man alle 8 bis 10 Jahre mit etwas Dung über-

sprengte. Fünfzehn Garben und wenn es hoch kam, fünfundzwanzig, war der Ertrag von 160 Nürnberger Quadratruthen. Das Feld war in zwei Fluren getheilt, die der Weg von Guntersblum nach Wintersheim scheidete. Die eine davon lag brach, wenn die andere Frucht trug. Der Fruchtwechsel war: 1. Brache, 2. Spelz, 3. Brache, 4. Hafer, 5. Brache, 6. Roggen. Dadurch ersparte man das Dungaushahren und wurde in der Feldbestellung nicht irre. Nur auf wenigen Aeckern, die den Haushahn krähen hörten und daher, wie gesagt, manchmal ein wenig Dung zu sehen kriegten, da säete man etwas Klee, Raps und Runkeln.

Wenn man den damaligen Zustand von diesem Dorfe mit dem nebenbeschriebenen zusammenhält und dabei bedenkt, dass zehn Jahre hinreichten, um diese große Veränderung hervorzubringen, so kann man nicht anders als darüber erstaunen. Die Fesseln der Zweifluren sind gebrochen. Jeder bauet wo, was und wie es ihm beliebt. Statt 15 — 25 werden jetzt 150 — 200 Garben aufgebunden. Wo auf 100 Morgen 3 Kuhgerippe standen, stehen jetzt 6 — 7 wohlgenährte Kühe, ohne die Zuzucht und statt diese von der Judengenossenschaft auf Borg zu nehmen, hat man ihrer an sie zu verkaufen. Die Ochsen beugen nicht mehr die Kniee vor dem Pfluge. Die Kühe geben Milch und man schneidet ihnen nicht mehr die Schwänze auf. Die Luzerne, der Esper und der Gyps haben den Zauber gelöst.

Der Mann, welcher die Wintersheimer mit diesem Talisman bekannt machte, ist Christian Dettweiler, ein Mennonist von Kindenheim, der sich vor ungefähr dreizehn Jahren hier niederliess. Er brachte seinen Esper- und Luzernesamen mit. „Ja!“ hiess es, der glaubt uns etwas zu lehren; allein, wenn ewiger und türkischer Klee bei uns wachsen wollten, so hätten wir auf ihn nicht gewartet. Unsere Väter verstanden das Handwerk auch! Und, wo soll er dann Getreide hinsäen, wenn er alles mit Klee und Kraut übersäen will? Er wird sich schon bekehren, sobald er seine Felder einmal wird zu Grunde gerichtet haben und diese kaum Disteln mehr vorbringen werden.“ Man sollte nicht glauben, dass man noch vor zehn Jahren in irgend einem Theile der Pfalz solche Sprache führen konnte. Allein, ich schreibe keinen Roman und wage es nicht, selbst aus guter Absicht, eine Lüge zu sagen. Ich benenne den Ort und die Menschen. — Dettweiler schwieg und säete fort und was er säete wuchs. Die Prophezeiung schlug fehl, die Felder verbesserten sich, statt schlechter zu werden. Futter, Stroh, Dünger, folglich auch Getreide kamen im Ueberfluss. — Nun öffneten sich die Augen der Blinden und die Lahmen fingen an zu gehen. „Das hätten wir nicht gedacht!“ hiess es nun und nun veränderte sich auch die Gestalt der Erde.

Ich fand hier zweijährige Luzerne, wovon der dritte Schnitt, ohngeachtet der großen Trockenheit, über zwei Fuss hoch war und rein und vortrefflich stand. Sie gehörte Dettweiler an. Es ist wahr, er hatte sie unter wohlgedüngten Raps gesäet, allein um solche Luzerne zu haben, verdiente sie selbst in porzellanene Töpfe gesäet zu werden. Der Gyps thut hier die vorzüglichste Wirkung. Seine Einführung in der Pfalz ist das Werk von Dettweilers Vater, der ihn im Jahre 1772 in einem Sacke mit sich aus der Gegend von Weissenburg nach Kindenheim brachte. Er machte sogleich einen Versuch damit; säete ihn aber am Mittage selbst aus, während seine Nachbarn zu Tische sassen, um allem Gespötte vorzukommen. Die Wirkung des Gypses war ausserordentlich und fiel Jedermann auf. Er konnte nun schon, ohne ausgelacht zu werden, sein Geheimniß verrathen, aber lange bekämpfte noch bei einigen der Geist des Widerspruchs den Fortgang des Guten. „Das Neue, das beste Neue, sagt Mayer, will nicht ein“. Das Nervenwerk der Bauern ist eben gar zu hart. Alles geht schwer ein und schwer aus. Sie nehmen so leicht und schnell nichts an, und lassen so leicht und schnell keine alte Gewohnheit wieder fahren. So sollte das Vieh von Dettweiler, ihrer Verheissung nach, von dem Gypse auflaufen und erkranken, das Feld sollte dadurch ausgemergelt werden; „allein, sagte mir der ehrwürdige Alte, Feld und Vieh thaten's doch nicht“. Letzteres blieb gesund und Ersteres wurde mit jedem Jahre besser. Die Wahrheit siegte zuletzt, die Hartnäckigkeit gab nach und das Vorurtheil verschwand.

Heil dem Manne, der sich mit solchen Lorbeeren krönt, an denen kein Blut klebt, die keine Zähre des Unterdrückten netzt; sondern woran der Segen künftiger Generationen haftet! — hätte mein Umherreisen keinen andern Nutzen als den, die Namen solcher Edlen aus der Verborgenheit hervorzuziehen und sie der Nachwelt zu überliefern: so rechnete ich es mir zum Verdienste.

Ich nahm Abschied von Christian Dettweiler. Mein Mund sagte diesem Wohlthäter seiner Nebenmenschen Dank und mehr noch mein Herz.“

So weit von Schwerz.

Dettweiler beschloß sein nützliches Wirken im Jahr 1838. Sein Pachtgut, auf welchem vor ihm drei Pächter nacheinander verdarben, ging auf einen seiner Söhne im besten Zustand über; seine beiden andern Söhne hatte er bereits in Besitz eigener Güter gebracht, die Dettweiler'sche ganze Familie aber zu wohlverdientem Ansehen.

Von neuen Büchern

Robert Stupperich (Herausgeber), *Die Schriften Bernhard Rothmanns. Die Schriften der Münsterischen Täufer und ihrer Gegner, Teil 1.* In: Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXXII, Verlag Aschendorff Münster 1971, XXIV und 456 Seiten, kart. 78.— DM (Best.-Nr. 5882), Leinen 84.— DM (Best.-Nr. 5883).

Die Anzahl der Quellensammlungen zur Geschichte und Theologie des Täuferturns wächst weiter. Robert Stupperich, Kirchenhistoriker an der Universität Münster, hat nach langer und intensiver Vorarbeit nun die Schriften Bernhard Rothmanns, der als „Worthalter“ des Wiedertäuferreiches in Münster bekannt ist, in einer kritischen Gesamtausgabe herausgebracht. Er hat gesammelt, was teilweise verstreut und nur noch vereinzelt in Bibliotheken und Archiven zugänglich war, Gedrucktes vor allem, aber auch bisher noch unveröffentlichte Stücke. Die Drucke hat er erneut überprüft und kritisch kommentiert. Behutsam hat er die Umstände der Abfassung und die Frage nach dem Verfasser der einzelnen Quellenstücke beschrieben, nur angedeutet und zur weiteren Erforschung ausgeschrieben, was nicht klar beantwortet werden konnte. Hier ist manches aufgeschlüsselt und erhellt worden, mehr Worterklärungen und Erläuterungen hätte man sich allerdings für die umfangreichen, bekannten Schriften Rothmanns gewünscht.

Für eine genauere biographische Erfassung Rothmanns, für die Analyse seiner theologischen Entwicklung und das Nachzeichnen der allmählichen Heraufkunft des münsterischen Schreckensreiches, seiner sozialen, politischen und theologischen Bedingungen und Motive, sind vor allem die Briefe wichtig, die Stupperich in einer bislang noch nicht vorhandenen Geschlossenheit zusammengestellt hat, wenn sie auch nur einen Torso der wirklichen Korrespondenz Rothmanns darstellen. Der Briefwechsel umfaßt die Zeit von Februar 1531 bis März 1534. Ergänzt wird er vor allem durch die Flugblätter aus den Jahren 1534/35, die größtenteils wohl die Handschrift Rothmanns tragen. Mit den Briefen wird diese Quellensammlung eröffnet (I), mit den Flugblättern abgeschlossen (IV).

Der zweite Teil gibt Predigten, Thesen und Disputationen wieder (II). Sieht man genauer hin, dann sind es nur Predigtftetzen, von Gegnerhand notiert, denn Rothmann hat seine Predigten, so volkstümlich und erfolgreich sie

waren, selber nicht aufgeschrieben. Nur eine Predigt „Hört die Stimme des Herrn!“, deren Urheberschaft eher auf täuferische Kreise niederländischer Herkunft weist als auf Rothmann, ist zu finden. Die übrigen Thesen und Disputationen geben über den Weg Rothmanns von lutherischen Gedankengängen zum Täuferium Aufschluß.

Der dritte Teil enthält unter der Überschrift „Kirchenordnung und Traktate“ (III) die bedeutendsten Schriften Rothmanns (ungefähr 270 Seiten), die weit über Münster hinaus gewirkt haben und deshalb in Zukunft auch mehr als bisher nicht auf das Wiedertäuferreich isoliert, sondern im Blick auf das gesamte Täuferium ausgelegt werden sollten.

Das Personen- und Sachregister erschließt das Schriftencorpus auf vorbildliche Weise, vor allem das letztere ist hilfreich. Es erleichtert das Eindringen in die theologische Gedankenwelt Rothmanns, die mehr als die historische Umwelt noch auf eine gründliche Bearbeitung wartet.

Anregungen und Hinweise dazu gibt die ausführliche Einleitung des Herausgebers. Sie ist eine gelungene Skizze von Leben und Werk Rothmanns im Kontext der sozialen und politischen Unruhen in Münster. Freilich bleiben noch einige Wünsche offen.

1. Der Übergang Rothmanns von der evangelischen zur radikal-täuferischen Reformation, hauptsächlich auf seine gedankliche Labilität zurückgeführt, ist zwar psychologisch, aber noch nicht theologisch ausreichend erklärt. „Die Gründe für Rothmanns Sinnesänderung anzugeben, sind wir nicht in der Lage“, schreibt Stupperich, nachdem er zuvor „eine starke, unheimliche Kraft in seiner rätselvollen Gestalt“ beschworen hat (S. XV). Hier müßte noch intensiver nach den theologischen Ursachen und Motiven für den Übergang gesucht werden.

2. Stupperich weist auf die mystischen Grundzüge der Theologie Rothmanns hin, die gepaart mit einer starren Gesetzlichkeit sich gewaltsamen eschatologisch-apokalyptischen Aktionen öffneten. Mystische Vorstellungen sind sicherlich bei ihm nachzuweisen, auch Gedankenstrukturen, die nur von daher zu erklären sind. Die „devotio moderna“, mit der Rothmann schon früh in Berührung gekommen sein wird, hat ihn beeinflusst. Soweit ist Stupperich zuzustimmen. Aber ebenso stark und eigentlich die mystischen Grundzüge völlig eliminierend, ist zunächst das lutherische Grundkonzept wahrzunehmen, z. B. in seiner *Epitome confessionis fidei* (1532).

Wie sind diese beiden Beobachtungen in Einklang miteinander zu bringen? Die Hinwendung zur Mystik der *devotio moderna* müßte entweder nach

der lutherischen Periode, die Stupperich eine „Episode“ nennt, mit der Übernahme täuferischer Anschauungen erfolgt sein, die ihm die Wassenberger Prädikanten vermittelt haben, oder er hat seine frühere Beeinflussung durch die Mystik unter dem Eindruck der lutherischen Reformtheologie verdrängt und jetzt wieder wirksam werden lassen. Diese Frage bleibt ungeklärt.

3. Auch fehlt eine befriedigende Erklärung für die Fusion von mystischem Glaubensverständnis und sozial-revolutionärem, eschatologisch-apokalyptischem Weltverständnis. Diese Fusion genauer in den Blick zu nehmen, dürfte einmal zur Erhellung der Theologie Rothmanns beitragen und zum anderen den selektiven Rezeptionsvorgang klären helfen, auf dem wesentliche Gedanken aus Münster über Pilgram Marbeck und seinen Kreis ins oberdeutsche Täufertum geraten sind.

4. Stupperich hat auf die noch ungeklärten Beziehungen aufmerksam gemacht, die zwischen Bernhard Rothmann, Thomas Müntzer und Melchior Hoffman bestünden. Sowohl das mystische als auch das sozial-revolutionäre oder eschatologisch-apokalyptische Element haben diese drei Gestalten gemeinsam. In der gängigen Typologie des „linken Flügels der Reformation“ werden sie gemeinsam unter die „Schwärmer“ getan (H. Fast). Man wird über dieser Gemeinsamkeit aber die Differenzen nicht vernachlässigen. Sie sind unübersehbar. Der Rückgriff auf die Mystik hat bei Müntzer andere Intensität und Konsequenz als bei Rothmann. Die *devotio moderna* ist eine „abgeflachte“ Mystik, während Müntzer der originären mystischen Tradition des Mittelalters näher steht. Sie ist das Aufbauelement seiner gesamten Theologie. Also ist die Fusion beider Elemente bei Müntzer und Rothmann verschieden. Vollends ungeklärt ist in diesem Problembereich die Theologie Melchior Hoffmanns.

Die Gesamtausgabe der Schriften Rothmanns, die Robert Stupperich vorgelegt hat, hat nicht nur einen wichtigen Quellenbestand gesichert und zuverlässig erarbeitet, sondern auch einen kräftigen Impuls zur weiteren Erforschung der täuferischen, ja, nebenrefomatorischen Theologie gegeben.

Hans-Jürgen Goertz

Max Steinmetz, Das Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels. Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter (Herausgegeben von M. Steinmetz), Reihe B, Band 4, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1971, 499 S., Ln., 85.— Mark.

An den Namen Thomas Müntzers knüpfen sich bis in die Gegenwart schlimmste Befürchtungen und kühnste Hoffnungen. Die einen sehen durch ihn den Bestand der Gesellschaft bedroht, und die anderen werden von ihm inspiriert, die bestehende Gesellschaft revolutionär umzugestalten. Zwischen beiden Extremen schwankt sein Bild in der Geschichte. Die düsteren Farben der Furcht streiten noch mit den hellen Farben der Hoffnung. „Noch gehet sein Geist um in Europas Gauen, läßt sich manchmal noch hören aus den Hütten des Landmanns, haucht über die heiße Stirn des Denkers bei mitternächtlicher Lampe, haltet nach in manchem Vortrag, mancher Forderung redlicher Volksvertreter: wann kommst du zur Ruhe, irrender rechtsuchender Schatten?“ (S. 415). Was Wilhelm Zimmermann einst mit „revolutionärem Instinkt“ (F. Engels) in seiner berühmten „Allgemeinen Geschichte des Großen Bauernkrieges“ (1841—43) behauptete, ist noch aktuell. Der Streit um Luther und Müntzer ist augenblicklich im Anschluß an das Theaterstück von Dieter Forte „Luther & Münzer oder die Einführung der Buchhaltung“ sogar wieder in den Leserbriefspalten der Tageszeitungen entbrannt.

Der marxistische Historiker an der Universität Leipzig hat sich in seiner Habilitationsschrift der mühevollen Aufgabe unterzogen, die weitverzweigte Geschichte des Müntzerbildes mit Ausdauer und Fleiß nachzuzeichnen. Er analysiert zunächst die polemischen Schriften, die vor allem von Luther, Melancthon und Agricola ausgingen, um auch dem Geist Müntzers, nachdem sein Kopf bereits vom Rumpf geschlagen war, den Todesstoß zu versetzen. Das Bild, das so entstand, trug Züge bössartiger Unterstellung, haßerfüllter Diffamierung und unchristlicher Verketzerung. Steinmetz nennt es eine Legende, die im Gegensatz zu einer bewußten Fälschung ihr Wesen darin hat, daß sie mit innerer Folgerichtigkeit dem ökonomisch-politischen Interesse der Gesellschaftsschicht entspringt, die sich ihre Herrschaft erhalten will. Müntzer erscheint als ehrgeiziger Phantast, eigennütziger Weltverbesserer, verlogener Volksverführer, krankhafter Ketzer. Diese Legende verdüstert das Müntzerbild in der katholischen Polemik gegen die Reformation, in den protestantischen Ausfällen gegen Zwingli und die Täufer, in der Zeit der Gegenreformation und der reformatorischen Bekenntnisschriften, in der altprotestantischen Orthodoxie und Aufklärung, schließlich in der Reaktion gegen die französische Revolution und ihre Folgeerscheinungen in Deutschland. Ein wenig aufgehellert erscheint es bei den Täufern, Sebastian Franck, Gottfried Arnold, einigen Aufklärern. Obwohl sich hier ein Wandel im Müntzerbild andeutet, brechen die hellen Farben erst unter dem Einfluß der französischen Revolution durch. Heinrich Heine wird genannt und später vor allem Wilhelm Zimmermann. Dieser revolutionär-demokratische Hi-

storiker des Bauernkriegs „verstand das Anliegen der Volksmassen und fühlte sich ihnen engstens verbunden“. Gleichwohl fehlte ihm die Einsicht, „die historischen Zusammenhänge wissenschaftlich exakt zu erfassen“ (S. 416). Das ist nach Steinmetz erst Friedrich Engels gelungen, der dem Material, das Zimmermann zusammengetragen hatte, die wissenschaftliche Bearbeitung angedeihen ließ, die ein revolutionäres Müntzerbild hervorbringen konnte. Er wurde Repräsentant der „bäurisch-plebeischen Revolution“ und hatte „erstmalig den richtigen Platz in der Geschichte erhalten“ (S. 417). Dieses Bild ist der Kontrast zur Müntzerlegende, an ihm werden alle Bilder und Zwischenbilder gemessen, oder: das wissenschaftliche Verfahren, nämlich die Klassenanalyse auf der Grundlage der materialistischen Geschichtsauffassung, wird zur Methode, die allein Wahrheit und Unwahrheit der Müntzerbilder enthüllt und ihre Übergänge markiert. So wird auch die zeitliche Abgrenzung von Luther bis Engels einsichtig.

Der marxistische Wissenschaftsbegriff unterstützt, ja, fordert geradezu den ehrgeizigen Plan heraus, nicht nur die Bilder Müntzers aus den Abstellkammern der Geschichte hervorzuholen, sondern auch die revolutionäre Tradition zu rekonstruieren, die im Volke wachgehalten und angereichert wurde, bis sie in der proletarischen Revolution ihre Erfüllung fand, aber nur indirekt aus der reaktionären Polemik zu erheben ist. Wenn man aufs Ergebnis sieht, dann drängt sich der Verdacht auf, daß der Wunsch, eine revolutionäre Tradition aufzuspüren, die durchgängig im Volke gepflegt wurde, stärker ist als der historische Befund. Zweifellos hat Steinmetz recht, daß das polemische Müntzerbild auf das revolutionäre Aufbegehren im Volke antwortet, um es im Keim zu ersticken. Aber trifft das für die Bilder aller Zeiten und eines jeden Historikers oder Theologen zu? Man muß doch auch sehen, daß die zahlreichen Reformationsdarstellungen, die Steinmetz anführt, die tiefgreifenden Entwicklungen nicht umgehen konnten, die zum Ausbruch des Großen Bauernkriegs geführt haben, wenn sie den Gang der Reformation einigermaßen sinnvoll beschreiben wollten. So wurden alte, wie man meinte, bewährte Bilder und Urteile übernommen und aufgefrischt. Das geschah um so eher dort, wo der Abriss über den Bauernkrieg nur geringen Raum einnahm. Leider werden die Längenverhältnisse der Darstellungen nicht immer in angemessener Weise berücksichtigt. Ausführliche Arbeiten über Müntzer, wie die Bücher von G. Th. Strobel und J. K. Seidemann (letzterer erscheint nicht eigens im Inhaltsverzeichnis!), werden im Vergleich mit oft kursorischen Abschnitten in Geschichtswerken und Lexikonartikeln zu knapp behandelt. Bei genauerer Prüfung bestimmt die direkte literarische Traditions- und Motivgeschichte das Müntzerbild durchgängiger als eine

indirekt wahrzunehmende Geschichte der revolutionären Tradition. Auch andere Motivationen, wie z. B. die Lebensumstände und -erfahrungen der Autoren (etwa S. 353) oder die unterstellende Identifikation einer neuen aufklärerischen Gedankenbewegung mit müntzerschem Geist (S. 343), prägen das Müntzerbild. Ebenso wird es in den antitäuferischen Schriften weniger als Antwort auf eine revolutionäre als vielmehr eine konfessionelle Tradition zu sehen sein, die oft längst ihre sozialrevolutionäre Bedrohlichkeit eingebüßt hatte. Diese Bemerkungen durchlöchern die Annahme einer durchgängigen revolutionären Tradition. Diese Tradition, wenn es sie gibt, läßt sich nicht mit Überzeugung aus der Geschichte des Müntzerbildes erheben. Damit bleibt das Ergebnis hinter dem Plan zurück, wird der Wert dieser Arbeit stark gemindert.

Was bleibt, ist eine lange Kette oft minutiös referierter Müntzerverständnisse. Konnte man zunächst noch meinen, daß das gewählte Darstellungsmittel des Referats und ausführlichen Zitats eine forschungsgeschichtliche Bereicherung sei, so erweist sich dieses Mittel nun, da ihm die innere Spannkraft genommen ist, als eine langatmige Zumutung. Die Müntzerbilder, die an dem unveränderbaren Bild der materialistischen Geschichtsschreibung gemessen werden, geben einfach zu wenig Stoff für neue Einsichten und Schlußfolgerungen her, sie bestätigen oft nur den ohnehin geistesgeschichtlich festgelegten Standort der Autoren. Gelungene und abstruse Formulierungen, belustigende Stilblüten und verbale Demagogie in den Zitaten rechtfertigen dieses Darstellungsmittel noch nicht, so sehr sie die wissenschaftliche Langlebigkeit gelegentlich erholend unterbrechen. Mit dieser Kritik wird durchaus nicht die Gabe des Verfassers übersehen, Nuancen, Differenzierungen und Veränderungen in der Geschichte der Müntzerbilder herauszuarbeiten.

Steinmetz trennt seine Untersuchung bewußt von der Biographie Müntzers, er setzt mit der Wirkungsgeschichte nach 1525 ein. Vielleicht wäre es doch sinnvoll gewesen, dieser wirkungsgeschichtlichen Untersuchung zunächst ein biographisch und theologisch gedeutetes Müntzerverständnis — zumindest in Umrissen und unter der Voraussetzung der Revision — voranzustellen. Erst daran ließe sich die folgende Analysenreihe umsichtig und sachgemäß überprüfen und den Bildern vielleicht noch mehr abgewinnen, als jetzt geschehen ist. Die Nachwirkung Müntzers im Täufertum z. B. ist allzu oberflächlich und problemlos beschrieben worden. Das liegt nicht zuletzt an dem Fehlen einer Gesamtdeutung Müntzers, die ja nicht nur auf die sozialrevolutionäre Absicht, sondern auch auf die theologische Grundlegung dieser Absicht zu achten hätte. Gerade diese Grundgedanken, deren sozialrevolutionäre Kon-

sequenzen oft gekappt oder verdrängt wurden, finden sich im Täufertum (auch ohne ausdrücklichen Hinweis auf den Urheber) weitaus häufiger, verzweigter und zentraler, als Steinmetz ausführt (S. 204—217). Ähnliches gilt für die Wirkungsgeschichte Müntzers in England, die möglicherweise schon mit den liturgischen Arbeiten, durch Andreas Osiander an Thomas Cranmer vermittelt, dort weitaus früher einsetzte (vgl. G. Rupp, *Patterns of Reformation*, London 1969, S. 307), als Steinmetz annimmt. Unter Berücksichtigung des „ganzen“ Müntzer wäre dann wohl zwischen den Zeilen wahrzunehmen gewesen, daß W. Zimmermann den theologischen Ansatz Müntzers oft besser trifft (z. B. S. 414) als Friedrich Engels. Konnte Steinmetz sich schon nicht zu einer vorangestellten Deutung von Leben und Werk Müntzers entschließen, so hätte er sein Buch wenigstens mit einer ausführlichen, problembewußten und ausgereiften Darstellung des revolutionären Müntzerverständnisses abrunden müssen, das Friedrich Engels — für die marxistische Geschichtsschreibung normativ — entwickelt hat. Doch sie fehlt in dieser notwendigen Geschlossenheit.

Dem marxistischen Blick durch die Geschichte des Müntzerbildes soll nicht grundsätzlich die Berechtigung abgesprochen werden. Er fördert Einsichten und Zusammenhänge zutage, die das Verständnis dieses „Theologen der Revolution“ (Ernst Bloch) fördern. Nur dürfte das nicht der einzige Blick bleiben, wenn es darum geht, hinter den verschiedenen zeit- und gesellschaftsbedingten Bildern das „wahre“ Bild Müntzers allmählich herauszuarbeiten. So wie diese Untersuchung angelegt ist, hat sie gegen ihren eigenen Anspruch die biographische und für unseren Anspruch die theologische Müntzerdeutung weder bereichert noch vertieft. Neue Deutungsimpulse gehen von ihr nicht aus. Thomas Müntzer ist noch nicht zur Ruhe gekommen.

Hans-Jürgen Goertz

David Joris: Een Geestelijck Liedt-Boecxken, Faksimile-Druck, Frits Knuf, Amsterdam, und B. de Graaf, Nieuwkoop [1971] (Mennonite Songbooks, Dutch Series Volume I), brosch. f 40.—.

Ausbund, Das ist: Etliche schöne Christliche Lieder, Germantown 1742, Faksimile-Druck ebd. [1972] (Mennonite Songbooks, American Series Volume I), Ln. f 125.—.

Die beiden Faksimile-Drucke sind die ersten Exemplare einer beachtlichen Sammlung von Nachdrucken täuferischer und mennonitischer Gesangbücher,

die von Professor Dr. Irvin B. Horst in Amsterdam herausgegeben werden. Die Sammlung hat eine niederländische, eine deutsche und eine amerikanische Reihe. In jeder Reihe werden fünf oder sechs der historisch wichtigsten Gesangbücher erscheinen, in der deutschen Reihe sogar die Faksimiles hutterischer Handschriften. Nach Abschluß der drei Reihen will der Herausgeber einen Band mit Einleitungen, Anmerkungen und Kommentaren veröffentlichen.

Um welche Kostbarkeiten es sich handelt, zeigt schon die erste Nummer der niederländischen Reihe. Von David Joris' „Geistlichem Liederbüchlein“ sind nur noch zwei (verschiedene) Exemplare bekannt. Die 33 in Noten gesetzten Lieder sind in der Zeit zwischen 1528 und 1536 entstanden, aber erst später (letztes Viertel des 16. Jahrhunderts?) gedruckt worden. Das Büchlein hat Kleinstformat (8,5 × 11 cm) und kann in jeder Tasche verschwinden. Es ist also das Dokument einer doppelten Geschichte, der Geschichte des jungen Spiritualisten und Täuflers David Joris, der — noch bevor er selber heilbringender Führer einer eigenen Sekte wurde (1536) — die entscheidenden Phasen der reformatorischen und täuferischen Entwicklung im niederländisch-niederdeutschen Raum mitmachte, aber auch der Geschichte der geheimen Flüchtlingsgemeinden, die sich in der Verborgenheit an der leidenschaftlichen Frömmigkeit des inzwischen längst gestorbenen (1556) und als Ketzer verbrannten (1559) Liederdichters stärkten. Es gibt eine großformatige Ausgabe des „Geistlichen Liedbüchleins“ aus dem Jahr 1930 (21,2 × 29,5 cm) mit Einleitung, Anmerkungen und sogar Klavierbegleitung (hg. von G. C. Hoogewerff in „Liederen van Groot-Nederland“ Nos. 212—233). Des Textes wegen wäre also der vorliegende Neudruck nicht nötig gewesen. Die Anschaulichkeit allerdings, die durch den Faksimile-Druck vermittelt wird, ist nicht zu ersetzen.

Als erste Nummer der amerikanischen Reihe liegt der „Ausbund“ von Germantown 1742 vor. Der „Ausbund“ geht in seinem Kern auf eine Liedersammlung zurück, die im Kreis einiger Täufer entstand, als sie zwischen 1535 und 1540 im Schloß zu Passau gefangen lagen. Diese Sammlung von 51 Nummern wurde zum erstenmal 1564 gedruckt, in der nächsten Auflage von 1583 auf 130 Gesänge erweitert und ist dann mit noch einigen Ergänzungen zum festen Gesangbuch der sogenannten Schweizer Brüder und ihrer Nachkommen geworden, noch heute im Gebrauch bei den Amischen in den USA und nach dem Urteil von Robert Friedmann „ohne Zweifel das älteste Gesangbuch in kontinuierlichem Gebrauch in irgendeiner christlichen Kirche irgendwo auf der Welt“ (Mennonite Encyclopedia I 191).

Auch der „Ausbund“ von 1742 ist Zeuge einer doppelten Geschichte. Er enthält z. B. Lieder von Felix Mantz, Jörg Blaurock, Michael Sattler, Hans Hut, Leonhard Schiemer, Hans Schlaffer und Sebastian Franck, Dokumente also der ersten Täufergeschichte, die wesentlich sind, wenn man sich ein Bild von den Anfängen der Mennoniten machen will. Darüber hinaus sind auch viele Lieder aus späteren Jahrzehnten bis ins 17. Jahrhundert hinein aufgenommen. Die Gemeinden, die ein solches Gesangbuch im täglichen Gebrauch hatten, waren aufs Innigste mit ihrer Geschichte verbunden, ohne sich die „Historie“ lernmäßig aneignen zu müssen. Der „Ausbund“ hielt nicht nur Geschichte fest, sondern begleitete die Schweizer Brüder und ihre verschiedenen Zweige vermittelnd und bewahrend durch die Jahrhunderte.

Die Ausgabe von 1742 durch Christoph Saur in Germantown ist die erste, die in Amerika erschien. Sie enthält neben 140 Liedern eine Kurzfassung des Bekenntnisses von Thomas von Imbroich (1558) sowie den „Wahrhaftigen Bericht von den Brüdern im Schweitzerland, in dem Zürcher Gebiet“ über die Verfolgungen von 1635 bis 1645. Insgesamt hat der Band beinahe 900 Seiten. In späteren Ausgaben kamen noch ein Melodienverzeichnis und „Sechs schöne Geistliche Lieder“ hinzu. Sonst blieb der Bestand über zweihundert Jahre lang derselbe. Vor mir liegt neben dem Faksimile-Druck der Ausgabe von 1742 die 13. Auflage des Gesangbuches im „Verlag von den Amischen Gemeinden in Lancaster County, P[ennsylvania]. 1962“. Die Orthographie ist modernisiert. Sonst stimmen die Texte genau miteinander überein, mit nur unbedeutenden Abweichungen sogar im Umbruch der Seiten, so daß beim Register auf S. 813 ff. 1962 die Lieder mit derselben Seitenzahl verzeichnet sein können wie 1742. Diese Kontinuität relativiert zwar die Einmaligkeit des amerikanischen Erstdruckes, zeigt aber auch gerade seine überragende Bedeutung für die Frömmigkeitsgeschichte amerikanischer Mennoniten.

Übrigens hat der Verlag de Graaf in Nieuwkoop (Niederlande), der zusammen mit dem Verlag Knuf, Amsterdam, den sehr sorgfältigen Neudruck besorgte, noch eine beachtliche Zahl von klassischen Monographien zur Täufergeschichte neu aufgelegt, unter ihnen bereits 1965 für f 40.— auch das Buch von Rudolf Wolkan über „Die Lieder der Wiedertäufer. Ein Beitrag zur deutschen und niederländischen Litteratur- und Kirchengeschichte“ (Berlin 1903). Wer über die Herkunft der Lieder des „Ausbund“ und über die Beziehungen der verschiedenen täuferischen Gesangbücher zueinander Näheres wissen möchte, findet bei Wolkan weiteres Material in Fülle.

Heinold Fast

Melvin Gingerich: Mennonite Attire through Four Centuries, Breignessville, Pennsylvania, 1970 (Publications of the Pennsylvania German Society, Vol. IV: 1970), XXIV u. 192 S., Ln. 10.— Dollar.

„Mennonitische Kleidung durch vier Jahrhunderte hindurch“: ein „typisch mennonitisches“ Buch, das ich mit großem Vergnügen neben dem „Mennonite Community Cookbook“ auf der einen und einigen Untersuchungen zu mennonitischen Dialekten auf der andern Seite ins Regal schiebe. Von dort grüßt mich der Einband aus „schlicht“ gepunktetem pennsylvanischem Leinen mit folkloristischem Herzemblem und erinnert mich an den letzten Ernst, mit dem viele Mennoniten der Kleidungsfrage ihre Aufmerksamkeit gewidmet haben, weil sie an der Welt die übertriebene Aufmerksamkeit rügen, die man den Kleidern zuteil werden läßt (182). „Gottes Offenbarung gibt der Kleiderfrage geistliche Bedeutung“ (8) und ihre vierhundertjährige Geschichte illustriert „die grundlegende Überzeugung, daß für einen Christen das ganze Leben, selbst seine Art sich zu kleiden, unter der Herrschaft Christi steht“ (13). „Schlicht gehen“ (going plain) kann da zum Synonym für „Bekehrung“ werden und „lustig gehen“ (going gay) zum Synonym dafür, daß man der Welt verfallen ist (1).

Wie erfreulich, daß diesem vergnüglich-ernsten Thema eine so solide Arbeit gewidmet ist! Man kann dem Autor (bis vor kurzem Sekretär des Mennonite Historical and Research Committee in Goshen, Indiana, jetzt Direktor des Mennonitischen Zentrums in Germantown, Philadelphia) dazu gratulieren, wie anschaulich er den sorgfältig zusammengetragenen, zuverlässig erarbeiteten Stoff anbieten kann. Das Auffallende ist die Mannigfaltigkeit der Stellungnahmen und Gebräuche im Laufe der mennonitischen Geschichte. Aus der anfänglichen Warnung vor übertriebenem Aufwand und auffälligem Luxus werden bei bestimmten Gruppen detaillierte Kleidungs Vorschriften und das Gebot der Uniformität. Aus den umstürzlerischen Täufern, deren Prediger sich vom gewöhnlichen Mann auf der Straße jedenfalls durch die Kleidung nicht unterscheiden, wird die kulturell selbstbewußte Gruppe, die — „von Natur aus konservativ“ — auffällt, weil sie die letzte ist, die altmodische Kleidung aufgibt (28).

Zwischen solchen Extremen gibt es viel Erzählenswertes. Beachtlich z. B. die biblisch fundierte Verteidigung christlicher Freiheit und Frömmigkeit durch den Hamburger Prediger Gerrit Roosen in Auseinandersetzung mit Jakob Ammann, dem Begründer der Amischen (19 f.). Überraschend die Berichte über den Wohlstand, wenn nicht gar Luxus bei gewissen Mennoniten in Pennsylvanien in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts (30 f.). Doch

müssen bei dem Thema des Buches solche Beispiele in den Hintergrund treten. Im Vordergrund stehen die Kuriositäten der mit Strenge durchgeführten Nicht-Konformität. Als zum Beispiel die Täuflinge des Amischen Bischofs Steinmann Ende letzten Jahrhunderts mit Knöpfen (statt Haken und Ösen) zur Taufe erschienen, verweigerte er die Taufe, bis die Knöpfe abgeschnitten waren. „Später wurde ein Kompromiß erreicht, nach dem der oberste Knopf am Rock zugelassen, die andern aber, einschließlich der Ärmelknöpfe abgeschnitten wurden“ (60). So begann die bedauernswerte Aufweichung des mennonitischen Prinzips der Knopfverweigerung! Oder das Hosenträgerproblem, das sich ja schon von der Tragweise her stellt („Es ist schwierig, die Geschichte der Hosenträger zu verfolgen, da die meisten Portraits diesen Kleidungsartikel nicht zeigen“): Während von den Mennoniten Streitigkeiten bei der Einführung des Hosenträgers nicht überliefert sind, lehnen manche Amische noch heute dieses Produkt einer verdorbenen Welt ab. Andere erlauben einen einzelnen schwarzen Hosenträger, andere zwei „schlichte“ Hosenträger, die sich auf dem Rücken kreuzen. Kindern im Vorschulalter darf man bei der „Ein-Hosenträger-Gruppe“ den Hosenträger in der Mitte aufschlitzen, so daß der Kopf hindurchgeht. Eine weitere Gruppe erlaubt zwei Hosenträger, die sich aber auf dem Rücken nicht kreuzen dürfen, sondern in Y-Form getragen werden müssen. „Hosenträger, die bei den Amischen einmal eingeführt waren, wurden zäh beibehalten, und den Mitgliedern wurde nicht erlaubt, sie durch Gürtel zu ersetzen“ (60 f.).

Bei so komplizierten Gewissensfragen ist eine Wegweisung von seiten der Gemeinde nötig. Bis zum Jahr 1951 wurden bei den Altmennoniten und Amischen 237 Konferenzbeschlüsse über „Nicht-Konformität in der Kleidung“ verabschiedet (82). Achtzig Artikel über das Thema erschienen in den ersten dreißig Jahrgängen der mennonitischen Zeitschrift „Herald of Truth“, 1864—1894 (34). Man kann den Herrn B. A. Hadsell aus Chicago beglückwünschen, daß sich die Kleidersorgen der Mennoniten so mit seinen Textilplänen trafen. In einer Anzeige im „Herold der Wahrheit“ erinnert er im Oktober 1882 an die gemeinsame Überzeugung: „Alle werden zugeben, daß modische Kleidung falsch ist.“ Dann stellt er fest, man hätte schon verschiedene Wege versucht, „die Tore vor der Flut von Stolz und Mode zu schließen“, darunter auch die „schlichten und einheitlich geschneiderten Anzüge“. „Aber das Heilmittel ist nur wenig besser als die Ursache; denn die Schneider berechnen so viel, daß es dadurch zu einem teuren Unternehmen wird.“ Darauf bietet er seine Hosen, Jacken, Westen und Pelzmützen an, die — wegen der hohen Produktionsmenge, ermöglicht durch die Einheitlichkeit der Kleider — billiger, besser, schöner, haltbarer und ohne Über-

flüssiges sind — „the neatest coat ever made“ (34 f.). Wer auf solche Kleidung nicht stolz sein wird!

Das sind nur einzelne Beispiele aus dem reichhaltigen Buch von Gingerich. Lesen Sie selbst weiter über mennonitische Haare, Bärte, Kragen, Stiefel, Schürzen, Überwürfe, Schals und — natürlich auch Häubchen; das Kapitel über die „Kopfbedeckung und Fußbekleidung der Frauen“ ist das längste des Buches. Dazu kommen aber auch die zahlreichen theologischen Begründungen für die Kleiderdisziplin (6—9) sowie soziologische und psychologische Aspekte (10 f.). Weiteres Material enthält der Anhang, aus dem ein Aufsatz über „Kleider von Frauen und Mädchen in der Pfalz“ und einer über „Mennonitische Kleidung in Südamerika“ (von Walter Quiring) hervorgehoben werden sollten. Zum Wertvollsten gehören schließlich die Illustrationen. Hier habe ich die einzige Kritik an der sonst hervorragenden Arbeit von Gingerich: manche der Illustrationen hätten bibliographisch genauer nachgewiesen werden sollen. Sonst aber: Wieviel sympathische Gesichter schauen den Betrachter aus der Verkleidung heraus an! Und wiederum: Wieviel gezeichnete! „Gay“ oder „plain“, lustig oder schlicht, scheint kein echtes Entweder — oder zu sein und schon gar nicht von den Verhüllungen abzuhängen, mit denen wir seit Adam und Eva unser Maskenspiel treiben.

Heinold Fast

Erich L. Ratzlaff: Im Weichselbogen — Mennonitensiedlungen in Zentralpolen, über 50 Bilder und Karten, 206 Seiten, Christian Press, 159 Henderson Highway, Winnipeg 5, Manitoba, Canada, broschiert C\$ 4.—, Leinen C\$ 6.—.

Die Geschichtsschreibung der Mennonitengemeinden Deutsch-Kasun, Deutsch-Wymyschle, Wola Wodzinska ist bisher stiefmütterlich behandelt worden. Es ist erstaunlich, was der Verfasser fern der Heimat zusammentragen konnte. Die Literatur ist systematisch zum Thema erfaßt worden mit entsprechenden Fußnoten. Besonders erfreut wird der Familienkundler die Verzeichnisse der Ein- und Auswanderer studieren und manchen Hinweis nach Westpreußen, Rußland und Amerika erhalten. Hervorheben muß man auch das brauchbare Sachregister, das leider zu oft bei mennonitischen Arbeiten vergessen wird. Interessant wird auch die Entwicklung der verschiedenen mennonitischen Geistesrichtungen geschildert sowie die Beziehungen zu den Baptisten. Für den Familienforscher seien einige der vorkommenden Namen genannt: Balzer, Bartel, Block, Buller, Dirks, Ewert, Foth, Funk, Görtz, Heler, Kliwer, Konke, Kuhn, Lyhrmann, Nachtigal, Nickel, Pauls, Penner, Ratzlaff, Schmidt, Schröder, Unruh, Wedel, Willms.

Adalbert Goertz

Familienregister von Erich L. Ratzlaff, Ausgabe 1971 (Selbstverlag, 280 Bronx Avenue, Winnipeg 15, Manitoba), ca. 100 Seiten, geheftet, C\$ 3.—.

Der unscheinbare Titel beschreibt nicht im entferntesten, welche Schätze dieses „Register“ enthält. Es handelt sich um mindestens acht Nachkommenregister der Familien Ratzlaff, Schröder (B), Wohlgemuth (C), Foth (D), Kliewer (G), Bartel (H), Unruh (I), Schmidt (J) aus den ehemaligen zentral-polnischen Mennonitengemeinden, besonders Deutsch-Wymyschle, und ist als genealogische Ergänzung zur allgemeinen Geschichte des Verfassers unter dem Titel „Im Weichselbogen“ gedacht. Jedes Familienregister beginnt mit einer allgemeinen Einleitung mit kurzen Literaturangaben. Die Ahnen werden z. T. bis ins späte 18. Jhdt. datiert. Als Quelle diente zum Teil das letzte Kasuner Kirchenbuch sowie ein „Familienverzeichnis der Mennonitengemeinden zu Deutsch-Wymyschle“ im Jahre 1927 erneuert, das sich heute bei Prediger Gustav R. Ratzlaff, 2676 Centennial St., Clearbrook, B. C., Kanada befindet.

Adalbert Goertz

Chronik der Familie Hege, Heft 2, 53 S. und 16 S. Anhang, Karlsruhe 1970, DM 5.—.

1936 fand auf Veranlassung des Mitherausgebers des Mennonitischen Lexikons Christian Hege, Frankfurt am Main, ein erster Familientag statt, demzufolge 1937 das erste Heft der Chronik der Familie Hege herausgegeben wurde. Es war damals geplant, jährlich ein solches Heft herauszubringen und alle zwei Jahre einen Familientag abzuhalten. Der Krieg, der 1939 begann, und der Tod Christian Hege im September 1943 haben beides verhindert. Zum 31. August 1969 war nach langer Pause ein zweiter Familientag Hege auf dem Thomashof einberufen worden. Die dort gehaltenen Ansprachen usw. wurden in das Heft 2 der Chronik der Familie Hege aufgenommen.

Das Heft enthält u. a.: Ein Lebensbild von Christian Hege, gezeichnet von Gerhard Hein, einen Vortrag von Dr. h. c. Hans Hege, Hohebuch „Die Hege's als Landwirte“, einen Beitrag von Oberlandwirtschaftsrat a. D. Fritz Hege, Reutlingen, „Die Hege's als Prediger und Älteste“ und ein Schlußwort des von Hohebuch stammenden Prälaten Dr. Albrecht Hege, Heilbronn (er hat mit einer Arbeit über Hans Denk promoviert).

Dem Heft beigegeben sind auf 16 Seiten Familienstammlblätter aus Pfalz, Baden usw. Mit am interessantesten ist ein Familienbild anlässlich des 70. Geburtstages von Philipp Hege, Schafbusch, der mit seinen 16 Kindern und

entsprechenden weiteren Nachkommen die Tradition der Familien auf dem Oberbiegelhof und in Breitenau fortsetzt.

Gegebenenfalls soll das Heft später einmal eine Fortsetzung finden. Konkreter aber sind die Pläne für die Herausgabe eines Stammbuches Hege. Dafür hat Fritz Hege bereits über 340 Blätter des Namens Hege und aller Familien, bei deren Vorfahren ein Hege vorkommt, gesammelt. Man kann nur wünschen, daß auch dieser Druck gelingt; denn der Anteil dieser Familie und ihre Ausstrahlung in die Mennonitengemeinden des süddeutschen Raums und darüber hinaus ist sehr bedeutsam. Paul Schowalter

Hellmut Stauffer, Die Geschichte der Familie Stauffer-Bolanderhof mit ihren Seitenlinien, Kirchheimbolanden 1971, 283 Seiten, DM 28.—.

Wenn es auch nicht allzu viele mennonitische Bauern gibt, die Bücher schreiben, so fehlen sie doch nicht ganz. Man denke nur an Samuel Geiser, Brugg in der Schweiz, der sein umfangreiches Buch über die Taufgesinnten-Gemeinden als Bauer im Ruhestand nun schon in zweiter Auflage veröffentlicht hat.

Auch Hellmut Stauffer ist Bauer im Ruhestand. Bei ihm ging es um die etwas einfachere Aufgabe, eine Familiengeschichte in ihren Zusammenhängen und Ausstrahlungen darzubieten. Dem Verfasser standen gute Quellen zur Verfügung: ein altes Hausbuch, das bis 1727 zurückführt, und Aufzeichnungen seines Vaters Daniel Stauffer (1857—1924), der nicht nur im Vorstand der Heimatgemeinde Weierhof, sondern auch im Komitee der Konferenz der Süddeutschen Mennoniten (heute Mennoniten-Gemeinden) war. Hellmut Stauffer hat sich auch gründlich mit der schweizerischen Herkunft der Familie befaßt und ist dabei bis auf Christian Stauffer, 1579 in Thun geboren, zurückgekommen. Dieser hat sich im Alter von 92 Jahren mit Kindern, Enkeln und Urenkeln im Schicksalsjahr 1671 wie Hunderte anderer Glaubensgenossen noch auf die Flucht begeben müssen. Die verödete und entvölkerte Kurpfalz, die Karl Ludwig durch seine „Menistenkonzession“ schon 1664 auch für Täuferflüchtlinge geöffnet hatte, war das Ziel der unfreiwilligen Reise. In der Nähe des damals nur von Mennoniten bewohnten Ibersheimerhofs (heute Ibersheim, Stadtteil von Worms) fand die große Familie zunächst Zuflucht.

1741 kam Christian Stauffer, geb. ca. 1700, nach dem Bolanderhof. Er übernahm ein Viertel des Gesamthofes als Erbbeständer in unmittelbarer Nach-

barschaft der noch heute dort ansässigen Familie Kaegy. Von diesem Christian Stauffer werden die Nachkommen sehr übersichtlich auf den Seiten 104 und 105 aufgeführt. Durch Fettdruck ist die direkte Linie bis auf Hellmut Stauffer und dessen Sohn Horst Wolfram hervorgehoben. Die Tafel ist nicht überladen mit Namen und Daten, wie das oft sonst der Fall ist. Geschickt ist auf Seitenlinien verwiesen, die an anderer Stelle aufgeführt sind. Es muß in diesem Zusammenhang betont werden, daß der Verfasser nicht nur Stamm- und Nachfahrentafeln mit einigen Anmerkungen darbieten wollte. Nicht Namen und Daten sind ihm das Wichtigste, sondern die Menschen mit ihren Freuden und Leiden, ob es sich nun um nahe oder entferntere Verwandte handelt oder um weibliche und männliche Lehrlinge, die einer genauen Liste entsprechend während nahezu fünf Jahrzehnten in beruflicher und charakterlicher Ausbildung gefördert wurden. Auch die leitenden Mitarbeiter werden gewürdigt und die einfachen Knechte ebenso wenig vergessen wie die Kriegsgefangenen, mit denen die Familie Stauffer zum Teil noch lange nach deren Entlassung in Verbindung blieb.

Ausführlich wird das bäuerliche Leben auf dem Hof geschildert, der schon frühe Saatzuchtbetrieb wurde und mit der technischen Entwicklung der Landmaschinen in beispielgebender Weise Schritt hielt.

Die Familie hat einen bedeutenden Ableger in Guntersblum und in Osthofen. Aus einer Familie Stauffer am letzteren Ort soll nach den Vorstellungen des bald 80jährigen Verfassers einmal der Erbe und Nachfolger kommen; denn der einzige Sohn aus der Ehe mit Charlotte, geb. Bernhard, fiel leider als junger Soldat einer tödlichen Krankheit zum Opfer.

1863 kam ein Zweig der Familie auf den benachbarten Klosterhof bei Bollanden. Der letzte Namensträger dort — Rudolf Stauffer — blieb kinderlos. So kam der Hof 1958 auf dem Weg über die Landessiedlung in die Hände eines jüngeren mennonitischen Bauern aus Westpreußen. Von der Klosterhöfer Linie stammt Prof. Dr. D. Ethelbert Stauffer, Erlangen, ab, der manche weithin anerkannten, in neuerer Zeit aber auch einige stark umstrittene theologische Bücher geschrieben hat.

Ein besonders erfolgreicher Sproß der Familie war Jean Stauffer (1861 bis 1940). Er gründete die Stauffer Chemical Company in San Francisco und Los Angeles. Seine Nachkommen und Verwandten sind heute noch bedeutende Inhaber der Firma. Eine Szene bei der Verleihung der Ehren doktorwürde an John Stauffer (1959) und der Verleihung der Goldenen Industriemedaille an den in Osthofen geborenen Hans Stauffer (1960) sind im Bilde festgehalten. Auch sonst ist das Buch gut illustriert.

Den Buchanhang „Meine soldatischen Erinnerungen“ werden vor allem jüngere mennonitische Leser recht kritisch aufnehmen. Als Dokument einer vergangenen Zeit und Einstellung ist diese Niederschrift, die über 50 Seiten umfaßt, nicht einfach als „uninteressant“ oder gar „unmöglich“ zu bezeichnen. Den ganzen menschlichen Einsatz und die stets noble Haltung, die auch dem Gegner, besonders wenn er gefangen war, entgegengebracht wird, kann und darf man dem Verfasser nicht abstreiten.

Das Buch ist mit einem warmen und bis ins hohe Alter noch begeisterungsfähigen Herzen geschrieben. Es ist nur in kleiner Auflage gedruckt worden. Es verdient Aufmerksamkeit weit über den Kreis der Familie hinaus und kann Anregung zu ähnlichen Versuchen bei den sonstigen Staufferfamilien oder sonst geben.

Paul Schowalter

Donald Durnbaugh (Herausgeber): Die Kirche der Brüder. Vergangenheit und Gegenwart (Die Kirchen in der Welt, Band IX), Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, 1971, 232 S., Ln. DM 30.—.

Die „Kirche der Brüder“ (Church of the Brethren) ist in den letzten Jahrzehnten in Europa vor allem als eine der drei sogenannten „historischen Friedenskirchen“ bekannt geworden und wurde deshalb meist zusammen mit den Mennoniten und Quäkern genannt. Kriegsdienstverweigerung und Hilfswerkstätigkeit sind für den Außenstehenden typische Kennzeichen dieser Gemeinschaft. Da es aber Gemeinden der Brüderkirche nur in den USA und in außereuropäischen Missionsgebieten gibt, ist uns ihr europäischer Ursprung, ihre Herkunft aus dem Pietismus und ihre Verwandtschaft mit den Baptisten meist nicht bewußt. Das Buch von Durnbaugh, das in derselben Reihe erschienen ist wie das Buch von H.-J. Goertz über „Die Mennoniten“, bietet in ausgezeichneten Selbstdarstellungen Aufklärung darüber.

Wie die Mennoniten aus einer Radikalen Strömung der Reformation hervorgegangen sind, so die Kirche der Brüder aus einer radikalen Strömung des Pietismus. Ernst Christoph Hochmann von Hohenau (1670—1721), bekehrt unter A. H. Francke in Halle, bereitete durch seine Erwekungspredigten und die Sammlung der „Brüder in Christo“ in der Pfalz, in Hessen, in Straßburg und Basel den Boden dafür vor. Sein Anhänger Alexander Mack (1679—1735), Führer eines Konventikels in der Grafschaft Wittgenstein zwischen Eder und Lahn, war der erste, der sich 1708 wiedertauften ließ und seinerseits sieben andere wiedertaufte. Damit war die Brüderbewegung ins

Leben gerufen. „Sie betonten die Gläubigenkirche, die Gemeindezucht, die Gewaltlosigkeit sowie eine Theologie des Gehorsams“ und waren für Außenstehende kaum von den Mennoniten des 16. Jahrhunderts zu unterscheiden“ (14). Nach rascher Gründung zahlreicher Gemeinden, u. a. in der Pfalz, in Krefeld und in Friesland zogen diese „Neu-Täufer“ in mehreren Schüben fast ausnahmslos nach Amerika. Sie siedelten wie die Mennoniten zuerst in Germantown. Eine Abzweigung von ihnen unter der Führung von Konrad Beissel (1690—1768) gründete das Kloster Ephrata, das durch seine kulturellen Errungenschaften (Drucke des Märtyrerspiegels) berühmt wurde. Während die Mennoniten sich in Amerika fast nur durch Zuzug aus Europa und durch die zahlreiche Nachkommenschaft vermehrten, gelang der jüngeren Brüder-Bewegung (drüben auch „German Baptists“ oder „Dunkers“ genannt) die Ausbreitung durch Mission. Heute zählen sie etwa 270 000 erwachsene Glieder, weniger also als die Mennoniten (400 000); doch gibt ihnen die größere Einheitlichkeit sowohl der Tradition wie auch der Organisation in praktischen Fragen ein mit den Mennoniten vergleichbares Gewicht.

Auffallend ist bei der „Kirche der Brüder“ eine Entwicklung, die sie aus sehr engen, konventikelhaften Anfängen zu einer Offenheit geführt hat, die zugleich doch der eigenen Tradition treu geblieben zu sein scheint. „Die ‚Kirche der Brüder‘ von heute“, heißt es in dem Beitrag von E. K. Ziegler über „Ökumenische Beziehungen“, „glaubt an die uneingeschränkte Zusammenarbeit mit andern Kirchen und beteiligt sich herzlich und verantwortlich an vielen gemeinschaftlichen christlichen Bewegungen. Doch der gegenwärtige Standpunkt der ‚Kirche der Brüder‘ gegenüber andern Kirchen stellt eine fast völlige Umkehr ihrer früheren Haltung dar“ (168). Bezeichnenderweise ist diese Umkehr vor allem durch die Missionsarbeit, also durch das Zusammentreffen mit andern Kirchen auf dem Missionsfeld verursacht worden. Die Brüderkirche hat damit eine Konsequenz gezogen, die zu ziehen den meisten Mennoniten noch bevorsteht. Arbeiten doch auch unsere überregionalen Zusammenschlüsse (z. B. das MCC) bereits vielfältig mit andern Kirchen und ihren Werken zusammen. Die Brüderkirche hat deshalb ihr europäisches Hauptquartier im Verwaltungsgebäude des Ökumenischen Rates der Kirchen aufgeschlagen. Daß sie damit ihr besonderes Bekenntnis nicht aufgegeben hat, bezeugt die im Anhang abgedruckte „Erklärung der Kirchen der Brüder zur Kriegsfrage (1970)“. 1775 schrieben die „Brüder“ und die Mennoniten gemeinsam in dieser Sache an die Regierung (195—197). Jetzt wäre eine Mennonitische Weltkonferenz wohl kaum noch zu einer solchen gemeinsamen Erklärung mit der Brethren Church zu bewegen. Die Zusam-

menarbeit im Rahmen des Internationalen Versöhnungsbundes erfolgt über einzelne „Friedensgruppen“, die nicht mehr die ganze Mennonitenschaft repräsentieren.

Übrigens hat Durnbaugh an anderer Stelle den früheren Beziehungen zwischen der „Kirche der Brüder“ und uns Mennoniten einen eigenen Aufsatz gewidmet: „The Relationships of the Brethren with the Mennonites and Quakers, 1708—1865“ (Church History 35, 1966, 35—59). Doch findet der suchende Leser über das Register auch im vorliegenden Band reiches Material dazu.

Heinold Fast

Zwei neue Bücher aus Paraguay

Vor 25 Jahren — 1947 — kamen rußlanddeutsche Mennoniten nach Paraguay und siedelten sich in der Nähe schon bestehender Mennonitendörfer an. So wurde in der Nähe von Fernheim die Kolonie Neuland gegründet. Das soeben erschienene Buch gibt darüber Auskunft:

25 Jahre Kolonie Neuland Chaco Paraguay
1947—1972

152 Seiten Text und 20 Bildseiten, herausgegeben von Lehrer Walter Regehr im Auftrag der Kolonie Neuland, Preis DM 10,50, erhältlich bei der Buchdruckerei Heinrich Schneider, 75 Karlsruhe 1, Karlstraße 90. Versand: DM 1,40.

Neben der Geschichte der Einwanderung gibt das Buch Auskunft über den besonders schwierigen Aufbau der Kolonie und ihrer Gemeinschaftseinrichtungen: Kirchen, Schulen, Cooperative, Krankenhaus. Der Anfang war besonders schwierig dadurch, daß die meisten Familien ohne Väter beginnen mußten (die in Rußland verschleppt waren). Verständlich ist daher auch das Kapitel über die Abwanderung: Bei einem Anfangsbestand von 2300 werden jetzt nur noch 1200 Personen gezählt. Aber die wirtschaftliche Entwicklung ist in den letzten Jahren erfolgversprechend. Neben diesen geschichtlichen Rückblicken ist das Buch besonders interessant durch grundsätzliche Beiträge über das Verhältnis zu den Indianern und durch eine Reihe von Interviews

und treffenden Anekdoten. Es wird daher einen großen Kreis von Interessenten ansprechen.

Das zweite Buch behandelt die Kolonie Volendam:

25 Jahre Volendam
1947—1972

herausgegeben von Abraham Funck, im Auftrag des Komitees für kirchliche Angelegenheiten. 125 Seiten, davon 25 Seiten bebildert, Preis ca. DM 8,—, erhältlich beim Mennonitischen Geschichtsverein, Weierhof/Pfalz.

Die Feier zum 25jährigen Jubiläum erlebten viele Konferenzbesucher von Curitiba, Brasilien, am Sonntag, 30. Juli 1972, mit. Die bewegende Flucht aus Rußland, die spannungsgeladenen Monate in Berlin, das Wunder der Fahrt durch die russisch besetzte Zone zum Dampfer Volendam (der den Namen für die neue Kolonie abgab) bilden den Einstieg für dieses interessante Buch, das in den folgenden Kapiteln, ähnlich wie das obengenannte, den Aufbau der Kolonie schildert:

Brüder in Not / Aufbau des Sozialwesens: Gemeinden, Schulen, Krankenhaus, Altenheim, Jugendarbeit / Äußere Hilfe: MCC Volendam, Ev. Zentralstelle für Entwicklungshilfe / 25 Jahre Volendam.

Auch dieses Buch verdient weiteste Beachtung über unseren Kreis hinaus. An einem Modell wird deutlich, was der Zusammenhalt von Gleichgesinnten im fremden Land zuwege bringt. Heute ist diese Kolonie zusammen mit der benachbarten Kolonie Friesland (die 1937 von Fernheim aus gegründet wurde) beispielhaft für das sogenannte Weizenprojekt in Ostparaguay.

Horst Quiring

Soeben erschien in 3. Auflage:

Weltweite Bruderschaft

Ein mennonitisches Geschichtsbuch

Von Dr. Horst Penner

224 Seiten, mit vielen Bildern und Skizzen.

Leinen DM 12,—, für Mitglieder DM 10,—.

Protokoll der Mitgliederversammlung

des Mennonitischen Geschichtsvereins e. V.

am 28. Mai 1972 im Gemeindehaus der Mennonitengemeinde Neuwied

Tagesordnung

1. Eröffnung
2. Vortrag von Dr. Rolf Fieguth: „Mennonitische Geschichte — Chancen und Gefahren — aus der Sicht eines Außenseiters“
3. Diskussion
4. Bericht des Vorsitzenden und Kassenführers
5. Entlastung des Vorstandes
6. Satzungsänderung
7. Verschiedenes

Zu 1:

Der Vorsitzende Gerhard Hein aus Monsheim eröffnet um 10.30 Uhr die Versammlung und begrüßt die Teilnehmer, die von der vorangegangenen Mitgliederversammlung der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden zurückgeblieben waren bzw. sich neu eingefunden hatten. Mancherlei Umstände wegen konnte der dreijährige Turnus nicht eingehalten werden. Nach vier Jahren bot sich jetzt die Möglichkeit zu der Versammlung, zu der mittels gedruckter Postkarten ordnungsgemäß eingeladen worden war. Laut Anwesenheitsliste nahmen 44 Personen daran teil, darunter 21 Mitglieder und 23 Familienangehörige oder Gäste.

Zu 2:

Im Mittelpunkt der Tagung stand der Vortrag des Slavisten an der Universität Konstanz Dr. Rolf Fieguth mit dem Thema: „Mennonitische Geschichte — Chancen und Gefahren — aus der Sicht eines Außenseiters“. Er nahm dabei die herkömmliche Darstellung mennonitischer Geschichtsschreibung, vor allem über das westpreußische Mennonitentum, dem er selbst entstammt, kritisch unter die Lupe. Die Chance mennonitischer Geschichtsforschung für Gegenwart und Zukunft sah er vor allem in dem neuen Interesse am täuferischen Gedankengut und seiner Verwirklichung heute.

Zu 3:

An den Vortrag schloß sich eine lebhafte Aussprache an, in der das Für und Wider der vorgebrachten Thesen gründlich erörtert wurde. Dr. Horst Quiring leitete die Diskussion.

Zu 4:

Der Vorsitzende Gerhard Hein gibt einen kurzen Überblick über die Arbeit in den letzten vier Jahren. Er weist darauf hin, daß seit 1970 für die Mennonitischen Geschichtsblätter ein Schriftleiterteam verantwortlich ist. Zu ihm gehören: Dr. Heinold Fast, Emden; Dr. Hans-Jürgen Goertz, Heidelberg; Dr. Horst Quiring, Korntal. Sie wechseln sich in der Redaktion von Jahr zu Jahr ab. Die technische Bearbeitung hat Paul Schwan, Stuttgart, übernommen.

Mehrfach fanden Vorstandssitzungen statt. 1970 ging es vor allem um Fragen der Jubiläumsfeier des Frankenthaler Religionsgesprächs 1572—1972, im folgenden Jahr um diese selbst, wobei eine Reihe von Vereinsmitgliedern aktiv mitwirkte. 1971 besprach man sich auf dem Thomashof vor allem über den weiteren Vertrieb des Mennonitischen Lexikons und über die Menno-Kate. Zur Mitgliederbewegung legt der Schriftführer einige Zahlen vor: Es werden z. Z. 681 Mitglieder registriert, davon 573 im Inland und 108 im Ausland. Dazu kommen noch 33 zahlende Bezieher der Geschichtsblätter ohne Mitgliedschaft und 31 Frei- bzw. Austauschexemplare. Seit der letzten Mitgliederversammlung sind 68 Mitglieder neu beigetreten, darunter 18 Nichtmennoniten. Dies ist zum Teil auf das wachsende wissenschaftliche Interesse an der Täufer- und Mennonitenforschung zurückzuführen. In einigen Fällen gab auch die Familienforschung Anlaß zum Beitritt. Durch Tod und Austritt, in einigen Fällen auch durch Streichung wegen Desinteresses, sind 88 Personen ausgeschieden.

In Verhinderung des Kassensführers war der Rechnungsbericht für das Jahr 1971 nach dessen Unterlagen vom Schriftführer in vervielfältigter Form vorgelegt worden. Er weist, wie schon zuvor, einen guten Stand auf, so daß sich darüber keine besondere Diskussion entzündet.

Zu 5:

Der Antrag auf Entlastung des Vorstandes, aus dem Kreis der Mitglieder gestellt, findet allgemeine Zustimmung.

Zu 6:

Der erste Vorsitzende und der Schriftführer haben zusammen einen Entwurf einer Neufassung der Satzungen ausgearbeitet, der den Versammelten in vervielfältigter Form ausgehändigt wird. Die Zeit erlaubt es nicht, diesen im einzelnen durchzugehen und abzuklären. Es wird daher entschieden, daß der Entwurf sämtlichen Mitgliedern zugänglich gemacht und im nächsten Jahr bei einer außerordentlichen Mitgliederversammlung zum Beschluß vorgelegt werden soll.

Zu 7:

Mit Dank wird festgestellt, daß das Genossenschaftliche Flüchtlingswerk in Weierhof wieder einen Beitrag von DM 250.— für Illustrationen der Mennonitischen Geschichtsblätter 1971 zur Verfügung gestellt hat.

Das Mennonitische Geschichtsbuch „Weltweite Bruderschaft“ von Dr. Horst Penner, nach dem noch eine ziemlich lebhafte Nachfrage besteht, soll noch einmal in 1000 Exemplaren unverändert nachgedruckt werden, wobei lediglich im Vorwort Hinweise gegeben werden, wie man sich über die neuere Entwicklung des Mennonitentums informieren kann.

Gegen 12.30 Uhr wird die Versammlung geschlossen.

Genehmigt: Gerhard Hein, Vorsitzender

Protokolliert: Paul Schowalter, Schriftführer.

Satzungen des Mennonitischen Geschichtsvereins e.V.

Entwurf einer Neufassung

- § 1 Der Verein führt den Namen *Mennonitischer Geschichtsverein*. Er hat seinen Sitz auf dem Weierhof, Post Marnheim, Pfalz, und ist in das Vereinsregister des Amtsgerichts Kirchheimbolanden eingetragen.
- § 2 Der Zweck des Vereins ist die Förderung der mennonitischen Geschichtsforschung und die Neubelebung des täuferischen Erbes im Mennonitentum der Gegenwart. — Er setzt sich daher zur Aufgabe:
- a) Die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der vereinseigenen *Mennonitischen Forschungsstelle*.
 - b) Die Herausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* sowie die Veröffentlichung bzw. Förderung von Schriften zur Geschichte und Lehre des Täufermennonitentums.
 - c) Die Pflege der *Mennonitischen Familienforschung*.
 - d) Erhaltung der *Menno-Kate*.
- § 3 Mitglieder können sowohl Personen wie Körperschaften werden. Zum Eintritt genügt mündliche oder schriftliche Anmeldung beim Vorstand. Jedes Vereinsmitglied hat einen Jahresbeitrag zu zahlen, dessen Höhe durch die Mitgliederversammlung festgelegt wird.
- § 4 Jedes Mitglied erhält die *Mennonitischen Geschichtsblätter* unentgeltlich, weitere Veröffentlichungen des Vereins zu ermäßigten Preisen.
- § 5 Etwaigen Gläubigern gegenüber haftet nur das Vereinsvermögen. Es darf nur zu Zwecken des Vereins verwendet werden.
- § 6 Der Austritt aus dem Verein muß dem Vorstand schriftlich angezeigt werden. Wer aus dem Verein austritt, verliert damit jeden Anspruch auf Vermögen und Leistungen des Vereins.
- § 7 Den Verein leitet der Vorstand, der sich aus dem ersten und zweiten Vorsitzenden, dem Schriftführer, dem Rechnungsführer und den Mitgliedern des Redaktionsteams der *Mennonitischen Geschichtsblätter* zusammensetzt. — Dem Vorstand steht ein Beirat von höchstens neun Mitgliedern zur Zusammenarbeit in Fragen der Forschung, der Publikation und der Organisation zur Seite. Zwei Drittel des Beirates sollen Mennoniten sein. Vorstand und Beirat werden von der Mit-

gliederversammlung auf sechs Jahre gewählt. Ergänzungswahlen zum Beirat sind nur dann erforderlich, wenn die Zahl der Mitglieder unter sechs sinkt. Zuwahlen in der Zwischenzeit müssen von der nächsten Mitgliederversammlung bestätigt werden.

- § 8 Der erste Vorsitzende oder in dessen Vertretung der zweite Vorsitzende vertreten den Verein nach außen. In einzelnen Fällen kann der Vorstand auch ein anderes Mitglied des Vorstandes mit der Vertretung des Vereins nach außen beauftragen. Bei vermögensrechtlichen Verfügungen ist ein zweites Mitglied des Vorstandes heranzuziehen.
- § 9 Die Mitgliederversammlung findet jedes dritte Jahr statt, und zwar möglichst abwechselnd in Nord- und Süddeutschland. Stimmberechtigt sind nur die anwesenden Mitglieder mit je einer Stimme oder ihre bevollmächtigten Vertreter. Die Einberufung der Mitgliederversammlung erfolgt durch Bekanntgabe in „der mennonit“ oder im entsprechenden Nachfolgeblatt.
- § 10 Eine Mitgliederversammlung muß vom Vorstand außerdem einberufen werden, wenn es das Interesse des Vereins verlangt oder wenn die Einberufung von einem Zehntel der Mitglieder des Vereins unter Angabe des Zweckes und der Gründe vom Vorstand schriftlich gefordert wird.
- § 11 Die gefaßten Beschlüsse der Mitgliederversammlung und des Vorstandes werden schriftlich niedergelegt und vom ersten oder zweiten Vorsitzenden und dem Schriftführer unterzeichnet.
- § 12 Bei Auflösung des Vereins, die nur mit Dreiviertelmehrheit aller anwesenden Vereinsmitglieder in einer Mitgliederversammlung beschlossen werden kann, oder bei Wegfall des Satzungszweckes fällt das vorhandene Vermögen an die *Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden*, Körperschaft des öffentlichen Rechts, zur ausschließlichen Verwendung im Sinne von § 2.

*

Dieser Satzungsentwurf wurde zur Begutachtung der Mitgliederversammlung des *Mennonitischen Geschichtsvereins* am 28. Mai 1972 in Niederbieber-Torney bei Neuwied vorgelegt. Die bisherige Satzung wurde in den Menn. Geschichtsblättern 1953 veröffentlicht.

Weierhof/Monsheim, den 24. Mai 1972

gez. Paul Schowalter und Gerhard Hein