

Mennonitische Geschichtsblätter

**Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein**

30. Jahrgang

Neue Folge Nr. 25

1973

Z A

2506

gelöscht

~~N 111 39175514 021~~

UB Tübingen

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:

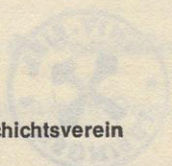
Paul Schwan, 7 Stuttgart 50, Darmstädter Straße 28

Herstellung:

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

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein



30. Jahrgang

Neue Folge Nr. 25

1973



Anschriften der Mitarbeiter

Dr. W. Balke, Stationsweg 1, Bodegraven, Niederlande
Dr. Klaus Deppermann, 78 Freiburg, Zwiegerackerweg 8, BRD
Dr. Rolf Fieguth, 775 Konstanz, Rosgartenstraße 4, BRD
Pastor John Friesen, 1 Berlin-West 45, Promenadenstraße 15b
Dr. Horst Gerlach, 6719 Weierhof, Post Marnheim, BRD
Adalbert Goertz, 22 Strickler Avenue, Maynesboro, Pa. 17268, USA
Dr. Ada Kadelbach, 228 Westerlandt/Sylt, Am Friedrichshain 19a, BRD
Dr. Walter Klaassen, Conrad Grebel College, Waterloo, Ontario, Canada
Pfarrer Alfred H. Kuby, 6753 Enkenbach, Am Mühlenberg 15a, BRD
Dr. Horst Penner, 6719 Kirchheimbolanden, Ernst-Kiefer-Straße 19, BRD
Pfarrer i. R. Paul Schowalter, 6719 Weierhof, Post Marnheim, BRD
Dr. habil. Gottfried Seebach, 852 Erlangen, Jean-Paul-Straße 7, BRD
Dr. James M. Stayer, 132 Welborne Avenue, Kingston, Ontario, Canada
Dr. Friedwart Uhland, 7 Stuttgart 80, Hofmeisterstraße 14, BRD
Dr. John H. Yoder, 3003 Benham Avenue, Elkhart, Indiana 46514, USA

ZA 2506

Inhalt

	Seite
Anschriften der Mitarbeiter	2
Zu dieser Nummer	5
I. Täufer	
1. Die Täuferbewegung im Lichte des Frankenthaler Gespräches, 1571 (H. Fast)	7
2. Die Straßburger Reformatoren und die Krise des oberdeutschen Täufertums im Jahr 1527 (K. Deppermann)	24
3. Ein Briefwechsel über die Bedeutung des Schleithheimer Bekenntnisses (J. H. Yoder und K. Deppermann)	42
II. Mennoniten in Westpreußen und Polen	
4. Das Verhältnis der westpreußischen Mennoniten zum Staat (H. Penner)	53
5. Für eine neue Geschichte des westpreußischen Mennonitentums (R. Fieguth)	60
6. Zur Herkunft der Mennoniten in Deutsch-Wymyschle, Polen (A. Goertz)	65
III. Mennoniten in der Pfalz	
7. Pfälzer Mennoniten in reformierten und lutherischen Kirchenbüchern (A. H. Kuby und P. Schowalter)	68
8. Erläuterungen zu dem Brief des Ältesten Hans Nafziger von 1781 (P. Schowalter)	76
IV. Rückblicke	
9. 25 Jahre Mennonitische Forschungsstelle (P. Schowalter)	80
10. Samuel Geiser † (P. Schowalter)	91
11. Ernst Troeltsch, 1865—1923: Unterschied der Täufer und Spiritualisten	93
V. Von neuen Büchern	
a) Besprechungen	
1. Gerhard Wehr: Thomas Müntzer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (H.-J. Goertz)	95
2. Claus-Peter Clasen: Anabaptism. A Social History, 1525—1618 (J. M. Stayer)	98
3. James M. Stayer: Anabaptists and the Sword (J. Friesen)	107

4. Hans-Dieter Schmid: Täufertum und Obrigkeit in Nürnberg (F. Uhland)	110
5. Grete Mecenseffy (Hrsg.): Quellen zur Geschichte der Täufer, XIII. Bd.: Österreich, II. Teil (W. Klaassen)	113
6. Irvin B. Horst: The Radical Brethren. Anabaptism and the English Reformation to 1558 (H. Gerlach)	114
7. Ernst Wermke: Bibliographie der Geschichte von Ost- und Westpreußen 1967—1970 und Nachträge (H. Penner)	117
b) Selbstanzeigen	
1. Gottfried Seebaß: Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut	118
2. Friedwart Uhland: Täufertum und Obrigkeit in Augsburg im 16. Jahrhundert	123
3. Willem Balke: Calvijn en de Doperse Radikalen	123
4. Ada Kadelbach: Die Hymnodie der Mennoniten in Nordamerika (1742—1860)	131
VI. Mennonitischer Geschichtsverein	
1. Protokoll der Mitgliederversammlung in Krefeld am 17. Juni 1973	135
2. Die Neue Satzung	137
3. Kassenbericht per 31. Dezember 1972	140

Zu dieser Nummer

Das Gespräch ist in der Geschichte der Täuferbewegung eine entscheidende Form der Auseinandersetzung und Selbstfindung gewesen. Vor 450 Jahren wurden auf der zweiten Zürcher Disputation im Oktober 1523 die Spannungen zwischen Zwingli und seinen vortreschenden Schülern zum ersten Mal für die Öffentlichkeit sichtbar. In vielen weiteren Gesprächen hat man sich dann voneinander abgesetzt, ist sich seiner eigenen Position bewußt geworden und hat sich unter Gleichgesinnten zusammengeschlossen. Sogar unter diesen ist wieder das Gespräch die Form gewesen, in der sie ihre Bruderschaft dem Wort unterstellten. Die Arbeiten von John H. Yoder haben das besonders herausgestrichen.

Ebenfalls für die Erforschung der Täufergeschichte ist das Gespräch wichtig. Ich sehe zwei Gründe dafür. Zum einen braucht jede Geschichtsforschung den ständigen Austausch von Meinungen, Entdeckungen und Quellenmaterial zwecks Ergänzung und Korrektur bisheriger Geschichtsbilder. Es gibt keine abschließende Behandlung eines historischen Themas. Jeder Aufsatz und jedes Buch ist nur ein Gesprächsbeitrag. Wer Endgültiges schreiben will, wird entweder anmaßend werden oder nie zum Druck kommen. Zum andern läßt sich Geschichte nicht ohne eine geistige Perspektive schreiben. Ob diese nun der Philosophie oder der Theologie entnommen ist oder auch unbewußt wirksam wird — sie wechselt mit Zeit, Ort und Person, so daß in der Erörterung historischer Probleme immer auch eine Auseinandersetzung geistiger Perspektiven stattfindet. Bei der Behandlung kirchengeschichtlicher Ereignisse steht das besonders vor Augen. So unvermeidlich es ist, wenn konfessionelle Gesichtspunkte sich in die Interpretation einmischen, so gefährlich ist es, daß unter diesen Gesichtspunkten die Geschichte entstellt wird. Wenn man in den letzten Jahren immer häufiger „die mennonitische Täuferforschung“ zitiert hat, war das weniger eine Anerkennung ihrer Leistungen als eine Kritik an ihren Vorurteilen. Aus solcher Gefahr führt das Gespräch mit andern Positionen heraus. Es macht bewußt, wo die Geschichtsschreibung den Boden interpretierenden Verstehens verläßt und ihren Gegenstand dogmatisch vereinnahmt. Es zeigt aber vielleicht auch, daß die angesprochene Einheit einer gruppenspezifischen (sprich: mennonitischen) Perspektive gar nicht so geschlossen ist.

Mehrere Beiträge dieser Nummer sind in diesem Sinne Gesprächsbeiträge. Mein Aufsatz über „die Täuferbewegung im Lichte des Frankenthaler Gespräches“ hat die Aufgabe, die Situation des Gespräches als den ge-

meinsamen Nenner von damals und heute zu bestimmen. Er wurde vorge-
tragen auf der Festveranstaltung, zu der im Mai 1971 u. a. die Pfälzische
Landeskirche und die Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden
anlässlich des vierhundertsten Jahrestages des Frankenthaler Gespräches ein-
geladen hatten. — Eine zentrale Frage aus der frühen Täufergeschichte wird
in den beiden folgenden Beiträgen diskutiert. Ich bin Klaus Deppermann
dankbar für sein Eingehen auf den Versuch Yoders in der letzten Nummer,
den „Kristallisationspunkt des Täuferturns“ zu entdecken. Der anschließende
Briefwechsel bringt keine Lösung der Streitfrage, sondern überläßt das
Urteil dem Leser. — Die Gedanken des Slavisten Rolf Fieguth, die auf der
Mitgliederversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins 1972 in Kre-
feld vorgetragen wurden, sind in einem doppelten Sinne als Gesprächsbei-
trag zu werten. An dem Beispiel der westpreußischen Mennonitengeschichte
reflektiert Fieguth über die Unmöglichkeit einer voraussetzungslosen Ge-
schichtsschreibung, leitet aber gerade daraus keine historische Resignation,
sondern eine Aufgabenstellung ab. — Natürlich sind ebenso die Buchbe-
sprechungen Teile eines Gespräches. Wer etwa die ausführliche Würdigung
des Buches von Claus-Peter Clasen durch James M. Stayer liest, wird mer-
ken: gerade durch die Kritik wird das Buch so ernst genommen, wie es das
verdient. Wir haben es in der Tat mit einem Standardwerk zur Geschichte
der Täufer zu tun, mit einem außerordentlichen Gesprächsbeitrag.

Die andern Aufsätze sollen jedoch nicht in den Hintergrund treten. Unter
ihnen nehmen die Selbstanzeigen eine eigene Stellung ein. Es sind Zusammen-
fassungen von Promotions- oder Habilitationsarbeiten. Teils habe ich
sie den Dissertationsdrucken selber entnommen (Balke und Kadelbach),
teils sind sie zwecks Information über das Buch extra angefertigt (Seebaß
und Uhland). Es fehlt ihnen natürlich die kritische Note einer Besprechung.
Doch sind es durchweg Arbeiten, die auf ihren Gebieten neue Gesichtspunkte
aufstecken und ihrerseits Kritik an der jeweiligen Forschungstradition üben,
am stärksten sicher das überaus gründliche und umsichtige Werk von Gott-
fried Seebaß über Hans Hut.

Zum Schluß möchte ich den Leser auf eine Neuerscheinung hinweisen, die
erst im nächsten Jahrgang besprochen werden kann. Das bereits seit einiger
Zeit angekündigte und durch Vorabdrucke vorgestellte Buch von Christoph
Bornhäuser über Menno Simons ist im Neukirchener Verlag erschienen und
kann, wie die Anzeige auf der letzten Seite dieses Heftes meldet, von Mit-
gliedern unseres Vereins zu einem Sonderpreis bezogen werden.

Heinold Fast

Die Täuferbewegung im Lichte des Frankenthaler Gespräches, 1571

Als vom 28. Mai bis zum 19. Juni 1571 in dem kurpfälzischen Städtchen Frankenthal fünfzehn Täufer den reformierten Theologen des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz Rede und Antwort standen, hatte die Täuferbewegung eine schon beinahe fünfzigjährige Geschichte hinter sich. Sie war 1523 und 1524 als eine radikale Richtung innerhalb der zwinglischen Reformation in Zürich entstanden und hatte sich 1525 im Protest gegen die obrigkeitliche Unterdrückung verselbständigt. Bis Ende 1527 hatte sie sich über den ganzen oberdeutschen Raum verbreitet und 1530 auch in Niederdeutschland Fuß gefaßt. Den meist scharfen Verfolgungen von Seiten der altgläubigen und der evangelischen Obrigkeiten waren zwar zahlreiche Täufer zum Opfer gefallen — unter ihnen fast alle Täuferführer der ersten Jahre —, doch hatte man sich an vielen Orten entweder heimlich oder auf Grund stillschweigender Duldung durch die weltlichen Behörden halten können. Auch die verschiedenartigen innertäuferischen Entwicklungen, die wie das Täuferreich in Münster 1534/35 von großer Gefahr für die Täuferbewegung werden konnten, waren entweder überwunden worden oder hatten sich zu unterschiedlichen Gemeindegruppen innerhalb der Täuferbewegung konsolidiert: die Mennoniten im Norden, die Hutterischen Brüder in Mähren und die Schweizer Brüder im Süden bis nach Hessen hinunter.

Das Überleben der Täufergemeinden in dieser oder jener Form war nach einem halben Jahrhundert unter den gegebenen Umständen jedenfalls ein Phänomen, das einige grundsätzliche Fragen aufwirft. Wie war es möglich gewesen, daß eine so umstürzlerische Bewegung, die ihrer Zeit um Jahrhunderte voraus gewesen zu sein scheint, sich bis in die zweite und dritte Generation hatte halten können? War sie den wesentlichen Impulsen ihrer Anfänge treu geblieben oder hatte sie das Überleben mit der Preisgabe der von ihr entdeckten Wahrheit erkaufen müssen? Wie verstand sie nach fünfzig Jahren der Trennung von den anerkannten Kirchen ihre Sonderexistenz und auf welche Weise kam sie dem darin möglicherweise beschlossenen Auftrag nach? Wenn schon allein die Tatsache des Frankenthaler Gespräches uns auf diese Fragen stößt, so kann eine Untersuchung der Umstände und

einiger Inhalte des Gespräches uns vielleicht zu einer Antwort verhelfen. Die Antwort aber wäre nicht nur von historischem Interesse, sondern könnte von Belang sein auch für diejenigen, die sich fünfzehn Generationen nach der Trennung, in Frankenthal oder anderswo, gegenüberstehen bzw. zusammenfinden.

1. Der täuferische Teilnehmerkreis

Das Ausschreiben des Kurfürsten zum Frankenthaler Gespräch richtete sich an diejenigen Täufer, die sich im Kurfürstentum, in den benachbarten Fürstentümern oder auch sonstwo aufhielten, sowie an alle, die schon einmal in kurpfälzischer Haft gewesen und daraus ausgebrochen oder ausgewiesen worden waren ¹. Die Einladung bezog also die ganze täuferische Bruderschaft mit ein, und das unter ausdrücklicher Betonung, es sei „gleich, welcher Opinion, Meinung und Namens“ man sei. Gemessen an der darin zum Ausdruck kommenden Offenheit für jedwede täuferische Richtung, war der tatsächliche Teilnehmerkreis der Täufer weitgehend homogen und stammte fast ausnahmslos aus der näheren oder weiteren Umgebung. Diese Feststellung muß begründet werden; denn sie widerspricht der bisherigen Darstellung ².

Sieben der fünfzehn Täufer sind durch ihren Herkunftsort als kurpfälzische Untertanen bzw. Untertanen der Grafschaft Leiningen oder des Herzogtums Pfalz-Zweibrücken ausgewiesen. Ich nenne die Ortschaften: Freinsheim, Heppenheim auf der Wiese, Hofheim, Dossenheim, Odernheim bei Alzey, Kleinbockenheim und Siebeldingen ³. Zwei weitere Täufer aus dem Elsaß, nämlich Diebold Winter und Peter Walther, waren offensichtlich ebenfalls im kurpfälzischen Gebiet ansässig oder doch für die Täufer hier tätig ⁴. Selbst Peter Scherer, der fälschlicherweise mit dem berühmten Führer der Hutterischen Brüder in Mähren Peter Walpot identifiziert worden ist, stammte nicht wie dieser aus Tirol, sondern aus Lauingen an der Donau, also aus der sog. jungen Pfalz oder Pfalz-Neuburg und war damit Untertan des Herzogs von Pfalz-Zweibrücken ⁵. Von den fünf auswärtigen Täuferten gehörten die drei Württemberger Philipp Jößlin aus Großgartach bei Heilbronn, Hans Büchel aus Murr an der Murr zwischen Stuttgart und Heilbronn und Leonhard Sommer aus Necklinsdorf bei Schorndorf offenbar eng zusammen und kamen nicht von weit her ⁶. So blieben zwei Täufer, einer aus Andernach und einer aus Ravensburg. Beide ergriffen in Franken-

thal nicht ein einziges Mal das Wort und sind auch sonst außer dem Namen nach unbekannt.

Wir sehen also im Frankenthaler Gespräch eine geographisch nicht weit auseinandergezogene Gruppe von Täufern vor uns. Und was noch wichtiger ist: Auch der geistlichen Einstellung nach war die Gruppe relativ einheitlich. Es waren keine Hutterer unter ihnen, auch keine Mennoniten aus dem Norden. Nicht einmal eine Unterscheidung zwischen den sog. Schweizer Brüdern und einer separaten Gruppe süddeutscher Täufer ist möglich. Vielmehr gehörte ein Mann wie Hans Büchel eindeutig sowohl zu den Täufern um den bis 1556 in Augsburg wirkenden Marpeckh wie auch zu den sog. Schweizer Brüdern und ist ein Beispiel für die geistige Nähe der Gemeinden zueinander⁷.

Als einheitliche Gruppe werden die Täufer deshalb auch von ihren reformierten Gesprächspartnern angesprochen, obwohl für diese die Zerrissenheit der Täuferbewegung als ganzer ein willkommenes Argument gegen die Rechtmäßigkeit der täuferischen Kirche ist. Im Vorwort zum gedruckten Protokoll des Gespräches schreiben sie: „Wenn man euch gleich den Titel und Namen der Kirche geben wollte und ihr aber in so viele Sekten zerteilt und zerspalten seid, wer sollte doch unter euch die Kirche sein?“ In diesem Satz sind die Täufer als Gesamtbewegung einschließlich der Mennoniten und Hutterer angesprochen. Der nächste Satz engt die Anrede jedoch auf eine bestimmte Gruppe ein: „Denn daß *ihr* die Kirche sein solltet, werden die Hutterischen, die euch als Unchristen verbannen, nicht zugestehen. Die Mennoniten viel weniger, deren etliche (denn auch sie unter sich vielfältig zerteilt sind) auch die wiedertaufen, so von euch getauft worden sind. So man den Titel der Kirche den Hutterischen geben wollte, das werdet ihr und die Mennoniten nicht leiden. Gleicher Gestalt werdet ihr und die Hutterischen nicht zugeben, daß die Mennoniten die Kirche Christi seien. Ich geschweige jetzt aller andern Sekten, die alle wiedertaufen, deren eine jede die Kirche Christi sein will“⁸.

Wir finden in diesem Zitat zugleich ein klares Wissen um die Hauptgruppierungen unter den Täufern wie auch den Beweis dafür, daß in Frankenthal nur die eine Gruppe zugegen war, diejenige nämlich, die weder mit den Hutterischen Brüdern in Mähren noch mit den Mennoniten im Norden noch mit kleineren Varianten der Täuferbewegung verwechselt werden darf. Es ist die Gruppe, die man damals im ganzen oberdeutschen Raum die Schweizer Brüder nannte.

Ich halte es deshalb für unzutreffend, wenn ein Historiker des Ereignisses gemeint hat, wahrscheinlich hätten sich die meisten Täufer, die am Gespräch

teilnahmen, nie vorher getroffen⁹. Es wird gerade umgekehrt gewesen sein. Gezwungen, überall in der Diaspora zu leben, waren die Täufer sehr beweglich. Es gab keine Ortsgemeinden im landeskirchlichen Sinne. Auf ihren nächtlichen Versammlungen in Wäldern oder an andern heimlichen Orten traf man sich aus mehreren Ortschaften, und es waren meistens auch Täufer von weither zu Gast. Auch wenn diese Versammlungen mehrere hundert Personen vereinigten, herrschte ein persönlicher, gemeinschaftbildender Ton. Die leitenden Täufer, die häufig auf verschiedenen Versammlungen auftauchten und dabei sicher auch andere Täufer mitherumführten, waren jedenfalls weit bekannt. Es ist deshalb anzunehmen, daß die meisten der Täufer, die offiziell das Frankenthaler Gespräch besuchten, sich kannten und von gemeinsamen Überzeugungen aus in Abstimmung miteinander an dem Gespräch teilnahmen¹⁰.

Die relative Geschlossenheit der in Frankenthal auftretenden Täufergruppe ist bereits ein wesentliches Element bei ihrer Selbstbehauptung. Man brauchte nicht allein Rede und Antwort zu stehen. Man war auch nicht nur als Einzelner zu dem Entschluß gekommen, sich an dem Gespräch zu beteiligen. Es gab eine Bruderschaft, die man vertrat und die sicher auch durch stumme Zuhörer im Publikum zugegen war. Die Unterschiede zwischen einzelnen Täufern auf Grund persönlicher Eigenart, Begabung und Vorbildung konnten sich ergänzen, wenn man sich als Glied derselben Gemeinschaft fühlte. Diese Gemeinschaft aber war keine platonische Größe, sondern trotz ihrer Zerstreuung der Ort, an dem man die Konkretion des Evangeliums erfahren hatte, um dessen Gültigkeit es ja auch auf dem Frankenthaler Gespräch ging.

II. Laien gegen Theologen

Man hat die täuferischen Teilnehmer des Gespräches auf Grund der vorliegenden Quellen als „durchweg einfache Leute, „ungebildete Handwerker und Bauern“, „Handwerksmänner und Tagelöhner“ charakterisiert und von daher ihre schwerfällige oder gar störrische Argumentationsweise während des Gespräches erklärt¹¹. Mit dem bayerischen Rat Viehauser, der schon damals diese Beobachtung gemacht hat, kann man dann „ihr Gedächtnis, ihr hurtiges Zitieren von Bibelstellen und ihre sachverständigen und behut-samen Reden“ bewundern, obwohl sie doch, wie es bei Viehauser heißt, „lauter Idioten“ seien¹². „Idioten“ heißt im Deutsch des 16. Jahrhunderts so viel wie „Nichtfachleute“, „Laien“. Tatsächlich standen sich auf dem

Gespräch Laien und Theologen gegenüber, und da dies für den Gegensatz zwischen Täuferbewegung und Landeskirche kein Zufall, sondern von tieferer Bedeutung war, müssen wir das Phänomen näher untersuchen.

Nur von vier täuferischen Teilnehmern wissen wir ihren Beruf. Feiox Frederer aus Hofheim hatte früher Landbesitz in Weisenheim auf dem Sand gehabt, den er wegen seines täuferischen Glaubens hatte verlassen müssen und der als Wiedertäufergut von der Obrigkeit in Pacht vergeben wurde¹³. Frederer war also Landwirt gewesen. Rauff Bisch aus Odernheim bei Alzey, hatte, bevor er nach Odernheim gekommen war, „in der Kanzlei Heidelberg geschrieben“, war also Kanzleibeamter gewesen¹⁴. Leonhard Sommer aus Necklinsdorf bei Schorndorf wird als Maurer bezeichnet¹⁵, und von Peter Scherer können wir annehmen, daß er Metzger war¹⁶. Metzger, Maurer, Kanzleischreiber und Landwirt mit Grundbesitz: Mit diesen vier Berufen wird die Spannweite angedeutet, innerhalb derer man auch diejenigen einordnen muß, deren Beruf wir nicht kennen. Verständlich ist, daß entsprechend der beruflichen Vorbildung auch die Beteiligung am Gespräch war. Während der Landwirt kein einziges Mal das Wort ergriff, war der Kanzleischreiber der Hauptredner der Täufer. Der Metzger hingegen äußerte sich dreimal, der Maurer sogar nur einmal und das auf eine für ihn wohl typische Weise: Während die andern Täufer sich scheuten zum ersten Disputationspunkt, ob nämlich das AT so viel gelte wie das NT, eine vereinfachende Stellungnahme abzugeben, wollte Leonhard Sommer nicht wie die Katze um den heißen Brei herumreden, sondern lehnte die Meinung der Reformierten mit einem klaren Nein ab¹⁷.

Aber auch in der Stellung der einzelnen Täufer innerhalb ihrer Bruderschaft gab es Unterschiede. In einer der uns überlieferten Teilnehmerlisten werden sie in zwei Gruppen eingeteilt, sechs „Lehrer“ und neun „Vermahner oder Gefährten“¹⁸. Unter den sechs Lehrern befinden sich die drei Hauptredner des Gespräches, aber auch solche, die nur wenig oder gar nichts beitrugen. Dagegen haben von den Vermahnern oder Gefährten die meisten ebenfalls am Gespräch teilgenommen, wenn auch in verschiedenem Grade¹⁹. Wir haben also eine Laiengruppe vor uns, die von den verschiedensten persönlichen Voraussetzungen her, mit den verschiedensten Gaben, sich einer an theologischer Bildung weit überlegenen Theologengruppe stellt. Dabei übernehmen einzelne wohl bestimmte Aufgaben wie Diebold Winter, der die Autoritätsperson unter den Täufern gewesen zu sein scheint, und Rauff Bisch, der am gewandtesten im Gespräch war. Aber die andern sind nicht ausgeschlossen. Dagegen führt auf reformierter Seite Petrus Dathenus fast ganz allein das Wort²⁰. Wie konnten die Täufer ihm gegenüber bestehen?

Ich möchte als Beispiel für das Gegenüber von Laien und Theologen das Gespräch über Artikel 7 (Auferstehung des Fleisches) referieren, weil es sich hier aus täuferischer Sicht nicht um einen wirklichen Streitpunkt handelte und die formale Seite der Disputation interessanter ist als die inhaltliche. Der Artikel war zunächst gar nicht vorgesehen, wurde aber vor der Drucklegung des Ausschreibens eingeschoben und galt nachher sogar als der „principal Artikel“²¹.

Petrus Dathenus hatte, wohl noch unmittelbar vor der Einberufung des Gesprächs bei der Lektüre eines Briefes des niederrheinischen Täufers Michael Cervaes eine Vorstellung von der Auferstehung der Toten gefunden, die ihm die Identität der Verstorbenen mit den Auferstandenen in Frage zu stellen schien²². Er veranlaßte daraufhin sofort ein Verhör zweier Täufer, die in Reichweite waren. Hans Rannich aus Dossenheim, der sich wegen seines täuferischen Bekenntnisses in Heidelberg im Gefängnis befand, wurde dem Junker und Faut von Heidelberg vorgeführt, als dieser gerade bei Tische saß. Auf die Frage hin, ob er glaube, daß der Junker so, wie er da sitze, ausgenommen die Kleider, auferstehen werde, kamen dem Täufer Zweifel, und er fragte zurück, ob das einschließlich „aller Begierde und Art des Fleisches“ gemeint sei. So hatte der Junker es natürlich nicht verstanden; der Leib müsse vielmehr verwandelt und verklärt werden. Damit konnte Rannich übereinstimmen, äußerte sich aber etwas ungenau darüber, wie er sich die Verwandlung vorstelle²³. Das kam für Petrus Dathenus einer Leugnung der Auferstehung gleich, weil nicht eindeutig ausgesprochen war, daß der verwandelte Leib aus ebendemselben Fleisch, Bein, Haut und Gliedern bestehen werde, wie sie gelebt hatten und zu Grabe getragen worden waren. Als man dieselbe Unklarheit auch bei Claus Simmerer aus Siebeldingen fand, der zur Feststellung dieses Tatbestandes extra nach Germersheim zitiert und verhört worden war²⁴, mußte der Artikel auf die Tagesordnung des Frankenthaler Gesprächs kommen.

Durch die scharfsinnigen Fragen von Dathenus wurde bei der Diskussion über diesen Punkt nicht nur deutlich, daß die Täufer den Definitionen des Dathenus ihre Zustimmung versagten. Dathenus trieb sie so in die Enge, daß sie sich zu Äußerungen hinreißen ließen, die Dathenus leicht wiederum gegeneinander ausspielen konnte. Drei oder vier verschiedene Lehren über die Auferstehung wurden von den Täufern während des Gesprächs vertreten, meinte Dathenus und glaubte, schon durch den Aufweis dieser Widersprüche seine Gegner widerlegt zu haben. Die Täufer hingegen empfanden ihre verschiedenen Äußerungen durchaus nicht als widersprüchlich, sondern betonten, sie seien einer Meinung, wollten sich gemeinsam an die Formu-

lierungen bei Paulus halten und auf jede weitere Beschreibung einer Heilsgewißheit, die sich nicht weiter beschreiben lasse, verzichten.

An dieser Stellungnahme der Täufer ist nicht nur bemerkenswert, daß sie ihrem Inhalt nach spätere, in der Aufklärung entwickelte Gedankengänge auf Grund biblischer Betrachtung vorwegnahm, sondern daß sie dem Glauben an die rechte Lehre ein im Gespräch praktiziertes Gemeindeverständnis entgegensetzte. Dathenus hatte recht, wenn er unter dem Gesichtspunkt der Orthodoxie die Äußerungen der Täufer bemängelte. Wie sollten sich die täuferischen Laien Hans Rannich und Claus Simmerer anders als theologisch ungeschützt zur Frage der Auferstehung äußern können? War doch Hans Rannich nicht einmal von seinen Brüdern zu dem Gespräch abgeordnet. Es waren die Behörden gewesen, die ihn aus dem Gefängnis auf das Gespräch geschickt hatten. Trotzdem wurde er von seinen Brüdern nicht allein gelassen. Die Basis für die Gemeinsamkeit der in ihren Worten nicht ganz übereinstimmenden Täufer war, daß sie sich auf den gemeinsamen Nenner der Schrift beriefen. Was darüber hinausging, wurde nicht einfach geleugnet oder für unchristlich erklärt. Vielmehr „sagen wir“, heißt es im Protokoll, „daß wir nicht von solchen hohen Dingen pflegen zu reden, sondern gern in der Niedrigkeit bleiben wollen“²⁵. Die Gemeinde der Täufer wurde nicht durch die richtige Theologie, sondern dadurch zusammengehalten, daß man sich im Geiste der Brüderlichkeit der Schrift unterordnete. Hier liegt der Grund, warum die Täufergemeinde eine Gemeinde der Laien war, nicht der Theologen. Nicht der Mangel an Theologen machte die Täufergemeinde zu einer Laienkirche. Vielmehr begannen in der grundsätzlich als Laienkirche konzipierten und organisierten Täufergemeinde die Laien zu theologisieren, im Geist nämlich der „Niedrigkeit“, wie Rauff Bisch sagte.

Wenn ich dies anhand der Diskussion über die Auferstehung herausgearbeitet habe, heißt das nicht, daß wir nicht auch an andern Stellen des Gespräches darauf stoßen würden. Bei der Erörterung des dritten Artikels über die Art der Fleischwerdung Christi z. B. ergeben sich ganz ähnliche Gedankengänge. Zugleich wird deutlich, daß sich in dieser Grundeinstellung der Täufer eine Jahrzehnte alte Erfahrung niedergeschlagen hat.

Bekanntlich war die Frage nach der Art der Menschwerdung Christi, ob und in welcher Form Christus nämlich Fleisch von Maria angenommen habe, ein heftiger Streitpunkt sowohl zwischen Menno Simons und den Reformierten im niederdeutschen Bereich als auch zwischen dem Täufer Pilgram Marpeckh und dem Spiritualisten Caspar Schwenckfeld in Süddeutschland²⁶. Dabei nahmen Menno Simons und Pilgram Marpeckh eine jeweils entgegengesetzte Stellung ein, was in den fünfziger Jahren des

16. Jahrhunderts zu gefährlichen Spannungen innerhalb des Täuferturns führte. Diese Spannungen tauchten wieder auf, als Dathenus die oberdeutschen Täufer auf die Christologie Mennos hin ansprach. Wahrscheinlich gab es unter den in Frankenthal anwesenden Täufern immer noch gewisse Unterschiede in der Lehre von der Menschwerdung Christi. Aber angesichts der Bekenntnissituation vor den Theologen des Kurfürsten und vor dem Auditorium hielten die Täufer diesen Punkt der Tagesordnung nicht für wichtig genug. Anstatt Haberman aus Freinsheim erinnerte sich und seine Brüder deshalb an die Auseinandersetzungen über diese Frage in den fünfziger Jahren, bei denen er selbst einige Male zugegen gewesen war, erinnerte auch daran, wieviel Unfrieden durch diese Diskussion in die Gemeinden gekommen war und folgte aus dieser Erfahrung, er habe und werde sich in diesem Punkt weiterer Meinungsäußerungen enthalten²⁷. Damit bezog er sich auf die Lösung, die man seinerzeit in den Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern von Menno Simons und den Schweizer Brüdern gefunden hatte. Auf einer Täufersynode in Straßburg 1555 war man nach der Erörterung über die strittige christologische Frage zu dem Schluß gekommen, auf eine letztgültige Beantwortung zu verzichten, weil es sich hier um Geheimnisse Gottes handele, die zu wissen für uns nicht notwendig sei²⁸. Es ist der Verzicht auf Orthodoxie zugunsten der Einheit der Gesamtbruderschaft. Das verbindende Band war nicht die einwandfreie Dogmatik, die nur von Theologen beherrscht werden konnte, sondern die Beteiligung der Gesamtbruderschaft an der Auslegung der Heiligen Schrift. Dabei konnte es wohl besonders Begabte, Ausgebildete und Beauftragte geben. Aber die wesentliche Zusammenarbeit der Gesamtgemeinde sowohl an dieser Auslegung wie auch an der darauf gegründeten Praxis machte den Unterschied zwischen Laien und Theologen überflüssig. Es standen sich in Frankenthal nicht nur Laien und Theologen gegenüber, sondern zwei verschieden strukturierte Kirchen.

III. Die Kontinuität des Bekenntnisses

Diese Überschrift ist recht verstanden, wenn man zwischen den beiden Begriffen (Kontinuität und Bekenntnis) eine Spannung sieht. Das Bekenntnis als Konkretion des Evangeliums an bestimmtem Ort zu bestimmter Zeit angesichts einer bestimmten Gefährdung des Glaubens läßt sich nicht beliebig verlängern. Der Konfessionalismus ist eine Entstellung christlichen Bekenntnisses, weil er die confessio eingefroren hat. Andererseits lebt auch die be-

kennende Kirche auf Grund einer Überlieferung, einer traditio, die eine gewisse Kontinuität voraussetzt. Eine evangelisch legitime Kontinuität des Bekenntnisses wäre gegeben, wenn das im Bekenntnis bezeugte Evangelium die Gemeinde durch die Tradition hindurch zu neuem Bekenntnis befreien würde. Angewandt auf das Frankenthaler Gespräch: Welche Kraft des Bekenntnisses hatte der täuferische Glaube nach beinahe fünfzig Jahren?

Ohne dem Vortrag von Herrn Professor Martin Schmidt über „Die theologischen Schwerpunkte des Frankenthaler Gespräches“ vorgreifen zu wollen²⁹, möchte ich die Antwort auf meine Frage erörtern, indem ich den zentralen Punkt des Gespräches kurz unter die Lupe nehme; ich meine die Frage nach der christologischen Deutung des Alten Testamentes. Die Frage war aufgeworfen durch den ersten der von den kurpfälzischen Theologen aufgestellten Artikel, ob nämlich die Schrift des AT den Christen so viel gelte wie die des NT. Die Auseinandersetzung zeigte, daß beide Parteien das AT anerkennen und daß beide Parteien das AT von Christus her verstehen wollten. Der Unterschied zwischen ihnen lag darin, daß die Täufer das AT nur soweit gelten lassen wollten, als es von Christus her erlaubt sei, während für Dathenus das AT von vornherein und ohne Einschränkung als Christuszeugnis verstanden werden mußte. Die Täufer gestanden dem AT einen nur relativen Wert zu (relativ nämlich, sofern es mit dem NT übereinstimmt), Dathenus wollte, daß alle Artikel des christlichen Glaubens und Wandels aus dem AT bewiesen werden könnten³⁰.

Der Grund für die breite und mit großer Zähigkeit geführte Debatte über diesen Punkt war nicht nur die sachliche Differenz, sondern die gesprächstaktische Abzweckung. Dathenus war sich bewußt, daß bei einer pauschalen Anerkennung des AT durch die Täufer alle weiteren Streitpunkte bereits für ihn entschieden waren. Er konnte die Frage nach der rechten Kirche, nach den rechten Sakramenten, nach der rechten Taufe, die Frage nach der Eidverweigerung, des Kriegführens wie auch das Problem der Obrigkeit vom AT aus ohne weiteres in seinem Sinne beantworten. Die Erörterung des ersten Artikels war deshalb nur scheinbar ein Vorgeplänkel. In Wirklichkeit sollten hier schon die Würfel fallen.

Es ist erstaunlich, mit welchem Scharfblick die Täufer diese Absicht erkannten und mit welchem Standvermögen sie ihr widerstanden. Wohl gaben sie Dathenus schließlich recht, sofern es die Dinge des Glaubens betraf (wie etwa das Apostolikum). Was aber den Wandel und die Werke, also die Ethik, anlangte, wollten sie sich nicht von vornherein festlegen lassen.

Wir haben also ein halbes Jahrhundert nach Beginn der Täuferbewegung eine Täufergruppe vor uns, die eines der wichtigsten kontroverstheologischen

Themen zwischen den ersten Täufern und Zwingli in sicherer und überzeugender Weise abzuhandeln vermag. Nachdem Zwingli schon 1525 die Kindertaufe vom AT hergeleitet hatte³¹, waren die Täufer ein erstes Mal im Jahre 1527 mit einer christologischen Begründung der Gültigkeit des AT hervorgetreten³². Wie war es möglich, daß dieser Topos täuferischer Theologie in so unverfälschter Weise die Jahrzehnte überstand?

Wir haben es in der Frage des Verhältnisses vom AT zum NT nicht nur mit irgendeiner täuferischen Tradition, sondern mit einer speziellen *Gesprächstradition* zu tun, die auf beiden Seiten, bei den Reformierten wie auch bei den Täufern bekannt gewesen sein muß. Bereits im Jahre 1532 gehörte es zu der von Heinrich Bullinger begründeten Taktik des Zofinger Gespräches, daß man zunächst versuchte, die Täufer auf das AT festzunageln, um sie damit in den Griff zu bekommen³³. Die Täufer wehrten sich geschickt und mit Erfolg dagegen. Das Protokoll des Gesprächs wurde gedruckt³⁴ und wird nicht nur bei den Reformierten, sondern auch bei den Täufern als Material- und Argumentensammlung für künftige Gespräche benutzt worden sein. 1538 wiederholte man dasselbe in Bern anlässlich eines Täufergesprächs, von dem man die Akten allerdings nicht drucken ließ³⁵. Es klingt wie die Neuauflage solch früher Auseinandersetzungen, wenn man in Frankenthal die alten Fallen noch einmal aufstellte.

Die Tradition also ist deutlich nachzuzeichnen. War damit die Kontinuität des Bekenntnisses bereits gewährleistet? Handelte es sich nur um die gelungene Verteidigung eines gut gelernten Katechismus oder wurde hier ein Bekenntnis abgelegt, das so notwendig war wie im Jahre 1525 die Verselbständigung der Täuferbewegung im Protest gegen die obrigkeitliche Unterdrückung?

Die Situation des Frankenthaler Gespräches war geschaffen durch die Obrigkeit³⁶. Sie verfolgte mehrere Ziele mit der Einladung zum Gespräch. Einerseits hatten die Täufer nach solch einem Gespräch verlangt und sich bereit erklärt, für den Fall einer begründeten Widerlegung ihrer Lehre zur offiziellen Kirche zurückzukehren. Andererseits befürchtete der Kurfürst eine weitere Zunahme der Täuferbewegung, wenn man ihnen nicht entgegentrat; und das durfte nicht nur durch Zwangsmaßnahmen geschehen, sondern mußte auch durch das gemeinsame Messen der Glaubensüberzeugungen an der Bibel versucht werden. Die großzügigen Bedingungen, unter denen die Täufer nach Frankenthal kommen durften, waren ungewöhnlich. Nicht nur wurde ihnen vierzehn Tage vorher und nachher freies Geleit gewährt, sie erhielten auch freies Unterkommen und freie Verpflegung. Es war ihnen freie Redezeit garantiert, der Kurfürst ließ sich das ganze Er-

eignis persönlich angelegen sein, erschien auf der ersten Sitzung, ließ sich über die folgenden Sitzungen regelmäßig berichten, las die Protokolle und nahm brieflich dazu Stellung. Man ist geneigt, angesichts dieser Großzügigkeit von Toleranz zu sprechen. Doch darf man sich keine Illusion darüber machen, daß diese Großzügigkeit von vornherein nur auf die Bekehrung der Täufer bedacht war (die Taktik des Dathenus in der Frage AT und NT zeigt das besonders deutlich) und daß zu dem Zweck gleich zu Anfang des Gespräches mit obrigkeitlicher Verfolgung gedroht wurde, falls die Täufer sich nicht bekehren würden³⁷.

Die Täufer kamen also nach Frankenthal, obwohl sie wußten, daß sie sich gerade durch ihre Beteiligung an dem Gespräch der Gefahr aussetzten, nach ihrer Rückkehr in Haft genommen und des Landes verwiesen zu werden. Man wird annehmen dürfen, daß einige der Anwesenden dies Schicksal bereits erlitten hatten und deshalb gar nicht aus ihren Heimatorten, sondern aus dem Exil nach Frankenthal gekommen waren. Diese Bedrohung sowie die damit verbundene Art der Gesprächsführung machte die Situation des Gespräches zu einer Bekenntnissituation für die Täufer. Wer unter diesen Umständen *nicht* kollaborierte, legte damit nicht eine Katechismusprüfung ab. Er mußte Grund haben, um einer Sache willen sich zu exponieren. Die Sache aber der Täufer war gerade der Protest gegen den Zwangscharakter des territorialkirchlichen Systems. Indem sie sich exponierten, indem sie sich weigerten, der unevangelischen Logik des Dathenus zu folgen, legten sie ein damals in Frankenthal unter solchen Umständen notwendiges Bekenntnis ab³⁸. Daß die damit dokumentierte Unabhängigkeit von der Obrigkeit und das zugleich bezeugte Bekenntnis zu Jesus Christus als dem eigentlichen Herrn sich auch im *Inhalt* der von den Täufern vertretenen Glaubenspunkte niederschlug, gehört nicht mehr in meinen Vortrag.

IV. Frankenthal 1571—1971

Die vierhundert Jahre haben die Situation beider Kirchen gründlich verändert. Für die Täufergemeinschaft wurde nach 1571 die Kontinuität des Bekenntnisses durch mehrere Faktoren in Frage gestellt. Erstens begann bereits damals der Umschlag der von missionarischem Geist getragenen Gemeinde in eine Familienkirche³⁹. Zweitens wurden die Täufer in der Pfalz durch den Dreißigjährigen Krieg bis auf verschwindende Reste dezimiert⁴⁰. Drittens siedelten sich später „Mennoniten“ aus der Schweiz auf Grund von Privilegien, das heißt auf Grund einer obrigkeitlich gewährten Narrenfrei-

heit, an. Das besondere Bekenntnis konnte nur durch einen Kompromiß mit der Gesellschaft erhalten werden und wurde damit unwirksam. Das Besondere lag bald mehr auf kulturellem Gebiet, in der Leistungsfähigkeit ihrer Landwirtschaft oder in der Genügsamkeit der Lebensführung. Als man später den Verlust an christlicher Substanz wieder aufholen wollte, mußte man sich andern Strömungen wie dem Pietismus anschließen oder versuchte, sich der Landeskirche anzugleichen. Die noch beibehaltenen kirchlichen Sondermerkmale wie Bekenntnistaufe, Eidverweigerung, Ablehnung des Kriegsdienstes wurden zu Anhängseln, mit denen man nur mühsam die Sonderexistenz rechtfertigte. Der Katechismus der Pfälzer Mennoniten aus dem letzten Jahrhundert ist ein Beispiel dafür. Er ist im wesentlichen identisch mit dem Heidelberger Katechismus, bringt an entsprechender Stelle dann allerdings die mennonitischen Sonderlehren. Feiern wir also nach vierhundert Jahren so einträchtig zusammen, weil die Nachkommen der ehemaligen Täufer so ausgelaugt sind, daß ihnen sowieso nicht viel mehr übrigbleibt, als mit den ehemaligen Gegnern gemeinsame Sache zu machen?

Hier werden wir bedenken müssen, daß auch die Situation dieser Gegner nach vierhundert Jahren eine andere ist. Die Entwicklung der politischen Verhältnisse hat die Landeskirchen zu einer Erkenntnis gebracht, die man eigentlich schon durch das Evangelium hätte haben können, daß nämlich der Bund mit dem Staat die Kirche um ihren Auftrag bringen kann. Die Landeskirchen sind deshalb heute auch weitgehend unabhängig vom Staat, aber noch längst nicht so, daß sie als Kirchen (nicht nur als Kirchenleitungen bzw. öffentliche Kammern) ein fruchtbares und dynamisches Gegenüber zur Gesellschaft bildeten. Hier ist der Punkt, an dem die bewußte Zusammenarbeit von Mennoniten und Landeskirchen sinnvoll ist. Es gibt starke Kräfte in der Landeskirche, die klarer als die meisten Nachkommen der Täufer sehen, wo heute das Bekenntnis der Christen nötig ist, das gerade durch seine kritische Distanz zum Denken der allgemeinen Gesellschaft dieser zu größerer Menschlichkeit verhelfen könnte. Wir haben ein Recht zu diesem Jubiläum, wenn wir in dieser Richtung unsere gemeinsame Aufgabe sehen, und wir würden das Bekenntnis der Täufer von Frankenthal erneuern, wenn wir dieser Aufgabe nachkämen.

1 Das Ausschreiben ist in drei Versionen erhalten: a) Eine Abschrift des Entwurfes mit nur zwölf Disputationspunkten (Quellen zur Geschichte der Täufer [= TQ], IV. Band: Baden und Pfalz, hrsg. von Manfred Krebs, Gütersloh 1951,

Nr. 174, S. 174—178). b) Der Originaldruck, erhalten im Stadtarchiv Amberg und in Faksimile wiedergegeben in der Bildbeilage zu diesem Heft (frdl. vermittelt durch J. F. G. Goeters). c) Die Wiedergabe in der gedruckten Ausgabe des Frankenthaler Protokolls (Protocoll, das ist alle handlung des gesprechs zu Frankenthal inn der Churfürstlichen Pfaltz mit denen so man widertäufer nennet . . . , Heidelberg 1571, fol. b3ff.).

2 Vgl. Rudolf Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer*, Berlin 1903, S. 51—57; Christian Hege, *Die Täufer in der Kurpfalz*, Frankfurt a. M. 1908, S. 113—118; *Mennonitisches Lexikon*, Bd. I, S. 676 (Hege); Gerhard Hein, *Das Verhältnis zwischen den Täufern bzw. Mennoniten und der Evangelischen Landeskirche in der Pfalz* (Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und Religiöse Volkskunde, 22, 1955, 75—92, bes. 81); Ernst F. G. Güß, *Die Kurpfälzische Regierung und das Taufertum bis zum Dreißigjährigen Krieg*, Stuttgart 1960, 77—79; Jesse Yoder, *The Frankenthal Debate with the Anabaptists in 1571* (The Mennonite Quarterly Review [= MQR], 36, 1962, 14—35 und 116—146, bes. 29—31); George H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962, 806; Gerhard Hein, *Frankenthaler Gespräch 1571 und 1971* (Mennonitisches Jahrbuch 1971, 41—44, bes. 42 f.).

3 Als Quellen für die Herkunft der Täufer kommen in Betracht: a) Das Protocoll; es enthält verschiedentlich Bemerkungen über die Herkunft; die Liste auf S. 705 nennt allerdings nur den Heimatort von Peter Walther. b) Das Verzeichnis in TQ Baden und Pfalz Nr. 179, S. 182 f. c) Die Liste im Bericht von Ott von Höfeln, ebd. Nr. 189, S. 198,5 ff. — Die Liste unter c) ist mit großer Vorsicht zu verwerten. Ein Vergleich mit a) und b) zeigt viele grobe Fehler, so daß im Fall des Widerspruchs a) und b) der Vorzug zu geben ist. Im Einzelnen:

A) Aus der Kurpfalz

1. Anstatt Haberman aus Freinsheim (Protocoll 135, 174 f., 299).
2. Hans Greicker aus Heppenheim auf der Wiese (Protocoll 57—61, 64 f., 402—404); vgl. TQ Baden und Pfalz 161: „Johan Grecker, fürsteher zu Heppenheim uf der Wiesen“ (August 1963).
3. Feiox Frederer aus Hofheim, vormals Weisenheim am Sand (vgl. Anm. 13).
4. Hans Rannich aus Dossenheim (Protokoll 305—309, 398—400, 409 f., 413, 416 f., 421 f., 433 f., 437 f., 455—457, 507 f., 511—513, 571 f., 576 f., 580, 583, 595, 601, 606, 610 f., 647 f.).
5. Rauff Bisch aus Odernheim bei Alzey (mit 522 Wortmeldungen der Hauptredner der Täufer).

B) Grafschaft Leiningen

6. Peter Hut aus Kleinbockenheim. Nach Josef Beck, *Die Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn*, Wien 1883, S. 271, und Wolkan, a. a. O., S. 5, soll er ein Hutterer gewesen sein; doch ist die Identifikation mit dem Peter Huter, der 1533—1537 in den hutterischen Chroniken erwähnt wird, unmöglich.

C) Herzogtum Pfalz-Zweibrücken

7. Claus Simmerer aus Siebeldingen (Protocoll 508 f., 523), noch 1592 dort ansässig (TQ Baden und Pfalz 232,30 ff.). Der 1602 gemeldete Simon Clausen muß dem Alter und Namen nach sein Sohn sein (ebd. 234,28 ff.). Ob Claus Simmerer mit dem 1553 zusammen mit Diebold Winter gemeldeten Vorsteher Claus zu Mölsheim identisch ist, ist möglich, aber nicht zu beweisen.

Zum ganzen vgl. Gerhard Hein, *Täufer im Raum Frankenthal-Worms um die Zeit des Frankenthaler Gesprächs 1571* (Frankenthal — Einst und jetzt, 1971, Heft 1, S. 11—14).

4 Diebold Winter wird nur in der unzuverlässigen Liste von Ott von Höfeln (vgl. Anm. 3 unter c) als „aus Weißenburg“ bezeichnet (TQ Baden und Pfalz 198,5). Nach den besseren Quellen kommt er „von Münchhofen“ (ebd. 182,17 und 189,37), das allerdings nicht mit Sicherheit zu lokalisieren ist (ebd. 557: „Münchhof, Mittelfranken?“). Jedenfalls war er schon 1552/53 einer der führenden Täufer in der Pfalz, um Worms daheim, aber auch bei Kreuznach tätig (ebd. 253,25 ff. und 255,33 ff.). Für 1556 wird das durch das hutterische Geschichtsbuch bestätigt, das ihn zusammen mit Farwendel den sog. Schweizer Brüdern zurechnet (A. J. K. Zieglschmid, *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder*, Ithaka, New York, 1943, S. 358 f.). 1557 nimmt er am Pfeddersheimer Gespräch teil (Protocoll 8). 1563 rechnet man ihn zu den Täufnern in Heppenheim und Pfeddersheim (TQ Baden und Pfalz 161,32). Auf dem Frankenthaler Gespräch ergriff er 142 Mal das Wort, nach Rauff Bisch also am häufigsten unter den Täufnern. — Peter Walther (Protocoll 687) wird zuverlässig als aus Schlettstadt stammend bezeichnet (TQ Baden und Pfalz 182,6; 198,7; Protocoll 705). Wenn aber „Peter Walthers Weib“ Margaretha samt ihren Schwestern im Jahre 1589 in Nußloch bei Heidelberg als Täufer gemeldet wird, ist zu fragen, ob es sich nicht um unsern Peter Walther handelt, der zwar aus Schlettstadt stammt, sich aber dann doch im Gebiet der Kurpfalz niedergelassen hatte (TQ Baden und Pfalz 211,10.12; 232,1).

5 Peter Walpot, genannt Scherer, der Leiter der hutterischen Gemeinden in Mähren 1565—1578, war in Tirol geboren (ML IV 460), der Peter Scherer, der auf dem Frankenthaler Gespräch zugegen war, stammte jedoch „von Lauringen“ (TQ Baden und Pfalz 182,27; 198,7) und war mit Symon Hueber zusammen Führer der dortigen Täufergemeinde (Claus-Peter Clasen, *The Anabaptists at Lauingen: A Forgotten Congregation*, MQR 42, 1968, 144—148, bes. 147). Peter Scherer aus Lauingen gehörte den Schweizer Brüdern an, ergriff in Frankenthal dreimal das Wort (Protocoll 298, 534, 683) und versicherte dabei, keiner unter den Anwesenden vertrete die Gütergemeinschaft, also das Hauptkennzeichen der hutterischen Gemeinde (534).

6 Über Leonhard Sommer (Protocoll 44), der nicht aus Nikolsburg (TQ Baden und Pfalz 198,11), sondern aus Necklingsberg stammte (ebd. 183,4) und auch kein Hutterer (Beck 271), sondern ein Schweizer Bruder war (TQ Württemberg 363,14 f.), berichtet zuverlässig G. Hein im ML IV 202. Seine Auseinandersetzung

gen mit dem Hutterer Paul Glock im Gefängnis auf Schloß Hohenwittlingen bei Urach sind Gegenstand der Untersuchung von Leonhard Groß, *Dialogue between a Hutterite and a Swiss Brother 1573* (MQR 44, 45—58).

7 Ein Brief von Hans Bichel vom 7. Januar 1555 aus Waiblingen an Sophia von Bubenhofen, geb. Marschallin von Pappenheim, findet sich im „Kunstbuch“ und deutet die Beziehung zum Marpeckh-Kreis an (ARG 47, 1956, 216, Nr. 36). Die TQ Württemberg zeigen ihn als Führer der sog. Schweizer Brüder.

8 Protocoll, Vorrede, fol. b^{rf}.

9 Jesse Yoder, a. a. O., 30.

10 Von daher ist auch zu erklären, daß die Täufer sich vor Beginn des Gespräches, nämlich am 21. Mai 1571 zu einer Vorbesprechung und einem gemeinsamen Abendmahl in der Nähe von Lamsheim trafen (Protocoll 671 f.).

11 Güß, a. a. O., 77.

12 TQ Baden und Pfalz 200,10—15.

13 Ebd. 169,21.

14 Ebd. 192,14.

15 TQ Württemberg 207,24.

16 Herr Pfarrer Alfred Kuby, Enkenbach, machte mich mit einem Beleg dafür bekannt. Auf seine Anfrage hin konnte ihm Herr Dr. Gernot Ludwig, Lauingen, einen Peter Scherer, Bürger und Metzger in Lauingen, nachweisen, dessen Sohn Mathes Scherer, ebenfalls Bürger und Metzger in Lauingen, Anfang der achtziger Jahre des 16. Jahrhunderts eine Margret Fröhlich heiratete. Der Vater, Peter Scherer, war selber mit einer Frau namens Anna [Kölblin?] verheiratet. Er muß um 1571 herum im besten Mannesalter gewesen sein (Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde, Verlag Lassleben, Kallmünz, Postverlagsort Regensburg, 25. Jg., 1962, Nr. 3, S. 119 f.).

17 Protocoll 44. Der Beruf auch von Hans Büchel ist wahrscheinlich zu bestimmen. Nach dem Akrostichon eines Liedes, das er selber geschrieben hat, muß er ein Schuhmacher gewesen sein (Wolkan 145).

18 TQ Baden und Pfalz 182 f.

19 Eine Tabelle, in der registriert ist, wie häufig sich die einzelnen Gesprächspartner am Gespräch beteiligten, findet sich bei Jesse Yoder, a. a. O., 35.

20 Neben Dathenus, der 547 Mal das Wort führte, sprach am meisten der Jurist Wentzel Zuleger, weil er während der längsten Zeit Gesprächsleiter war. Die neben Dathenus anwesenden Theologen Verstegius und Colonus sprachen nur je dreimal.

21 Protocoll 522. Der in Anm. 1 erwähnte Entwurf des Ausschreibens (Version a) enthält den Artikel über die Auferstehung des Fleisches noch nicht.

22 Protocoll 506 f.

23 Ebd. 511.

24 Ebd. 508 f. und 523.

25 Ebd. 522.

- 26 Hans Joachim Schoeps, Vom himmlischen Fleisch Christi, Tübingen 1951. William Echard Keeney, The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice from 1539—1564, Nieuwkoop 1968, 89 ff. und 207 ff. Torsten Bergsten, Pilgram Marbeck und seine Auseinandersetzung mit Caspar Schwenckfeld (Sonderdruck aus Kyrkohistorisk Årsskrift 1957 und 1958, Uppsala 1958, bes. S. 116—121).
- 27 Protocoll 174 f.
- 28 Über die Synode vgl. ML IV 255; der Text des Übereinkommens u. a. in Bibliotheca Reformatoria Neerlandica 7, 1910, 226—228.
- 29 Der Vortrag wurde in überarbeiteter Form gedruckt in der „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte“, 25, 1973, 58—64: Das Frankenthaler Religionsgespräch 1571 und die Gegenwart.
- 30 Hierzu und zum folgenden vgl. meinen Aufsatz über „Die Frage nach der Autorität der Bibel auf dem Frankenthaler Täufergespräch 1571“ (MGBl. 28, 1971, 28—38).
- 31 Huldrych Zwingli, Sämtliche Werke, IV (Corpus Reformatorum 91) 630 ff.
- 32 TQ Zürich 237 f.
- 33 H. Fast und J. H. Yoder, How to Deal with Anabaptists (MQR 33, 1959, 83—95).
- 34 Handlung oder Acta gehaltener Disputation und Gespräch zu Zofingen, Zürich 1532. Das Protokoll wird jetzt neu gedruckt in Bd. IV der „Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz“.
- 35 Auch dieses Protokoll wird in Bd. IV der „Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz“ gedruckt.
- 36 Hierzu und zum folgenden vgl. Güß, a. a. O., 73—75.
- 37 „Und achten ihre Churf. G[naden] unvonnöten sein, euch der gewlichen straffen wider diejenigen, so sich mutwillig der erkanten warheit zuwider setzen understehen, zu erinnern“ (Protocoll 5).
- 38 Bei der Feier des Abendmahls, das in Anm. 10 erwähnt ist, wurde vor allem auf den „Nutzen“ des Leidens und Sterbens Christi hingewiesen. Man war sich der zugespitzten Situation bewußt und versprach sich, beim täuferischen Bekenntnis zu bleiben, auch wenn es das Kreuz bedeuten sollte (Protocoll 672 f.).
- 39 In den Akten sind die von Frankenthal her bekannten Täufer über lange Jahre oder gar Jahrzehnte hin zu verfolgen: Anstatt Haberman 20 Jahre lang (1551—1571), Claus Simmerer 40 Jahre lang (1552—1592), Hans Greicker 18 Jahre lang (1553—1571), Diebold Winter 19 Jahre lang (1552—1571), Hans Bichel 28 Jahre lang (1555—1583), Leonhart Sommer 17 Jahre lang (1556—1573). Wenn man die Familien mitrechnet, ergeben sich noch längere Zeiträume: Philipp Jößlin 51 Jahre lang (1570—1621), Hans Büchel 43 Jahre lang (1555—1598). Dabei schlägt sich die Dauer der Zugehörigkeit zum Täufern in den Akten selbstverständlich nur bruchstückhaft nieder. In Wirklichkeit müßten höhere Jahreszahlen genannt werden. Schlußfolgerung: Der täuferische Glaube wird

durch die Jahrzehnte getragen durch das Überleben der Täufer selber. Das ist zunächst noch keine Aussage über den Inhalt des Glaubens, sondern über die Einstellung der Behörden zu den Täufern. Es gibt kaum noch Märtyrer. Man kann sich, wenn auch unter schwierigen Umständen und manchmal unter großen Gefahren, halten. Sicher werden auch noch neue Mitglieder gewonnen, die durch Konversion in die Täufergemeinschaft übertreten. Aber ein wesentliches Element ist bereits der Glaube als Familienerbe (andererseits muß ein Leonhard Sommer seinen Glauben gegen seine Frau durchsetzen).

40 Gerhard Hein, Die Täuferbewegung im mittelhheinischen Raum von der Reformation bis zum Dreißigjährigen Krieg (Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und Religiöse Volkskunde, 40, 1973, 97—115, bes. 114 f.).

Klaus Deppermann

Die Straßburger Reformatoren und die Krise des oberdeutschen Täuferturns im Jahre 1527

Eine Antwort auf John H. Yoder „Der Kristallisationspunkt des Täuferturns“

Im Gegensatz zur bisherigen Forschung über die Entstehung der „Schleitheimer Artikel“ vertritt John H. Yoder in seinem Aufsatz „Der Kristallisationspunkt des Täuferturns“ (Mennonitische Geschichtsblätter Nr. 24, 1972, S. 35—47) die Ansicht, daß sie nicht das Ergebnis einer Krise innerhalb des Täuferturns gewesen sind, hervorgerufen durch das Eindringen spiritualistischer Tendenzen, sondern daß sie die Absage Michael Sattlers und seiner Gleichgesinnten an eine volksskirchliche Reformation Straßburger Art darstellen¹. Nicht Denck, Hubmaier oder die St. Galler Antinomier, sondern Capito und Bucer seien die „falschen Brüder“ gewesen, von denen man sich in Schleithelm habe abgrenzen wollen. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß das Täuferturn und das evangelische südwestdeutsche Landeskirchentum bis 1527 noch keine fest abgegrenzten geistigen Größen gewesen sind. Vielmehr sei von beiden Seiten die Möglichkeit einer Zusammenarbeit gegeben gewesen, ja, man habe die Hoffnung hegen dürfen, daß sich in Straßburg die volksskirchliche Reformationsbewegung nach Waldshuter Vorbild bruchlos zum Anabaptismus entwickeln würde. Sattler habe sich bis 1527 nicht als Vorsteher einer besonderen konfessionellen Gruppe, sondern als das radikale Gewissen einer ökumenisch ausgerichteten, schweizerisch-süddeutschen Reformationsbewegung empfunden.

Anders als Zwingli hätten die Straßburger Reformatoren nicht die Einheit von Staat und Kirche erstrebt. Eine selbständige kirchliche Entwicklung mit eigener Verwaltung ohne Glaubenszwang habe ihnen als Ziel vorgeschwebt. Deshalb sei Sattler als „mitberechtigter Gesprächsteilnehmer“ nach Straßburg gegangen, wo man ihn „zur Mitarbeit innerhalb der offiziellen Reformation“ eingeladen habe. Dieses Angebot habe Sattler schließlich zurückweisen müssen, da es von ihm Kompromisse und die Anerkennung eines Pluralismus im Namen der Freiheit und Liebe forderte.

Es soll hier die Haltbarkeit dieser Thesen anhand von drei Problemkreisen in Frage gestellt werden:

1. Berechtigte das Verhältnis zwischen den Täufern und den Straßburger Reformatoren von 1525 bis zum Abschied Sattlers von der Stadt (Januar 1527) zur Annahme, daß es hier zu einem Ausgleich zwischen einem evangelischen Landeskirchentum und einer „freikirchlichen Bewegung“ kommen würde? Wie weit ging die Straßburger Toleranz und wo lagen die bereits vor 1527 erkennbaren Grenzen der Kompromißbereitschaft?
2. Waren die ekklesiologischen und sozialetischen Ideen Sattlers so beschaffen, daß sie eine Chance boten für die Verwirklichung einer volksh Kirchlichen Reformation, welche die Spaltung von „Sekte“ und „Kirche“ vermied? Kann man mit Recht unterstellen, daß Sattler in Straßburg ein „Waldshut im großen Maßstabe“ verwirklichen wollte?
3. Besteht Yoders Behauptung zu Recht, daß Hans Dencks Ideen „mitnichten in Schleithem erwähnt“ wurden und eine Distanzierung vom spiritualistischen Flügel des Täufern nicht in der Absicht der Verfasser der „Brüderlichen Vereinigung“ gelegen hat?

1. Die Toleranzgrenzen der Straßburger Reformatoren

In der Frage der Taufe waren die Straßburger Reformatoren sicherlich bis 1531 zu einem Entgegenkommen bereit. In seiner im Dezember 1524 erschienenen Schrift „Grund und ursach . . . der neuwerungen . . . auff das wort gottes zu Straßburg fürgenommen“ erklärte Bucer, man bleibe zwar bei der Kindertaufe, da sie an die Stelle der Beschneidung getreten sei und auch die Apostel ganze Hausgemeinschaften getauft hätten, aber die Spät- oder Erwachsenentaufe solle man denen gewähren, die unbedingt darauf bestünden — sofern dies nicht zur Spaltung der Gemeinde führe. „Wo aber jemand mit dem tauff je wollte harren und möchten solichs, bey denen er wonet, on zerstörung der lieb und einigkeit erhalten, wolten wir darumb mit im nit zweyen, noch in verdammen, ein jeder sey seines sins gewiß, das reich gottes ist wie nit essen und trincken, also auch nit der wassertauff, sondern gerechtigkeit und fried und freud im heiligen geist“².

Hinter dieser Großzügigkeit in der Tauffrage steht die spiritualistische Abwertung der Taufe zu einem „äußeren Zeichen“, das für das Heil des Menschen belanglos ist. Bucer unterscheidet zwischen der Wassertaufe des Johannes, die von uns Menschen erteilt wird, und der Geisttaufe, die ein Ge-

schenk Christi ist. Allein die Geisttaufe bewirkt die Vergebung der Sünden und reinigt den inneren Menschen. Die Wassertaufe hingegen ist nur ein äußeres Zeichen der inneren Taufe, auf das sich niemand verlassen kann. Ob dieses Zeichen der inneren Realität der Getauften jeweils entsprochen hat oder entsprechen wird, kann kein Mensch mit Sicherheit sagen. Da Gott die Menschen ohne ihr Zutun zum Heil oder zur Verdammnis vorherbestimmt, so ist damit zu rechnen, daß wir auch „etliche Böcke, die Christus mit seinem Geist niemals taufen wird“, mit Wasser besprengen — aber das ist auch kein großer Verlust⁴. Für den Streit zwischen Karlstadt und Luther bzw. zwischen Grebel und Zwingli um die Kinder- oder Erwachsenentaufe fehlt den Straßburgern jedes Verständnis. Sie halten ihn in der Sache für überflüssig und in Anbetracht seiner Folgen für die christliche Einheit für schädlich. Die Züricher Wiedertäufer samt Hubmaier werden abgelehnt, weil sie dem irdischen Akt der Wassertaufe beim erwachsenen Gläubigen Heilsbedeutung zuzuschreiben scheinen⁵. Die Wiedertaufe des erwachsenen Gläubigen ist unnötig.

Das Zugeständnis der Erwachsenentaufe knüpfen die Straßburger Reformatoren stets an die Bedingung, daß sie praktiziert wird „ohn zerstörung der lieb und einigkeit“, also nicht zur Absonderung führt. Von Anfang an hat Bucer die Stadt als ein unteilbares „christliches Gemeinwesen“ betrachtet, als ein „corpus Christianum“ im kleinen, in dem keiner sich dem anderen mit seinen geistlichen oder leiblichen Gaben entziehen darf. Von daher ist seine Ethik bestimmt, deren Grundsatz lautet, daß sich gemäß der Schöpfungsordnung alle Wesen in gegenseitigem Dienst begegnen sollen. „Also hat er (Gott) seine geschöpf und creatures wöllen gut und nützlich haben, nit inen selbs, sondern anderen ... Dann in der schrift nur gut heißt, das andern guts bringt“, heißt es in Bucers Erstlingsschrift von 1523 „Das ym selbs niemand, sondern anderen leben soll, und wie der mensch dahyn kommen mög“⁶. Der Ungläubige lebt ein eitles Leben für sich selbst. Durch den Glauben wird er wieder in die ursprüngliche Schöpfungsordnung zurückgeführt, nämlich für „des anderen nutz, freud und seligkeit“ zu wirken. Bucer mißt den Glauben am Maß des Einsatzes für den anderen⁷. Die Rangordnung innerhalb der Gesellschaft ist dann gerechtfertigt, wenn Geistlichkeit und Magistrat in höherem Maße auf das Allgemeinwohl ausgerichtet sind als der „Nährstand“. Bucer bedauert, daß viele Eltern ihre Kinder dazu drängen, Geistliche oder Kaufleute zu werden, damit sie ohne harte Mühe ein bequemes Leben führen können. Fleißige Handwerker und Bauern sind vor Gott und den Menschen mehr wert als eine parasitäre Geistlichkeit und ein gewinnsüchtiger Kaufmannsstand, die ohne nützliche Arbeit reich werden wollen⁸. Nicht in der Absonderung von der Welt ver-

bringt der Heilige seine Tage, sondern in der Hingabe aller seiner Kräfte an die konkrete, weltliche Lebensgemeinschaft. In der selbstlosen, auf das Allgemeinwohl ausgerichteten Liebe vollendet sich der christliche Glaube.

Dieses Verständnis der Stadt als einer unteilbaren, sakralen Lebensgemeinschaft, in der sich der Glaube des Christen durch gemeinnützige Arbeit zu bewähren hat, findet sich bei den meisten südwestdeutschen Reformatoren⁹. Eine solche Ethik war u. a. tiefgegründet in der hochdifferenzierten Arbeitsteilung in der Stadt, die ohne Störung nur funktionierte, wenn in allen Gliedern der Sinn für die Wohlfahrt des Ganzen lebendig war. Gestritten wurde unter den Straßburger Reformatoren nur über die Form, in der Geistlichkeit und Magistrat in diesem *corpus Christianum* zusammenarbeiten sollten, welche spezifischen Aufgaben diese Institutionen hatten und mit welchen Mitteln man die Glaubens- und Lebenseinheit der Stadt aufrechterhalten sollte.

Bucer hat von Anfang an die Meinung vertreten, daß man die Aufgaben des Magistrates nicht auf die Durchsetzung des weltlichen Rechtes beschränken dürfe. Neben der Friedens- und Rechtswahrung sei es die Pflicht der Obrigkeit, „die Frommen zu beschützen, die Unfrommen von der Beleidigung der Frommen durch Strafe abzuhalten“ und dafür zu sorgen, „daß das Lob Gottes aufgehe“, also für den rechten Glauben — wenn nötig auch mit den Mitteln der Gewalt — zu sorgen. „Dann wo nit Gott erkannt und sein gehorsam vor allem uffgerichtet würt, ist der frid kein frid, das recht kein recht, und bringt schaden alles, das da nutzlich sein solt“¹⁰. Im gleichen Sinne wie hier (1523) heißt es 10 Jahre später im Straßburger Glaubensbekenntnis von 1533 (Artikel 14), daß die *weltliche* Obrigkeit die Pflicht hat, dafür zu sorgen, „das der nam gottes geheyliget, sein reich erweiteret, und nach seinem willen uff erden also wie im himmel gelebt werde“. Bucers Ideal war der alttestamentliche Gottesstaat, in dem Könige, Priester und Propheten gemeinsam für die Einhaltung des göttlichen Gesetzes sorgten¹¹.

Im Gegensatz zu Bucer wollte sein Amtsbruder Wolfgang Capito bis 1531 der Obrigkeit nur die Macht geben, „äußerliche und bürgerliche Verbrechen“ zu bestrafen, wozu er freilich auch die „öffentliche Gotteslästerung“ zählte¹². Die erstrebenswerte geistliche Einheit der Stadt sollte mit den geistlichen Mitteln der Belehrung und Ermahnung erreicht werden. Die Pfarrer Anton Engelbrecht und Wolfgang Schultheiß plädierten ebenfalls für Gewissens- und Religionsfreiheit, soweit sie die Verkündigung von Lehren betraf¹³. Jedoch konnte sich Bucer in einem langen Kampf, darin nur unterstützt von Hedio, gegenüber seinen Kollegen durchsetzen. Capito unterwarf sich 1531/32 Bucers Anschauungen über das Verhältnis zwischen

Staat und Kirche. Engelbrecht und Schultheiß, die auf ihrem Standpunkt beharrten, wurden 1534 bzw. 1538 ihres Amtes enthoben¹⁴.

Alle offiziellen evangelischen Prädikanten aber waren sich in dem Punkt einig, daß die Glaubens- und Gewissensfreiheit ein Mitglied der Stadtgemeinde niemals von seinen staatsbürgerlichen Verpflichtungen befreien könne, also von der Ablegung des Treueides gegenüber der Obrigkeit, von Kriegs- und Wachdiensten und der Annahme von öffentlichen Ämtern in Rechtsprechung und Verwaltung. So wurden deswegen im Dezember 1526 — vor Sattlers Abschied von der Stadt — die Täufer Jörg Tucher, Jakob Groß, Wilhelm Echsel, Matthis Hiller und Jörg Ziegler ohne vorhergehende Ermahnung in den Turm geworfen. Sie zählten zu der schweizerisch-zürcher Richtung, waren also Sattlers Anhänger¹⁵. Die Hauptfrage in dem von Bucer geleiteten Verhör betraf das Problem, ob sie die Obrigkeit als eine christliche Institution anerkennen wollten. Darauf blieben sie die Antwort schuldig. Groß erwiderte auf die entsprechende Frage: „Sagt, der Butzer wolle ime die hende im Sack erwischen: solches stand nicht by ime, doch so stellt er solches urthel gott dem herrn heim“. Trotz aller Konzessionen, die Groß für sich persönlich machte — darin weitergehend als seine Genossen —, nämlich, daß er bereit sei, den Wachdienst auf der Mauer abzuleisten, den Harnisch anzulegen und einen Spieß in die Hand zu nehmen, *nicht* aber einen Feind zu töten, kannte Bucer in diesem Punkte keine Gnade. Im Protokoll des Verhörs heißt es markant: „Daruff der Butzer in dem teuffel befohlen.“¹⁶ Er sorgte dafür, daß die gesamte Gruppe im Januar 1527 die Stadt verlassen mußte. Der Magistrat schloß sich in diesem Fall ohne Bedenken und Zögern dem harten Kurs Bucers an. In der ersten Straßburger Ratsverordnung gegen die Täufer, die man im Zusammenhang mit diesen Ereignissen beschloß, wurde den Anabaptisten der Aufenthalt in der Stadt verboten, „weil sie die oberkeit christlich zu sein . . . nit bekennen“ und Einwände machen gegen Verpflichtungen und Einrichtungen „so zu Unterhaltung gemeinen nutztes, lieb, frid und einigkeit dienstlich seien“, somit als „zertrenner und beleydiger eines christlichen und einhelligen wesens“ die Stadt verderben¹⁷.

Capitos Haltung gegenüber den Täufern war in den Fragen, die die staatsbürgerlichen Verpflichtungen betreffen, *nicht* grundsätzlich verschieden. Am 11. Juni 1526 verurteilte er die Täufer als „verderbliche Menschen“ („perniciiosi homines“), weil sie den Magistrat als nichtchristliche Institution ansahen, dadurch die bürgerliche Verfassung untergruben und nur wiedergetaufte Christen als Brüder anerkannten¹⁸. Selbst auf dem Höhepunkt seiner durch Cellarius bewirkten Annäherung an das Täuferum (Capito hielt zu

der Zeit die Taufe nur als Glaubenstaufe für berechtigt), nämlich bei der Abfassung des Hosea-Kommentars im Jahre 1528, verurteilt Capito den Pazifismus der Täufer als Akt des Ungehorsams gegenüber der Obrigkeit. Das Gebot, dem Übel nicht gewaltsam zu widerstehen, gilt nur für den Christen als Privatperson. Die Obrigkeit hat die Pflicht, Wehrlose zu verteidigen und die Guten gegen äußere und innere Feinde zu schützen. Alle Christen müssen ihr dabei helfen¹⁹. 1531 bemühte er sich intensiv darum, die Täufer Straßburgs zur Leistung des Treueeides gegenüber der Obrigkeit zu bewegen²⁰.

Ergebnis: Wenn man beurteilen will, wie offen die Straßburger Reformatoren für das freikirchliche Anliegen des Täuferturns gewesen sind, dann wird man nach Personen und Problemkreisen differenzieren müssen (Stadt als geistige Einheit — Verhältnis zwischen Kirche und Staat — staatsbürgerliche Verpflichtungen der Christen). Je nach Problem und Person ergeben sich andere Antworten. In der entscheidenden praktischen Frage aber, nämlich der Anerkennung der Stadt als eines unteilbaren christlichen Gemeinwesens und der daraus folgenden Verpflichtung für alle Bürger, sie auch mit der Waffe zu verteidigen, waren sich alle Straßburger Reformatoren einig. Hier hat es nie auch nur den Ansatz einer Verständigung zwischen den Täufeln Zürcher Prägung und ihnen gegeben. Im zentralen Punkt der „Absonderung“ waren die Gegensätze zwischen Täufeln und Straßburger Reformatoren von Anfang an unüberbrückbar.

Wenn Straßburg sich von den umliegenden Gebieten im Maß der Strafen wohlthuend unterschied, so war das nicht begründet in der geistigen Haltung Bucers, denn er bekämpfte unentwegt diese Milde seiner Obrigkeit. Die Mäßigung des Magistrates (nur zwei Todesurteile zwischen 1525 und 1550 in religiösen Angelegenheiten: Gegen Thomas Salzmann 1527 wegen Leugnung der Göttlichkeit Christi und 1534 gegen Claus Frey wegen religiös motivierter Unzucht) erklärt sich aus folgenden Ursachen:

1. Die Stabilität der sozialen und politischen Lage der Stadt, deren Verfassung unverändert von 1450 bis 1681 alle großen Stürme (Reformation, Bauernkrieg, Dreißigjähriger Krieg) überstand. Während des Bauernaufstandes 1524/25 hatte es keine bedrohliche Sympathiebewegung in der städtischen Unterschicht mit den elsässischen Bauern gegeben. Die unruhige Gruppe in der Stadt, die Gärtner in den Vorstädten, besonders in der Ruprechtsau, waren zwar mit den kirchlichen und sozialen Zuständen auch nach der Einführung der Reformation nicht einverstanden, aber ihr Führer, der Laienprediger Clemens Ziegler, schreckte vor der Anwendung von Ge-

walt zurück²¹. Er hatte sich zunächst dem Bauernaufstand angeschlossen, sich dann aber zurückgezogen, als es zu den ersten Ausschreitungen gekommen war. Ziegler stand einem spiritualistischen Täuferum nahe, hatte aber den formellen Anschluß an die Täufergemeinschaft abgelehnt, „die wil sie die andern, usser halb inen verdamlich urdeilten, was (es) mir zuo wider“²². Die meisten Täufer Straßburgs waren als Flüchtlinge von auswärts in die Stadt gekommen und hatten Unterschlupf bei den kleinen Handwerkern und den armen Gärtnern gefunden. Die unter ihnen herausragenden Gestalten Jakob Groß aus Waldshut und Hans Wolff aus Bennfeld (Elsaß) konnten beweisen, daß sie die Gewaltätigkeit der Bauern mißbilligt hatten. Jakob Groß hatte sogar Waldshut verlassen müssen, als er Hubmaier die Gefolgschaft im Bauernkrieg verweigerte²³. Eine harte Verfolgung dieser friedlichen Flüchtlinge hätte den Widerstand der mit ihnen sympathisierenden Unterschichten der Stadt wachgerufen, die im großen und ganzen sich ansonsten loyal zum städtischen Regiment verhielten. Solange sich die Täuferbewegung in überschaubaren Grenzen hielt und nicht als militante soziale Protestbewegung auftrat — und das war bis 1531 der Fall — war es für den Straßburger Magistrat ein Gebot praktischer politischer Vernunft, nach dem Grundsatz zu handeln: *quieta non movere*.

2. Das Täuferum profitierte vom Widerstand der katholischen Minorität im Magistrat gegen die offizielle Abschaffung der katholischen Messe. Das städtische Patriziat hatte dem Drängen der Zünfte auf Einführung der Reformation nur langsam und zögernd Folge geleistet. Bis 1529 konnten die katholischen Ratsmitglieder das Verbot der Messe in der Stadt verhindern. Sie hielten ihre Hand schützend auch über die Täufer, da sie ihre eigene Verfolgung befürchteten, falls die Stadt strenge Maßnahmen gegen die linken nebenreformatorischen Strömungen ergriff. So kam es zu einer gegenseitigen geheimen Begünstigung der beiden extremen Flügel²⁴.

3. Vor allem aber legte der Magistrat unter der Führung von Jakob Sturm großen Wert darauf, nicht zum Ausführungsorgan der evangelischen Predikanten zu werden. Er verweigerte den Pfarrern die Banngewalt in der Kirche. Das erst 1534 eingesetzte Inquisitionsgeschicht zur Untersuchung von Glaubensdifferenzen wurde mit zwei Ratsmitgliedern und drei weltlichen Kirchspielpflegern besetzt²⁵. Ihm gehörten nur zwei Pfarrer als Sachverständige ohne Stimmrecht an. Selbst der Ausschuß vom Abendmahl sollte keine zivilen Konsequenzen nach sich ziehen²⁶. Dem humanistisch gebildeten Protestanten Jakob Sturm, Schüler Wimpfelings und Freund des Erasmus, waren die innerevangelischen Streitigkeiten in der Seele zuwider.

Ebensowenig blieb ihm verborgen, wie schwankend, unsicher und wechselhaft die dogmatischen Positionen seiner Straßburger Theologen waren. Er folgte ihren Beschlüssen deshalb nur zögernd und dilatorisch, in der Hoffnung, daß viele der von ihnen empfohlenen Zwangsmaßnahmen sich eines Tages von selbst erledigten. Ein Teil des Rates zeigte überdies offen eine erstaunliche religiöse Indifferenz: Statt sonntags die Predigt zu besuchen, ging man lieber spazieren oder trank in den Trinkstuben der Zünfte einen Schoppen guten elsässischen Wein²⁷. Warum hätten sie sich gegen die Täufer als eifrige Zionswächter aufspielen sollen?

Immer aber, wenn das Täuferturn in Straßburg zu einer Massenbewegung zu werden drohte, reagierte der Rat mit der Ausweisung der Führer (Denck 1526, Reublin und Kautz 1529, Marbeck 1532). Als 1533/34 das Anschwellen der täuferischen Gemeinschaften bedrohliche Formen annahm, wurde die Stadt durch die Junisynode von 1533 auf die sechzehn Glaubensartikel und auf die „Tetrapolitana“ festgelegt. Hartnäckige Häretiker mußten die Stadt verlassen. Melchior Hoffman, den man für den gefährlichsten Ketzler aufgrund seiner apokalyptischen Erwartungen hielt, wurde bis zum Ende seines Lebens 1543 in den Kerker geworfen.

Die beiden Pfarrer Anton Engelbrecht und Wolfgang Schultheiß, die gegen diese Methode des Glaubenszwanges protestierten, verloren ihr Amt. Bei Strafe der Ausweisung wurde die Kindertaufe zum verpflichtenden Gebot gemacht²⁸. Am 23. 3. 1538 setzte der Rat eine Skala von Strafen gegen die Wiedertäufer fest, die von der einfachen Vertreibung über Einkerkierung, Verstümmelung (Abhacken der Eidesfinger beim Bruch des Versprechens, die Stadt zu meiden), Brandmarkung bis zur Todesstrafe reichte²⁹. Yoders Satz, daß die Stadt nie die Gewalt der Regierung hinter die Sache einer erzwungenen Glaubenseinheit gesetzt hat (a. a. O., S. 38), trifft nicht zu. Auch Straßburg bildet keine Ausnahme von der Regel über die Toleranz, die Max Frisch so formuliert: „Toleranz ist immer das Zeichen, daß sich eine Herrschaft als gesichert betrachtet; wo sie sich gefährdet sieht, erhebt sich immer auch der Anspruch, unbedingt zu sein . . .“³⁰

2. Michael Sattlers ekklesiologische und sozialethische Ideen

Im Gegensatz zu den Straßburger Reformatoren hielt Sattler die Glaubens- taufe für einen heilsnotwendigen Akt, der den Gläubigen in den Leib Christi eingliedert. Zugleich vollzieht der Täufling damit seine Trennung von der

Welt. Da der Satan der Fürst dieser Welt ist, gibt es zwischen der „Welt“ und dem „Reich Gottes“ nur ein Entweder-Oder. „In summa: es ist nichts gemein Christo und Belial.“³¹ Daraus ergibt sich als praktische Konsequenz für den Christen, daß er nach der Taufe „on alle üserliche und weltliche rüstung“ lebt. Er verweigert die Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten, soweit sie Kriegsdienst, Rechtssprechung und Verwaltung betreffen. Im „Schleitheimer Bekenntnis“ nennt Sattler Schwert und Harnisch „teufliche Waffen“, die dem Gebot Christi: widerstehet nicht dem Übel! widersprechen³².

Der Grundgedanke Sattlers war die Verwirklichung der fleckenlosen Gemeinde der sichtbaren Heiligen durch die Absonderung von der Welt. Zur „Welt“ gehören für ihn auch die Volkskirche mit ihren Scheinchristen und die staatliche Ordnung, die das Recht u. U. auch mit Gewalt durchsetzt. Dieses kirchliche Ideal ließ sich ebensowenig mit der Vorstellung eines christlichen Gemeinwesens der Straßburger Reformatoren wie mit Hubmaiers wehrhafter Täuferkirche vereinbaren. Ein „Waldshut im großen“ hat Sattler nie beabsichtigt, und deshalb konnte es auch keine Kooperation zwischen ihm und den Straßburgern geben. Sattler lebte — wie Hans Wolff und Hans Hut — in der Vorstellung, daß der Jüngste Tag unmittelbar bevorstand. Deshalb war ihm die Ordnung der Welt letzten Endes gleichgültig. Mochten andere damit ihre Hände und Herzen beflecken, für ihn kam es „in dieser letzten Zeit“ nur darauf an, die auserwählten Knechte und Mägde Gottes in der reinen Endgemeinde zu versammeln³³.

Sicherlich bewiesen die Straßburger Reformatoren Sattler gegenüber eine größere Sympathie als gegenüber Hans Denck, dessen Ausweisung sie nach der öffentlichen Disputation vom 22. 12. 1526 bewirkten. Sattler bekannte sich im Gegensatz zu Hans Denck eindeutig zum Sühneopfer Christi und zur lutherischen Rechtfertigungslehre³⁴, er stellte nicht wie Denck das „innere Wort“ des Heiligen Geistes hoch über das „äußere Wort“ der Heiligen Schrift³⁵, und er vertrat mutig, ohne Spitzfindigkeiten und Hintertürchen, auch darin verschieden von Denck, das, was er glaubte. In der sittlichen Energie der Persönlichkeit Sattlers, die eine heilige Gemeinde in der Welt schaffen wollte, ohne damit das Zentraldogma der Reformation von der Rechtfertigung des Sünders aufzugeben, erkannten sie einen verwandten Geist, der freilich die falschen Mittel wählte, um sein Ziel zu erreichen.

Aber die Hochschätzung des Menschen und Christen Sattler kannte auch ihre Grenzen. Von einer Einladung Sattlers zur Mitarbeit an der Straßburger Reformation ist nirgends die Rede. Im Gegenteil, die Initiative zu dem Gespräch zwischen ihm und Bucer/Capito ging von Sattler aus, der

seine gefangenen Glaubensgenossen Hiller, Tucher, Groß und Echsel aus dem Kerker befreien wollte und zu diesem Zweck die Rechtmäßigkeit seiner Lehre darlegte³⁶. Die Bitte um Barmherzigkeit wurde ihm aber nicht bewilligt. Seine Anhänger mußten die Stadt verlassen. Daß er selbst nicht verhaftet und ausgewiesen wurde, erklärt sich in erster Linie aus seinem vornehmen Stand: Als Akademiker und ehemaliger Prior des Klosters Sankt Peter im Breisgau war er „ein Herr dem Fleische nach“, der wenigstens in Straßburg auf ein höheres Maß an Schonung Anspruch hatte als die Genossen Kürschner und Töpfer. Daß Sattler die Stadt schließlich freiwillig verließ, in der seine Glaubensbrüder zuerst eingekerkert, dann dem Satan übergeben und von der sie schließlich ins Elend verjagt wurden, war eigentlich nicht mehr als ein Akt menschlicher Anständigkeit. — Nach dem entsetzlichen Märtyrertod Sattlers in Rottenburg gelang es Capito nicht, die Unterschrift seiner Straßburger Amtskollegen unter den Bittbrief zu erhalten, den er an den Rat von Horb wegen Freilassung der übrigen Anhänger Sattlers richtete. Die von Capito verfaßte Petition sollte ursprünglich unterzeichnet werden von „Matthis Zell (dem Senior der Straßburger Reformatoren) und die anderen diener des worts und predikanten zu Straßburg“. Da diese aber ihre Unterschrift verweigerten, mußte Capito sein Schreiben abschicken im weit weniger eindrucksvollen Namen von „Wolfgang Capito und etlichen christlichen brüdern zu Straßburg“³⁷. Capito hat in den folgenden Jahren seine Sympathien mit dem Täufern teuer bezahlen müssen. Er verlor rapide an Einfluß, und Bucer übernahm die Führung des geistlichen Regiments — soweit der Rat das zuließ.

3. Gegen wen waren die Schleithheimer Artikel gerichtet?

Es soll nicht bestritten werden, daß sich Sattler und seine Glaubensgenossen in der „Brüderlichen Vereinigung“ auch abgrenzen wollten von den nach ihrer Meinung falschen Ordnungen der Straßburger Landeskirche. Darauf weisen die wörtlichen Übereinstimmungen hin, die zwischen einigen Formulierungen in Sattlers Abschiedsbrief an Capito und Bucer und den „Schleithheimer Artikel“ bestehen³⁸. Aber diese Spitze gegen die Straßburger Reformatoren schließt nicht aus, daß die Artikel in ihrer Substanz vor allem gegen Denck und Hubmaier gerichtet sind. Die meisten großen Bekenntnisse sind Abgrenzungsakte nach mehreren Seiten hin.

Für eine Auseinandersetzung innerhalb des Täufern spricht schon der Anfang des pastoralen Begleitbriefes zu den Beschlüssen der „Brüderlichen

Vereinigung“: „Uns liegt zuerst und vor allem daran, Euch zu trösten und Euer Gewissen, das eine Weile verwirrt war, zu stärken, damit Ihr nicht immer als Heiden von uns abgesondert und mit Recht fast ganz ausgeschlossen werdet, sondern Euch wieder den wahren eingepflanzten Gliedern Christi, die mit Geduld und Erkenntnis Christi ausgerüstet werden, zuwendet und so wieder mit uns vereinigt werdet in der Kraft eines göttlichen, christlichen Geistes und Eifers zu Gott . . . Es ist von einigen falschen Brüdern unter uns ein sehr großes Ärgernis erregt worden. Es haben sich einige vom Glauben abgewandt, indem sie meinten, sie übten und gebrauchten die Freiheit des Geistes und Christi.“³⁹ Dieser Eingang setzt deutlich die Existenz einer rechtgläubigen Gemeinschaft voraus, die durch später eingedrungene falsche Lehren in Unordnung gebracht worden ist. Wenn es vor Schleitheim (Februar 1527) keine solche Gruppe in Südwestdeutschland gegeben hätte, die als Insel der Wahrheit aus dem Meer des Irrtums herausragte, wenn also die Grenzen zwischen Landeskirche und Täuferbewegung noch völlig offen gewesen wären, wie hätte man dann die „Verwirrten“ einladen können, sich „wieder den wahren eingepflanzten Gliedern Christi“ zuzuwenden? Dann hätte Sattler dazu aufrufen müssen, eine echte christliche Gemeinschaft erst einmal zu gründen. Er will aber doch offenbar die bestehende, gefährdete Gemeinschaft in der schon früher einmal angenommenen und erkannten Wahrheit bewahren.

Nun behauptet Yoder, daß Hans Dencks Lehren (über die Geltung des Gesetzes, Erbsünde, Willensfreiheit, Christologie und Allversöhnung) im „Schleithheimer Bekenntnis“ nicht erwähnt werden. Abgesehen davon, daß der Hinweis auf die unvergebbare Sünde wider den Heiligen Geist zum Schluß des Briefes in Widerspruch zu Dencks Lehre von der Allversöhnung steht⁴⁰, so wollen die „Schleithheimer Artikel“ doch nichts anderes als die Herrschaft der göttlichen Ordnung in der christlichen Gemeinde aufrichten. Die „falschen Brüder“ aber wollen eben diese Ordnung aufheben, indem sie verkünden, „der Glaube und die Liebe könnten alles tun und dulden und nichts könne ihnen schaden, weil sie doch gläubig seien“. Genau das war die Botschaft Hans Dencks, wenn er im „Gesetz Gottes“ lehrt (1526 erschienen, also vor der Veröffentlichung des „Schleithheimer Bekenntnisses“): „Alle gebott, sitten und recht, so ferr sy schriftlich verfasst seind im alten und newen testament, seint sy einem waren schüler Christi auffgehoben, das er Gott allein lieb hat, darnach weiß er all sein thun und lassen zu richten, ob er denn nichts geschribens hett.“⁴¹ Im einzelnen lassen sich Dencks spiritualistische Auflösung der konkreten „Ordnung Gottes“ und die dagegen gerichteten Artikel des „Schleithheimer Bekenntnisses“ mühelos aufeinander beziehen:

1. Taufe: Hinsichtlich der Taufe lehrt Denck, daß die Glaubenstaufe der Kindertaufe vorzuziehen ist. Aber es schadet keinem Gläubigen, wenn er als Kind getauft worden ist. Die äußere Wassertaufe ist nicht nötig zur Seligkeit⁴². Dem widerspricht das „Schleitheimer Bekenntnis“ und verbietet jede Kindertaufe „als des Papstes höchster und erster Greuel“, durch den die Christenheit korrumpiert worden ist. Die Taufe darf nur denen erteilt werden, „die über die Buße und Änderung des Lebens belehrt worden sind und wahrhaftig glauben, daß ihre Sünden durch Christus hinweggenommen sind“.

2. und 3. Artikel des „Schleitheimer Bekenntnisses“: Bann und Abendmahl. Dencks Position ist hier, daß die Abendmahlsfeier nützlich und tröstlich sein kann, da in ihr an das Opfer Christi und somit an die Liebe Gottes erinnert wird. Jedoch: Wer Christus nachfolgt und den alten Adam in sich tötet, der trinkt aus dem unsichtbaren Kelch den unsichtbaren Wein des Blutes Christi. Er kann geistig leben auch ohne die sichtbaren, äußeren Elemente des „Nachtmahls Christi“⁴³. Das Abendmahl als Feier der Gemeinde, die zu einem Leib Christi vereinigt worden ist, spielt bei Denck keine zentrale Rolle. Da aber die sichtbaren Zeremonien keine Heilsbedeutung besitzen, entfällt bei ihm die Lehre vom Bann als Ausschluß vom Ausdruck einer Gemeinschaft von Gläubigen, „die einen Trunk trinken wollen zum Gedächtnis des vergossenen Blutes Christi“. Deshalb darf zum Tisch des Herrn nur zugelassen werden, wer wirklich Glied dieser Gemeinschaft ist. „Alle, die Gemeinschaft haben mit den toten Werken der Finsternis“ müssen von ihm ausgeschlossen werden. Bann und Abendmahl sind konstitutiv für die wahre christliche Gemeinde und damit auch für das Leben des einzelnen Christen.

4. Absonderung. Denck trennt sich von demjenigen, „der mich mit gewalt von meinem glauben dringen will und zu dem seinen zwingen will, Gott geb, er sei recht oder nit“⁴⁴. Zweck der Absonderung ist hier die Bewahrung der Gewissensfreiheit, nicht die Schaffung der fleckenlosen Gemeinde; denn Denck ist der Überzeugung, daß auch der Gläubige im angespanntesten Streben nach Vollkommenheit ein Mensch bleibt, der sich irrt. Eine unfehlbare, sichtbare Gemeinde ist deshalb für ihn eine Illusion. „Gott ist mein Zeuge, daß ich nur einer Sekte angehören möchte, nämlich der Kirche der Heiligen, wo immer sie auch sei; denn ich glaube nicht, daß sie nur bei uns ist . . .“⁴⁵ Sattler bzw. die „Schleitheimer Artikel“ wollen Licht und Finsternis, die Söhne Gottes und die des Teufels klar voneinander scheiden. Pflicht des Christen ist es, „Babylon und das irdische Ägypten zu verlassen“ und

sich einer von der Welt „gesonderten“ christlichen Gemeinschaft anzuschließen.

5. Predigtamt und äußeres Wort. Den „Schleithheimer Artikeln“ gemäß fordert die „Ordnung Gottes“, daß ein Hirte an der Spitze der Gemeinde steht, der lehrt, mahnt und bannt. — Nach Denck ist die Seligkeit weder an eine sichtbare, geordnete Kirche, noch an die Heilige Schrift gebunden. Entscheidend für das Heil des Menschen ist allein das Hören auf das „innere Wort“ Gottes im Gewissen. Der Mensch kann auch ohne Predigt, Hirten und Bibel selig werden ⁴⁶.

6. Obrigkeit. Hypothetisch läßt Denck die Möglichkeit gelten, daß jemand „in der wahren Liebe“ mit dem Schwert herrscht und den Bösen tötet, „wo wirs bloß on rache und eyngesuch thun möchten wie Gott“, läßt dann aber doch diese Erwägung fallen, weil Christus kein Beispiel dafür gegeben hat ⁴⁷. — Die „Schleithheimer Artikel“ bezeichnen dagegen das „Schwert“ eindeutig als eine „Gottesordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi“. Einem Christen ist unter allen Umständen die Übernahme eines weltlichen Amtes, in dem er Zwang ausübt, untersagt.

7. Eid. Wer die Wahrheit redet, der mag nach Denck dies unter Anrufung Gottes als Zeugen tun und die Hand zum Schwur erheben, wenn er damit nur die Tatsächlichkeit eines vergangenen Ereignisses bekräftigen will ⁴⁸. — Die „Schleithheimer Artikel“ verbieten „alles Schwören, sowohl recht als auch falsch, sowohl beim Himmel als beim Erdreich ...“

Alle Widersprüche zwischen Denck und Sattler lassen sich auf einen Grundwiderspruch zurückführen: Für Denck ist die äußere Kirche mit ihrer verfaßten Ordnung nicht heilsnotwendig. Für Sattler gibt es kein christliches Leben außerhalb einer durch Gesetz geordneten, konkreten Gemeinschaft der Heiligen Gottes.

Hatte Denck schon immer die universale, unsichtbare Kirche der „wahren Liebhaber Gottes“ über die konkreten, sichtbaren religiösen Gemeinschaften gestellt, so wurden seine spiritualistischen Tendenzen umso stärker, je unbittlicher die Glaubenskämpfe in Deutschland sich zuspitzten. Angesichts der Katastrophen seines Lebens — Vertreibung aus Nürnberg, Augsburg, Straßburg und Worms — und den scheinbar geringen Früchten seines Wirkens, die nach seiner Überzeugung in keinem Verhältnis zu dem erfahrenen Leid standen, beschloß er Mitte 1527 die Praxis der Erwachsenentaufe einzustellen. „Ich begehre keine andere Frucht — Gott weiß es — als daß so

viel Menschen wie möglich Gott, den Vater unseres Herren Jesu Christi, verherrlichen, gleichgültig, ob sie nun beschnitten oder getauft oder weder das eine noch das andere sind.“⁴⁹ — Sattler sah in diesem Spiritualismus eine „List des Fleisches“, um dem Kreuz und der Verfolgung zu entgehen. So schreibt er in seinem Abschiedsbrief an die Gemeinde zu Horb: „Lasset euch nymand das zil verrucken, wie bißher etlicher beschehen ist, sondern farend für, steiff und onabgeweltzt, in aller gedult, damit ihr euch selbs das creutz, welchs Got euch auff gelegt hat, nit afheben und abland (abgelegt), wider Gottes ehr und preiß, dazu auch mit brechung und auflösung seiner ewigen, wahrhaftigen, gerechten und lebendig machende botten. (= Geboten)“⁵⁰. In diesem Zusammenhang bekämpft Sattler ausdrücklich den Glauben Dencks an unmittelbare Offenbarungen, die den Erleuchteten über den Buchstaben der Schrift erheben. „Lasset euch niemant das zil verrucken, welches gelegt ist durch den buchstaben der heiligen geschrift, welcher versigelt ist mit dem blut Christi und viler zeugen Jesu. Hörent nit, was sye von ihrem vater sagent, dann er ist lügenhaftig, glaubend nit ihren geist, dann er ist gantz in das fleisch versenckt.“⁵¹

Daß Sattler Dencks Ansichten kannte, ist gewiß. Beide hielten sich zur selben Zeit (November bis Dezember 1526) in Straßburg auf. Denck hatte seine Hauptthesen in der öffentlichen Disputation vom 22. 12. 1526 vorgetragen. Dencks Freund, Ludwig Hätzer, dem er während dieser Zeit bei der Übersetzung des Propheten Jesaja behilflich war, distanzierte sich öffentlich von Sattler. Er „schalt Michel Sattler ... eyn lystigen boesen lauren, von dem wir bessers hofften, lobet Gott, das wir den tauff fry liessen“, berichten die Straßburger Prädikanten in der Warnschrift gegen Denck und Kautz vom 2. 7. 1527⁵².

Der Winter 1526/27 war in der Tat die Zeit eines Kristallisationsprozesses in der Geschichte des Täuferturns. In ihr schieden sich (wie bereits schon einmal im Warnbrief der Zürcher Täufer an Thomas Müntzer vom 5. 9. 1524) die biblizistische und die spiritualistische Richtung innerhalb des linken Flügels der Reformation voneinander. Angesichts des deutlich absehbaren konfessionellen Elends, das im Massenmord endete, weil es das Dogma über die Liebe erhob, rief Denck seine Anhänger dazu auf, den Rückzug in ein inneres, „unparteiisches“ Christentum anzutreten. Sattler hingegen sah in der herannahenden verschärften Verfolgung die entscheidende Bewährungsprobe der Gläubigen, und er gebot ihnen deshalb, ohne Abstriche an der erkannten „Ordnung Gottes“ festzuhalten. Hinfort gab es in Straßburg zwei deutlich von einander geschiedene Täufergemeinschaften, die Anhänger von Kautz, dem Jünger Hans Dencks, und die von

Reublin gestiftete Gemeinschaft der „Schweizerbrüder“, die sich an die Artikel Michael Sattlers hielten⁵³. Später kam noch eine dritte Gruppe, die Anhänger des Apokalyptikers Melchior Hoffman, hinzu. In allen Verfolgungen durch die Obrigkeit und in allen Verwirrungen, die ausgelöst wurden durch wilde apokalyptische Phantasien, vermochten sich allein die „Schweizerbrüder“ zu behaupten, dank der festen Ordnung, die ihnen Sattler gegeben hatte. In konzentrierter und präziser Form nahmen die „Schleitheimer Artikel“ die Gemeindeordnung vorweg, die sich nach der Katastrophe von Münster (1535) als Rettungsanker des Täuferturns erweisen sollte.

1 Die Zusammenfassung der bisherigen Forschung bei H. W. Meihuizen: Who were the „False Brethren“ Mentioned in the Schleitheim Articles? in: Mennonite Quarterly Review 1967, S. 200—220.

2 Martin Bucer Deutsche Schriften, Bd. I. Hg. von Robert Stupperich, 1960, S. 262. Ferner: Brief der Straßburger Reformatoren an Martin Luther vom 24. 11. 1524, Weimarer Luther-Ausgabe, Briefe, Bd. III, Nr. 797, S. 383 f. In diesem Privatbrief geben die Straßburger Reformatoren sogar zu, daß die Glaubentaufe der Heiligen Schrift und dem Brauch der Urkirche mehr entspricht als die Kindertaufe. Damit kein falsches Vertrauen auf die Säuglingstaufe als ein opus operatum entstehe, müsse man eine Zeit festsetzen für die Einführung der Kinder in die christliche Glaubenslehre.

3 Martin Bucer: Deutsche Schriften, a. a. O., S. 254—257.

4 Martin Bucer: Deutsche Schriften, a. a. O., S. 260.

5 Capito an Bugenhagen 8. 10. 1525, in: Quellen zur Geschichte der Täufer Bd. VII, Elsaß, erster Teil, hg. von Manfred Krebs und Hans Georg Rott, Gütersloh 1959, Nr. 36, S. 48. — Die Täuferakten Elsaß werden im folgenden abgekürzt mit der Sigle TA Elsaß I bzw. TA Elsaß II — Capito an Osiander, 18. 11. 1525, TA Elsaß I, Nr. 37, S. 49; ders. an Ambrosius Blaurer, 26. 11. 1525, TA Elsaß I, Nr. 39, S. 49.

6 Martin Bucer: Deutsche Schriften, a. a. O., Bd. I, S. 47.

7 Martin Bucer: Deutsche Schriften, a. a. O., S. 65.

8 Martin Bucer: Deutsche Schriften, a. a. O., S. 59.

9 Vgl. dazu Bernd Möller: Reichsstadt und Reformation. Gütersloh 1962 = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 180.

10 Martin Bucer: Deutsche Schriften, a. a. O., S. 56.

11 Vgl. Glaubensartikel Nr. 14 der Straßburger Kirche von 1533, TA Elsaß II, Nr. 371, S. 29—30. Zu Bucers Staatslehre siehe: R. Schultz: M. Butzers Anschauung von der christlichen Obrigkeit. 1932; W. Pauck: Martin Bucer's Con-

ception of a Christian State. In: Princeton Theological Review, 1928, S. 80 f.; W. Pauck: Das Reich Gottes auf Erden. Utopie und Wirklichkeit. Eine Untersuchung — ab 1538 — mit dem Gedanken einer Lockerung der engen Bindung von Staat und Kirche in Straßburg spielte, und sogar das abenteuerliche Projekt erwog, die evangelische Kirche Straßburgs dem Regiment des katholischen Bischofs Wilhelm von Honstein wieder zu unterwerfen, falls er Priesterehe und evangelische Abendmahlsfeiern gewähren würde, so geschah dies aus Enttäuschung über das laue landesherrliche Kirchenregiment des Magistrates, das die Vorschläge der evangelischen Predikanten hinsichtlich einer scharfen Kirchenzucht nicht durchführen wollte. Auch der in den Jahren 1546—1550 unternommene Versuch, eine Kerngemeinde der wahrhaft Gläubigen zu schaffen, die sich freiwillig einer schärferen gegenseitigen Kontrolle und Kritik unterwarf, war erst die Reaktion auf die Weigerung des Rates, Straßburg in eine Theokratie nach Zürcher und Genfer Muster zu verwandeln. Die „christliche Gemeinschaft“ wurde vom Magistrat unterdrückt. Vgl. dazu: Miriam Christman: Strasbourg and the Reform. New Haven — London, 1967, S. 257 f. u. Werner Bellardi: Die Geschichte der christlichen Gemeinschaft in Straßburg 1546—1550. Leipzig 1934.

12 Capito an den Rat zu Worms, 31. 5. 1527, TA Elsaß I Nr. 83, S. 83—86.

13 Vgl. dazu: Wolfgang Schultheiß Gedicht: „Ermahnung zum geistlichen Urteil“, in: TA Elsaß I, Nr. 236a, S. 291—297; ferner Anton Engelbrechts Einwände gegen die Artikel 14 und 15 des Straßburger Glaubensbekenntnisses, TA Elsaß II, Nr. 373 und 374, besonders S. 43—45; 55—63.

14 Über Anton Engelbrecht erscheint im „Archiv für Reformationgeschichte“ 1973 ein Artikel von W. Bellardi. — Capitos Übergang zur Position Bucers kommt am deutlichsten zum Ausdruck in seiner 1535 verfaßten, 1537 in erster Auflage veröffentlichten Schrift „Responsio de missa, matrimonio et jure magistratus in religionem“. — Eine knappe Zusammenfassung des Standpunktes Hedios bietet seine „Ratspredigt“ vom 14. 1. 1534, TA Elsaß II, Nr. 492, S. 262—264. — Nach anderen Quellen scheint Schultheiß erst 1538 seines Amtes enthoben worden zu sein, vgl. TA E I/S. 66, Anm. 14.

15 Matthis Hiller wurde am 21. 5. 1527 mit Sattler zusammen in Rottenburg am Neckar enthauptet.

16 Verhör Dezember 1526, TA Elsaß I, Nr. 67, S. 64, Z. 4.

17 Das Mandat wurde beschlossen am 31. 12. 1526, verkündet am 27. 7. 1527, TA Elsaß I, Nr. 68 und 92, S. 67 und S. 122.

18 Capito an Zwingli, 11. 6. 1526, TA Elsaß I, S. 587, Z. 2 ff. (nicht abgedruckt in der Ausgabe der Gesammelten Werke Zwinglis, Bd. 8 = Corpus Reformatorum Bd. 95).

19 In Hoseam prophetam W. F. Capitonis commentarius. Straßburg 1528, Bl. 18a, 18b, 133.

20 TA Elsaß I, Nr. 238, S. 299.

21 TA Elsaß I, Nr. 25, S. 38

22 TA Elsaß I, Nr. 346, S. 573.

- 23 Zu Jakob Groß vgl. TA Elsaß I, Nr. 67, S. 63, Z. 30. — Zu Hans Wolff: Capito an Zwingli 16. 5. 1526. In: Zwingli: Gesammelte Werk. Bd. 8, Nr. 481, S. 596 = Corpus Reformatorum Bd. 95.
- 24 Capito an Zwingli. 11. 6. 1526. Zwinglis Gesammelte Werke, Bd. 8, S. 623, Z. 16—18 = Corpus Reformatorum Bd. 95.
- 25 TA Elsaß II, Nr. 577, S. 358.
- 26 TA Elsaß II, Nr. 577, S. 360.
- 27 TA Elsaß II, Nr. 577, S. 354; Nr. 691, S. 413, Z. 24—27.
- 28 TA Elsaß II, Nr. 621, S. 399, Z. 15—20; Nr. 637, S. 421—430 (Taufzwang S. 427); Nr. 638, S. 431—432.
- 29 Vgl.: Timotheus W. Röhrig: Zur Geschichte der Straßburgischen Wiedertäufer in den Jahren 1527—1543. In: Zeitschrift für historische Theologie. Jg. 1860, S. 109—112.
- 30 Max Frisch: Tagebuch 1946—1949. 1965, S. 133 = Knaurs Taschenbuch Nr. 100. — Zum Toleranzproblem in Straßburg siehe auch: Philippe Dollinger: La tolérance à Strasbourg au XVI^e siècle. In: Hommage à Lucien Febvre. T. 2, 1953, S. 241—249.
- 31 Abschiedsbrief Sattlers an die Straßburger Reformatoren, Januar 1527. TA Elsaß I, Nr. 70, S. 68—69, insbesondere Thesen 4, 6, 8, 10, 15, 16, 20.
- 32 Vgl. die moderne Fassung der „Schleitheimer Artikel“ in: Der linke Flügel der Reformation. Hg. von Heinold Fast. 1962, S. 65 = Klassiker des Protestantismus Bd. 4.
- 33 Vgl. den Brief Sattlers an die Gemeinde von Horb, April/Mai 1527. In: Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation. Bd. 2, Heft 3, hg. von Walther Köhler, Leipzig 1908, S. 322—324.
- 34 Vgl. die „Getrewe warnung der prediger des evangelii zu Straßburg vor Kautz und Denck“, 2. 7. 1527. In: TA Elsaß I, Nr. 86, S. 110. „Doch der erloesung Christi Jesu halb, daran es alles ligt, haben wir kein sollich irrtum bey diesem Michel Sattler gefunden.“
- 35 Vgl. Sattlers Brief an die Gemeinde zu Horb, a. a. O., S. 321.
- 36 Vgl. Sattlers Abschiedsbrief an die Straßburger Reformatoren. In: TA Elsaß I, Nr. 70, S. 68, 70: „Wie ich ze nechst mit üch geredt hab in bruderlicher zucht und fruntlichkeit von ettlichen articklen, so ich mitt sampt minen brüdern und schwestern verstanden us der schrifft ... ir aber als die gefragten mit glicher zucht und fruntlichkeit über solliche geantwortet ... Sindt ingedenck, bitt ich üch, in barmherzigkeit, derer die gefangen sind und londt nicht fürhangen für das barmhertzig ein blindt, frevel, ungütig urteil. Die irrenden (ob sie das weren) sind nicht zu zwingen, sondern nach der andern manung (nach der zweiten Ermahnung) zu meyden. Die christen straffen güttinglich aus mittleiden und uß erbermbdt der sündigen, und zwingen nicht gesetzlich hin und her.“
- 37 Darauf hat bereits Hans Stricker in seinem Aufsatz „Michael Sattler als Verfasser der Schleithemer Artikel“ aufmerksam gemacht. In: Mennonitische Geschichtsblätter. 21. Jg., 1964, S. 16—17.

- 39 Vgl.: „Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes, sieben Artikel betreffend.“ In: Heinold Fast (Hg.): *Der linke Flügel der Reformation*, a. a. O., S. 60–61. Eine historisch-kritische Ausgabe der „Schleitheimer Artikel“ befindet sich in Beatrice Jenny: *Das Schleitheimer Täuferbekenntnis 1527*. In: *Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte*. H. 28, 1951, S. 9–18.
- 40 Siehe das Begleitschreiben zu den „Schleitheimer Artikeln“: „Ihr wißt wohl, was dem Knecht an Lohn gehört, der wissentlich sündigt.“ Heinold Fast (Hg.), a. a. O., S. 70.
- 41 Hans Denck: *Vom Gesetz Gottes*. 1526. In: *Schriften*. 2. T. Hg. von Walter Fellmann. 1956, S. 63 = *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte* Bd. XXIV.
- 42 Hans Denck: *Bekenntnis für den Rat zu Nürnberg*. 1525. In: *Schriften*. 2. T., a. a. O., S. 24. Desgl. im „Widerruf“. 1527, a. a. O., S. 109.
- 43 Hans Denck: *Schriften*. 2. T., a. a. O., S. 25–26.
- 44 Hans Denck: „Widerruf“, 1527, in: *Schriften*, 2. T., a. a. O., S. 108.
- 45 Hans Denck an Oecolampad, Oktober 1527, in: *Schriften*, 3. T., S. 134.
- 46 Hans Denck: „Widerruf“. 1527. In: *Schriften*. 2. T., a. a. O., S. 106.
- 47 Hans Denck: *Von der wahren Liebe Gottes*. In: *Schriften*. 2. T., a. a. O., S. 84–85.
- 48 Hans Denck: *Von der wahren Liebe Gottes*, 2. T., a. a. O., S. 84; „Widerruf“, a. a. O., S. 110.
- 49 Hans Denck an Oecolampad. Oktober 1527. 3. T., a. a. O., S. 134.
- 50 „*Flugschriften der Reformation*“, Bd. II, H. 3, a. a. O., S. 319.
- 51 „*Flugschriften der Reformation*“, Bd. II, H. 3, a. a. O., S. 321.
- 52 *TA Elsaß I*, Nr. 86, S. 114.
- 53 *TA Elsaß II*, Nr. 533, S. 299.

John H. Yoder und Klaus Deppermann

Ein Briefwechsel über die Bedeutung des Schleithemer Bekenntnisses

z. Z. Bienenberg bei Liestal BL, 16. Juli 1973

Sehr verehrter Herr Dr. Deppermann!

Ich bin sehr dankbar für die Aufmerksamkeit, die Sie meinem Votum in der letzten Nummer der Mennonitischen Geschichtsblätter mit dem vorangehenden Aufsatz gewidmet haben. Ich sehe darin gewisse Korrekturen im kleinen und eine Bestätigung meiner These im ganzen. Ihre Ausführungen darüber, wie Sie mich verstanden haben, ermöglichen eine gewisse Klärung dessen, was ich sagen wollte. Gerne also greife ich die Gelegenheit auf, durch ein weniger formelles Schreiben die Fragen weiter zu verfolgen. Es tut mir leid, daß ich ohne Bibliothek schreiben muß, und also gewisse Einzelheiten nicht kontrollieren kann. Ich fange an mit den Klärungen darüber, wie Sie mich verstanden haben.

Ihre Charakterisierung beginnt: „Im Gegensatz zur bisherigen Forschung...“ Ich sehe nicht den Gegensatz. Ich habe die Frage der Entstehung einer kirchlichen Bewegung (besonders einer freikirchlichen) differenzierter stellen wollen als bisher. Was „Entstehung“ bedeutet, unterliegt vielen Definitionen und daher vielen Datierungen. Ich habe im Auftakt meines Textes mehrere solche Definitionen namhaft gemacht und jeweils im Blick auf die besondere Fragestellung in ihrem Recht gezeigt. Darüber hinaus suchte ich aber eine Erhellung der weiteren Stufen auf der Skala bis hin zur lebensfähigen freikirchlichen Gemeinschaft. Durch diese Differenzierung der Fragestellung wollte ich die bisherige Forschung nicht verwerfen, sondern setzte sie voraus. Wer auf ein Haus ein neues Stockwerk baut, steht nicht im Gegensatz zu den früheren Bauherren.

Ich wollte wohl eine methodologische Frage aufdecken, die man bisher ungenügend beachtet hat, ob nämlich volks- und freikirchliche Modelle im Hinblick auf Entstehung und Struktur überhaupt miteinander vergleichbar sind. Diese Methodenfrage haben Sie als solche nicht behandelt, sondern haben Sachfragen, über die wir uns einig sind, weiter ausgeführt. Für Ihre Beschreibung von Bucers volkskirchlicher Zielrichtung und Capitos Offen-

heit bin ich dankbar. Um mir aber auf der Ebene der von mir gestellten Frage zu begegnen, hätten Sie zeigen müssen, in welchem Sinne man von „einer besonderen konfessionellen Gruppe“ vor Schleitheim reden könnte, als deren Führer Sattler betrachtet werden kann. Prüfstein einer solchen Behauptung wäre der Nachweis gewesen, daß etwa Denck oder Hubmaier sich als Mitglied einer solchen konfessionell verfaßten Richtung betrachtet und deren Verfassung wie auch Sattlers Führung anerkannt hätten, um dann zu versuchen, die ganze „konfessionelle Gruppe“ in die eigene Richtung zu ziehen oder sie förmlich zu spalten. Stattdessen liefern Sie ein durch Bucer von Hätzer berichtetes Wort, in dem sich Hätzer mit Bucer gegen Sattler stellt, und bestätigen damit meine These (solche Aussagen von Hätzer begegnen auch früher in Zürich).

Daher ist es vielleicht verständlich, daß ich den zweiten Teil Ihres ersten summarischen Satzes als präzise abweisen muß. Das Entweder-Oder von „Krise innerhalb des Täuferturns“ und „Absage an eine volkskirchliche Reformation“ wäre nur sinnvoll, wenn „das Täuferturn“ schon deutlich verfaßt gewesen wäre, was eben zur Debatte steht. Von Sattlers Warte aus gesehen, standen Bucer und Denck näher beieinander als bei ihm: beide relativierten die konkreten Einzelgebote des NT sowie die sichtbar von der Umwelt zu unterscheidende Bekenntnisgemeinde zugunsten eines allgemeinen Begriffes der „Liebe“. Von Bucer aus gesehen war es anders, weil für ihn die dogmatischen Themen „Menschwerdung“ und „Rechtfertigung“ das Wichtigste waren. Es leuchtet mir deshalb nicht ein, wenn Sie sagen, daß ein Satz wie „Die Liebe ist die Auflösung aller Gebote“ in Sattlers Brief an die Straßburger sich auf Bucer beziehe und nicht auf Denck, während der ganz parallele Ausdruck im Begleitbrief zu den VII Artikeln Denck meinte und nicht Bucer. Für Sattler zogen beide am gleichen Seil. Solche Verschiedenheit in der Wahrnehmung derselben Sachlage entspricht dem je verschiedenen Selbstverständnis beider Männer. Für Sattler ist die Spannung Liebe/Konkretheit wichtig; dann stehen Denck und Hubmaier bei Bucer. Für Bucer ist orthodoxe Dogmatik wichtig; daher ist Sattler sein (obwohl irrender) Bruder und Denck ein Ketzer.

Sogar in der Frage der Christologie würde Sattler sich nicht ganz mit Bucer einig gesehen haben; denn die Verneinung der Maßgeblichkeit der Gebote und des Exempels Christi bedeutete für ihn die praktische Infragestellung der Inkarnation selbst, wie deutlich in beiden Briefen gesagt wird. So wird das Entweder-Oder zu einem Sowohl-Als-auch.

Dasselbe könnte weiter dargelegt werden anhand der Denckschen Positionen, die Sie parallel zu Schleitheim auslegen. Durchgehend könnten ähnliche

Außerungen von Bucer oder Capito danebengereiht werden. Diejenigen Denckschen Lehren, die in Schleithem verworfen wurden, sind solche, die Denck und Bucer gemeinsam hielten, und nicht solche (Allversöhnung, Christologie), über die Sattler und Bucer sich gegen Denck einig waren. Als Ausnahme sehen Sie einen Widerspruch zwischen der Bestrafung der wissentlichen Sünde und der Allversöhnung; solch ein Widerspruch ist möglich als Schlußfolgerung aus dem allgemeinen Begriff, aber er wird nicht ausdrücklich in den Texten behandelt.

Drittens ist „Absage an eine volkskirchliche Reformation Straßburger Art“ nicht die genaueste Formulierung für das von mir Gemeinte. Zunächst weil die Form der Straßburger Reformation im Januar 1527 noch nicht festgelegt war. Sie war toleranter und pluralistischer als damals in Zürich oder Wittenberg und sollte jahrelang so bleiben. Es war damals einem Sattler weniger klar, als es uns jetzt ist, daß Capitos Offenheit weniger die Zukunft bestimmen sollte als Bucers theokratische Sicht. Worauf Sattler nach seiner eigenen Meinung verzichtet, ist in dem Brief deutlich; er verzichtet auf eine weitere Wirkung in Straßburg. Er verzichtet darauf nicht wegen obrigkeitlichen Druckes. Die Verbannung Dencks hat ihn nicht erschrocken; das ging ihn nichts an. Die Bitte um Freilassung seiner gegenwärtig gefangenen Brüder war eine ganz vernünftige Bitte, der tatsächlich auch stattgegeben wurde. Er verläßt Straßburg freiwillig und schreitet zur Bildung des selbständigen Freikirchentums weiter, weil er glaubt festgestellt zu haben, daß Bucers Liebesmonismus kein Gespräch mehr über die konkrete *Form* der Reformation erlaubte. Darin sind wir uns einig. Was er preisgibt, oder worauf er die Hoffnung verliert, ist also nicht ein bestimmtes Reformationsmodell, sondern das weitere Gespräch mit Bucer, der sich für ein solches Gespräch nicht mehr offen gezeigt hatte.

Soweit die Klärung meiner These durch die Kritik der Formulierung Ihres Resümes. Eine weitere methodologische Frage ist die des Zeitverständnisses. Will man sehen, wie aus einer Bewegung zwei wurden oder wie eine Person ihre Überzeugungen entwickelt und ändert, muß man m. E. berücksichtigen, daß sich die Blöcke „Volkskirchentum“ und „Täuferium“ noch nicht voll ausgebildet hatten und typentreu einander gegenüberstanden. Daß z. B. der Bucer von 1524, wie Sie ausführen, fraglos voraussetzte, daß die Obrigkeit für den rechten Glauben zu sorgen habe, besagt an sich noch nicht viel. War es eine fraglos beibehaltene vorreformatorische Selbstverständlichkeit, oder eine neu durch Schriftstudium oder Dialog gewonnene Erkenntnis? Wenn letzteres, durch Dialog mit wem? Setzt sie eine Vormachtstellung des Reformators voraus oder hat Bucer die Lage der evan-

gelisch Gesinnten und der katholischen Obrigkeiten mitbedacht? Man kann solche grundsätzlichen Positionen nicht abstrahieren von der Lage, in der sie artikuliert wurden. Zur gleichen Zeit billigte die „Protestation und Schutzschrift“ von Felix Mantz den Herren von Zürich ähnliche Befugnisse zu; nur verlangte er eine offene Debatte. Ein anderes Beispiel zum Thema „Zeitlosigkeit“: um Hans Dencks Haltung darzustellen, zitieren Sie unterschiedslos seine Aussagen im Verhör in Nürnberg (1525) und seinen „Widerruf“ (1527). Wenn es aber nicht bloß um eine Einzelfigur gehen sollte, sondern, wie Sie behaupten, um eine Dencksche Richtung von Täufern, dann müßte man Zitate aus der (kurzen) Zeit bringen, als Denck Täufer und Täuferführer war.

Ich will keineswegs ihren ersten substantiellen Teil verwerfen. Straßburg hatte sich nicht *grundsätzlich* für tolerant erklärt. Man war dort aber bedeutend milder als anderswo, und Toleranz ist ein relativer Begriff. Die größere Offenheit hatte, wie Sie sagen, verschiedene Gründe und hatte auch Grenzen. Das wollte ich nicht leugnen. Doch hieß die Grenze meistens Ausweisung statt Hinrichtung. Sie traf nicht alle Täufer. Auch nach den Auswüchsen von Münster wurde Hofmann nicht hingerichtet, sondern bloß gefangen gehalten, was angesichts der Politik anderer Länder fast als Schutzhaft anzusehen wäre. Die Todesstrafe wurde erst 1538 angewandt (in Zürich schon 1526) und wurde nicht wegen Täufertum an Täufern vollstreckt, sondern wegen Bigamie und Gotteslästerung.

Sie haben völlig recht, wenn Sie ausführen, wie viele Gründe diese relative Offenheit hatte. Ich habe ja nicht von einer grundsätzlichen und einheitlichen Toleranz-Politik gesprochen, sondern von einer tatsächlich zu beobachtenden Offenheit, eben weil die Praxis einer obrigkeitlichen Reformation noch nicht festgelegt war. Sattler hatte die Grenze der Ausweisung nicht erreicht. Er meinte, er könnte bleiben. Sie schreiben: „Von einer Einladung zur Mitarbeit ist nirgends die Rede.“ Buchstäblich ist das richtig; aber damit haben Sie den Duktus des Abschiedsbriefes nicht erklärt. Er besagt, das Bleiben wäre möglich, würde aber auf Kosten der Verletzung seiner „Conscientz“ geschehen. Daß er frei blieb, während einige Gleichgesinnte auf Bucers Initiative eingekerkert wurden und während Denck ausgewiesen wurde, erklärt sich wohl nicht von selbst. Sie erklären die Bevorzugung Sattlers auf Grund seines Standes, und seinen Wegzug als „Anständigkeit“. Die erste Vermutung entbehrt jeden Halt in den Quellen. Denck war auch Akademiker; Capitos Schriften zu Sattlers Gunsten sagen nicht, daß man ihn wegen seines früheren Standes geehrt hätte. Die zweite bleibt unklar. Wenn er wußte, er werde bald ausgewiesen werden, warum betont

er die Freiwilligkeit? Wen will solche „Anständigkeit“ schonen? Soll sie die Straßburger von dem Vorwurf befreien, sie ließen den Glauben nicht frei? Wenn ja, scheint solch eine Vermutung eher meine Hypothese zu unterstützen; auch wenn nicht mehr gegenwärtig, will er nicht einen vollen Bruch provozieren. Der Hauptwortführer eines schon völlig getrennten, auf Glaubenskampf gerichteten Täufertums wäre kaum so besorgt gewesen, Straßburgs Ruf zu schonen, daß er eine Bewegungsfreiheit vorzutauschen mitgeholfen hätte, die nicht da war.

Die These einer „Einladung“ wäre also nicht so ganz abwegig. Solch eine Möglichkeit hat Hubmaier einmal kurz zum „Widerruf“ bewegt, auch auf Grund der „Liebe“. Doch wollte und will ich nicht so viel behaupten, sondern nur, daß Sattler, wenn er weiter in Straßburg geblieben wäre, den Schritt nach Schleithem nicht so gemacht hätte. Ohne diesen wäre es aber nicht zu der sichtbaren „rechtgläubigen Gemeinschaft“ gekommen, die Sie schon als viel früher dagewesen voraussetzen.

Wohl hat sich Sattler geirrt in seiner Einschätzung der Lage in Straßburg. Das wissen wir besser als er; denn wir wissen um Capitos Neuorientierung 1532 und um die Synode 1533. Besonders wird solch nachträgliches Besseres wissen erhärtet, wenn man logisch zeigen kann, daß eine bestimmte Frage, z. B. die der Beteiligung des Christen am Schwert, grundsätzlich unlösbar war. Ich behaupte aber, daß solche, nachträglich aus den Konsequenzen gewonnenen Urteile nicht vorherrschen dürfen, wenn man den lebendigen Dialog verstehen will. Sie würden heute das ökumenische Gespräch von vornherein für unmöglich erklären; sie erschweren auch die sachliche Wahrnehmung einer vergangenen Trennung, indem sie diese als entschieden betrachten, bevor sie geschehen waren. Daß man nachträglich zeigen kann, daß die geschehene Geschichte so geschehen mußte, d. h. daß eine gewisse Kirchenspaltung von vornherein grundsätzlich unvermeidlich war, ist die Beleuchtung der Kontroverstheologie, die ihr bestimmtes Recht hat. Diese Beleuchtung darf aber den Historiker nicht blenden, der auch mit der Tatsache zu arbeiten hat, daß die damaligen Teilnehmer am noch nicht gescheiterten Gespräch noch nicht von dessen Hoffnungslosigkeit unterrichtet waren.

Mein Aufsatz behandelte das Selbstverständnis Michael Sattlers im Januar 1527. Je tiefer er sich geirrt haben mag, je mehr er die Gesprächsbereitschaft und Bewegungsfreiheit Bucers überschätzt haben mag, desto deutlicher wird meine These bestätigt. Daß Sattler sich getäuscht hat, daß er Offenheiten festgestellt zu haben glaubte, die (wie wir besser wissen) nicht da waren, bestätigt nur die prinzipiell offene Haltung Sattlers innerhalb des gesamt-

reformatorischen Gespräches. Ein Müntzer, ein Hofmann, ein Wolfgang Uliman würden sich nicht so getäuscht haben. Daß er den offeneren Capito wichtiger nahm als den gewichtigeren Bucer, beleuchtet nochmals seine Neigung, die Gespräche jetzt in Straßburg für sich selbst ernst zu nehmen, statt sie im Namen einer schon 1524 oder 1525 gefallenen Entscheidung gegen jedwelche Form obrigkeitlichen Kirchenregiments grundsätzlich abzuweisen, wie es hätte geschehen müssen, wenn der Begriff eines schon 1525 feststehenden völlig separaten Täuferniums gelten sollte, das überall die Reformatoren im Lichte der schon in Zürich abgeschlossenen Entscheidung verurteilt hatte.

Eine Kleinigkeit: Sie legen das Wörtchen „wieder“ im Schleithemer Begleitschreiben aus als Evidenz dafür, daß alle Angeschriebenen schon Täufer waren. Aber im gleichen Passus wird von den gleichen Adressaten in Anlehnung an Epheser 2 gesagt, daß sie vorher „Heiden und Fremdlinge“ waren; die Bilder widersprechen sich und dürfen nicht gepresst werden. Auch wenn das „wieder“ buchstäblich zu nehmen wäre, braucht es nicht zu bedeuten, daß die Adressaten alle früher Täufer waren; es könnte sich auf die ungestörte Weggenossenschaft der Reformation bis 1525 beziehen. Aber damit gebe ich den Anschein, eine Behauptung zu unterstützen, die ich nicht aufzustellen beabsichtigte. Ich sagte nicht, daß das Täufernium, das sich in Schleithem „kristallisierte“, keine Vorgeschichte hatte. Natürlich kamen nach Schleithem hauptsächlich Getaufte, und ist der Brief an solche gerichtet. Sie waren aber in Verwirrung über viele Dinge; eine Unsicherheit, welche gerade der offenen Tür zur Gesamtreformation entsprach. Die Themen, über welche die Getauften unter sich verschiedener Meinung waren, waren die gleichen Themen, die sie mit der restlichen Reformation besprachen. Solange die Tür zur Gesamtreformation offen blieb, gab es nicht die Voraussetzungen dafür, eine Meinungseinheit unter den Getauften zu erzielen. Erst nachdem die Tür in Straßburg zuging, hatte Sattler Möglichkeit und Anlaß, die Getauften zum Täufernium zusammenzuraffen.

John H. Yoder

Freiburg, am 2. August 1973

Sehr verehrter Herr Professor Yoder!

In Ihrer Antwort bemängeln Sie, daß ich auf die von Ihnen aufgeworfenen methodischen Fragen zur Entstehung des Täuferniums als einer abgesonderten Konfession nicht eingegangen bin, sondern lediglich „Sachfragen“ weiter ausgeführt habe. Eine solche Gegenüberstellung von „Sachfragen“ und

„Methodenfragen“ halte ich deshalb für unzulässig, weil ich mich bei der Entscheidung für eine Methode immer auch fragen muß: treffe ich mit ihr ein Randphänomen, die Oberfläche oder den Kern der Sache. Sicherlich hat der Ablöseprozeß des Täufern von der werdenden evangelischen Landeskirche verschiedene Entwicklungsstufen und Aspekte, ideelle, politische, soziale und ökonomische, die mit den entsprechenden Methoden angegriffen werden müssen. Ihr Hinweis darauf ist richtig und meine Kritik wandte sich auch nicht gegen den ersten Teil Ihres Aufsatzes. Der berechtigte Methodenpluralismus zur Erfassung eines vielschichtigen und über mehrere Jahre sich hinziehenden Prozesses enthebt uns aber nicht der Frage nach dem entscheidenden Grund des Konfliktes zwischen dem oberdeutschen Täufern und den evangelischen Landeskirchen. Je nachdem, wo man ihn lokalisiert, dürfte auch der Kristallisationspunkt der Täufer-Bewegung zu suchen sein.

Eben in diesem Punkt, in der Frage der entscheidenden Differenz zwischen Täufern und evangelischen Landeskirchen, sind wir verschiedener Meinung. Alles übrige, u. a. auch die Einordnung der „Schleithimer Artikel“, folgt daraus. Sie behaupten: Der Bruch zwischen werdender evangelischer Landeskirche und den Täufern, der sich in Zürich ereignete, war noch nicht unheilbar. Es bestanden noch weiterhin Gesprächsmöglichkeiten, vor allem in Straßburg, wo Sie sogar die Chance einer Kooperation von Täufern und offiziellen Reformatoren erblickten. Als Gründe führen Sie an: Straßburg habe nie die Gewalt der Regierung hinter die Sache der erzwungenen Glaubenseinheit gesetzt und sei keine Filiale Zürichs gewesen. Bucer habe eine Kirche mit eigener Verwaltung und Disziplin erstrebt und sei deshalb für das Anliegen der Täufer aufgeschlossen gewesen. Der endgültige Bruch habe sich hier nicht an der Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat, sondern am Problem einer von den Straßburger Prädikanten proklamierten Liebesethik entzündet, die die konkrete „Ordnung Gottes“, wie sie Michael Sattler konzipierte, aufhob. L 25

Demgegenüber meine ich, daß das Problem der von den Straßburger Reformatoren verkündeten Liebesethik, die nicht von der Bergpredigt, sondern von Luthers Zwei-Reiche-Lehre her qualifiziert wird, ihren brisanten Sprengstoff erst entwickelt im Hinblick auf das Verhältnis des Christen zu Staat und Gesellschaft. Im Namen der „Liebe“ verlangen die evangelischen Prädikanten Straßburgs — und zwar alle, ohne Ausnahme, zu allen Zeiten — von ihren Gläubigen, daß sie den Bürgereid schwören, obrigkeitliche Ämter annehmen, Waffen tragen, um den Nächsten gegen den Landesfeind zu schützen, die eigene Obrigkeit als christlich anerkennen, in den Volks-

kirchen bleiben, trotz des Bewußtseins, daß sich unzählige Böcke unter wenigen guten Schafen befinden. Daran ändert auch nichts der Umstand, daß sie sich das Verhältnis von Staat und Kirche anders vorgestellt haben als es sich tatsächlich entwickelte. Natürlich wollten sie, daß der Staat im Dienst der Kirche tätig sei und nicht die Kirche im Dienst des Staates. Die Kooperation beider Institutionen und — noch wichtiger — die staatsbürgerlichen Verpflichtungen des Christen standen bei ihnen niemals zur Debatte.

Bei Sattler dagegen ist das Postulat des Einhaltens einer konkreten „Ordnung Gottes“ unlösbar verknüpft mit der Forderung der Absonderung des Christen von Staat und Gesellschaft, und zwar im Namen einer von der Bergpredigt allein her qualifizierten Liebesidee. Für Sattler und seine Anhänger galt weiter die Konzeption, die in der Geburtsstunde des Zürcher Täufern entwickelt wurde: Sammlung einer reinen, sichtbaren Gemeinde der Gläubigen, die bereit ist, als „Schafe unter den Wölfen“ zu leiden und zu sterben, ohne je das weltliche Schwert für sich oder andere zu gebrauchen, denn „bei ihnen ist das Töten ganz abgeschafft“ (vgl. den Brief der Zürcher Täufer an Thomas Müntzer vom 5. 9. 1524). Für eine solche Konzeption christlicher Gemeinde und christlichen Lebens hat es bei den Straßburger Reformatoren niemals und bei niemandem eine Spur von Zustimmung gegeben. Insofern wiederholt sich in Straßburg nur die bereits in Zürich gefallene Entscheidung. In Straßburg vollendete sich nicht ein aus anderen Ursachen in Zürich begonnener Ablösungsprozeß, sondern es kam hier zur Trennung von den Täufern aus wesentlich den gleichen Gründen wie in der Stadt Zwingli.

Sie werfen mir sodann eine unhistorische Betrachtungsweise vor. Mein Hinweis auf bestimmte unverändert durchgehaltene Positionen bei Bucer und Capito ist kein unhistorischer Aspekt, sondern entspricht dem geschichtlichen Tatbestand. Capitos Stellung zu den Täufern verläuft von einer entschiedenen Absage in den Jahren 1525 und 1526 (vgl. die Briefe Capitos an Zwingli vom 16. 5., 11. 6., 26. 9. 1526 und vom 9. 7. 1527), über eine Periode der Annäherung (1527—1531), bewirkt vor allem durch Cellarius, zur erneuten rigorosen Ablehnung (Berner Synodus 1532). Diese Schwankungen sind mir bewußt, und ich habe keineswegs den Capito des Jahres 1532 in den des Jahres 1526 vorverlegt, um zu beweisen, daß von vornherein nicht möglich war, was sich erst später als unmöglich herausstellte. Im entscheidenden Punkt ist er aber immer gleicher Ansicht geblieben, nämlich in der Frage der staatsbürgerlichen Verpflichtungen des Christen (vgl. dazu Capitos „In Hoseam Prophetam commentarius“, geschrieben 1528, auf dem Höhepunkt seiner Sympathien mit dem Täufern).

Sie fordern mich auf, die historischen Gründe für diese Haltung der Straßburger Reformatoren zu nennen. Ich sehe sie in der Drohung des Kaisers und der altgläubigen Landesherren, die Reformation gewaltsam wieder zu nichte zu machen, ausgesprochen bereits im Wormser Edikt von 1521. Seitdem stand fest, daß sich die Sache Luthers nur behaupten konnte, wenn einige Landesherren und Magistrate der Freien Reichsstädte sich hinter sie stellten. Politisch gesehen war es undenkbar, von der politischen Schutzmacht einerseits die Verteidigung des neuen Glaubens zu verlangen, andererseits aber dem Staat keinen Einfluß auf die Gestaltung der neuen Kirche einzuräumen und den evangelischen Gläubigen das Privileg der Befreiung von ihren staatsbürgerlichen Pflichten zu geben. Hinzu kommt noch ein spezieller außenpolitischer Grund: In den Jahren 1526—1527 vollzieht sich eine tiefe Entfremdung zwischen Straßburg und Wittenberg in der Abendmahlsfrage. Straßburg fühlt sich auf die Seite Zürichs gedrängt. Jede Begünstigung der Täufer hätte die Freundschaft mit Zürich sofort in Frage gestellt und die Stadt Straßburg völlig isoliert. Aber diese Dinge sind nur zusätzliche, verstärkende Momente gewesen. Grundlegend für die Straßburger Reformatoren bleibt die im Mittelalter entwickelte Konzeption der Stadt als einer unteilbaren, sakralen Einheit — und diese drohte das Täuferium zu zerstören.

In Anbetracht dieser Tatsachen halte ich es für unwahrscheinlich, daß sich die „Schleitheimer Artikel“ in erster Linie gegen die Straßburger Reformatoren wandten. Bucers und Capitos ablehnende Haltung gegenüber dem Täuferium Zürcher Prägung war viel zu klar, als daß sie Verwirrung unter den „Brüdern“ hätten stiften können. Verwirrung drohte vielmehr durch einige führende Figuren der Täuferbewegung selbst, die nach Sattlers Meinung die ethische Substanz des wahren christlichen Glaubens aushöhlten. — Hans Denck hob die konkreten Gebote, als da sind: Verweigerung des Eides, Absonderung von der Welt, Sammlung und Disziplinierung der reinen Gemeinde durch Taufe und Bann, Festhalten am Buchstaben der Bibel und die Notwendigkeit eines geordneten Predigtamtes — durch seinen Spiritualismus und seine Liebesethik aus den Angeln. Die entscheidenden Sätze Dencks über die Aufhebung aller konkreten Gebote im Namen der Liebe befinden sich in der Schrift vom „Gesetz Gottes“, verfaßt 1526, in einer Zeit, in der er zweifelsohne Führer einer täuferischen Gemeinschaft war. Hubmaier scheute sich nicht, den weltlichen Arm zur Verteidigung der Täufergemeinden in Anspruch zu nehmen. Hans Hut bereitete seine Anhänger auf den „Tag des Herrn“ vor, an dem die Täufer das Schwert gebrauchen und mit ihren Verfolgern gründlich abrechnen würden. Wer der Vision Konrad Grebels von einem neuen Menschen und einer neuen Ge-

meinde treu bleiben wollte, der mußte sich gegen diese Bestrebungen absetzen. Genau diese Funktion erfüllten die „Schleithheimer Artikel“.

Sie haben recht, wenn Sie darauf hinweisen, daß in der Ablehnung der Denckschen Liebesethik auch Bucers und Capitos Positionen getroffen wurden. Das habe ich aber auch nicht bestritten. Die voraussehbare Auswirkung der Liebesethik Dencks bestand in denselben Konzessionen an die Welt, die — mit anderer Begründung — Bucer und Capito auch von den Christen forderten: die Bereitschaft zu schwören, den Verzicht auf Absonderung und Sammlung der reinen Gemeinde, weil das alles angeblich nicht von heilsnotwendiger Bedeutung für den einzelnen war. Freilich ging der Spiritualismus der Straßburger Reformatoren niemals so weit wie bei Denck und Kautz, so daß sie etwa das äußere Wort und die „Zeremonien“ für überflüssig erklärt und die an keine konkrete Offenbarung gebundene, „innerliche, unsichtbare Kirche“ als die eigentliche Kirche Gottes bezeichnet hätten. Für Bucer und Capito ist die Inkarnation Gottes in Christo die zentrale Tatsache der Heilsgeschichte und damit bleibt auch die Kenntnis des „äußeren Wortes“ der Bibel, eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung des Heils. (Vgl. TA Elsaß I, Nr. 86, S. 97—98; Nr. 171, S. 201—205; Nr. 343, S. 559—560).

Zum Schluß noch einige Quisquilien zur Bandbreite der Straßburger Toleranz, die Sie m. E. größer annehmen als sie tatsächlich war. Im Jahre 1527 wurde der Scheidenmacher Thomas Salzmann in Straßburg hingerichtet wegen Leugnung der Trinität (Täuferakten Elsaß I, Nr. 114, S. 136). Der Arzt Michael Servet, ebenfalls Trinitätsleugner, konnte sich monatelang unbehelligt frei in Straßburg bewegen. 1534 ertränkte der Straßburger Scharfrichter den Kürschner Claus Frey, und zwar in der Hauptsache wegen *Gotteslästerung*. Der Tatbestand der „Bigamie“ war juristisch nicht erfüllt, weil er seine „geistliche Eheschwester“ Elisabeth Pfersfelder nicht vor einem berufenen Kleriker geheiratet hatte. Das Verhältnis der beiden galt juristisch als „Konkubinat“. Dafür wäre er nach dem gültigen Strafgesetz von 1529 mit einer Woche Gefängnis und 10 Gulden Strafe davon gekommen, zumal er als mildernden Umstand geltend machen konnte, daß sich seine Frau ursprünglich geweigert hatte, ihm in die Fremde zu folgen, wozu sie nach deutschem Recht verpflichtet war. (Straßburger Mandat vom 25. 8. 1529, Thomas Archiv Straßburg, Nr. 84, Stück 10).

Daß die Straßburger Justiz „Klassenjustiz“ war, ergibt sich doch wohl eindeutig aus der Tatsache, daß Sattlers Glaubensbrüder, die nichts anderes als er selbst sagten, als Handwerker ins Gefängnis geworfen wurden, während der ehemalige Prior Sattler weiterhin frei herumlaufen durfte. Beim

Magister Hans Denck, der sicherlich „gefährlicher“ war als Sattlers Freunde Jakob Groß, Echsel, Hiller, Tucher, begnügte man sich mit der Verbannung, ohne ihn zuvor ein paar Tage — wie bei „einfachen“ Täufern üblich — in den Turm einzusperren. Sattlers Genossen wurden auch nicht auf dessen Bitte in die Freiheit entlassen, sondern aus der Stadt verbannt, was etwas wesentlich anderes ist. Zugleich beschloß man im Zusammenhang damit das erste Täufermandat (beschlossen bereits am 31. 12. 1526, verkündet am 27. 7. 1527, vgl. Täuferakten Elsaß I, Nr. 68 und Nr. 92). Sattlers Entscheidung, Straßburg „freiwillig“ zu verlassen (nachdem das allgemeine Täufermandat bereits beschlossen war!), war nicht ein Akt der „Anständigkeit“ gegenüber den Straßburger Reformatoren, sondern gegenüber seinen Genossen, mit denen er sich dadurch solidarisch erklärte. Mit den Kerkermeistern der eigenen Freunde bricht man in der Regel als ehrlicher Mensch das Gespräch ab. — Dasselbe traurige Schauspiel spielte sich 1533—1535 ab: Caspar Schwenckfeld wird als Angehöriger des deutschen Uradels in höflichster Form darum gebeten, doch freiwillig die Stadt zu räumen, „ohne ihm etwas Unehrlisches zumessen zu wollen“, wie es in der Instruktion für die Boten heißt (Täuferakten Elsaß II, Nr. 588, S. 368). Der um die Stadt hochverdiente Almosenpfleger Alexander Berner wird 1535 wegen Schwenckfeldianismus aus seinem Dienst verjagt und offiziell durch Ratsbeschluß verbannt (TAE II, Nr. 660, S. 449). Der Kürschner Melchior Hoffman dagegen wird für den Rest seines Lebens im Turm gefangen gehalten.

Ich darf Ihnen zum Schluß versichern, daß es mir — genau so wie Ihnen selbst — nicht um eine abstrakte, typologische und dementsprechend „zeitlose“ Gegenüberstellung von Täufertum und landeskirchlicher Reformation zu tun ist, sondern um die genaue Erfassung der konkreten, historischen Differenzen, die zum Bruch geführt haben. In diesem Anliegen sind wir uns gewiß einig, wenn wir auch den „Kristallisationspunkt des Täufertums“ verschieden lokalisieren.

Mit freundlichem Gruß!

Stets Ihr aufmerksamer Zuhörer
Klaus Deppermann

Das Verhältnis der westpreußischen Mennoniten zum Staat

Bei der Begründung unserer Konfession verwarfen Grebel und Mantz mit allem Nachdruck das Staatskirchentum Zwinglis. Auch die niederländischen Täufer wollten wohl dem Staate geben, was des Staates sei, selbst aber kein obrigkeitliches Amt übernehmen, da man dadurch der „Rache Diener“ würde. Man gehörte dem Staat nur als „passives Mitglied“ an.

Die im 16. und 17. Jh. nach Westpreußen einwandernden Mennoniten fanden in dem der polnischen Krone unterstehenden Lande „wenig Staat“ vor. Es war ein Vorteil für die Einwanderer, ein Nachteil für Polen, daß dieses Reich auf dem Stande einer mittelalterlichen Adelsrepublik stehen geblieben war und nie die alle Kräfte zusammenfassende Macht eines absolutistischen Staates abendländischer Prägung erfahren hatte.

Hinzu kam, daß der polnische Wahlkönig auf die Einnahmen aus seinem Tafelgut, den beiden Marienburger Werdern, angewiesen war. In diesen aber wohnten 75 Prozent der westpreußischen Mennoniten. Es waren Bauern, die das Mehrfache von dem erwirtschafteten, was sonst landesüblich war. Sie vermehrten dadurch des Königs Revenuen um ein Bedeutendes gegenüber der ersten Nachordenszeit. Auch ein machtbewußter Herrscher wird solche Männer, die immer wieder seine Privatschatulle auffüllen, nicht ohne Grund vergrämen; und sollte es ja einmal geschehen auch um des lieben Geldes willen, sich sehr schnell bemühen, durch Wiederherstellung der Privilegien und das Anstimmen eines Lobliedes auf die trefflichen Entwässerungskünstler die Angelegenheit wieder in Ordnung bringen. So gesehen im ersten Akt: Erpressung von 80 000 Floren durch den königlichen Kammerherrn Haxberg; im zweiten Akt: gleich darauf Erteilung des Gnadenprivilegs vom Jahre 1642 durch König Wladeslaw II.

Für die Mennoniten als Religionsgemeinschaft gab es hier in Polen eigentlich zwei Obrigkeiten, den Staat und die katholische Kirche. Die Verpflichtungen der Mennoniten dem Staat gegenüber wurden nicht „in persona“ abgeleistet, sondern finanziell erledigt. Das beginnt im Jahre 1613 damit, daß die Mennoniten des Danziger Werders 3 1/2 Floren pro Hufe für Befreiung von Waffendienst und Einquartierung bezahlen und endet mit den 5000 Talern, die die Gesamtheit der westpreußischen Mennoniten jährlich

Friedrich dem Großen und seinen Nachfolgern für seine Kadettenanstalt in Kulm geben.

Gleich bei der Ansiedlung im 16. Jh. werden Scharwerksdienste auf staatlichen Domänen und am Weichsel- und Nogatdamm abgelehnt. Alle diese „Freiheiten“ werden durch höhere Pachtgelder kompensiert. Will man eine Kirche bauen, muß man dem Bischof noch mehr zahlen, so daß die Summe für Bischof und Geistlichkeit zwei Drittel der gesamten Baukosten beträgt. So geschehen 1752 beim Bau der Kirche der friesischen Gemeinde in Orlofferfelde. 4000 Floren für Bischof, Geistlichkeit und den Ökonomen standen 2200 Floren eigentliche Baukosten gegenüber¹.

Wir sagten: Die einwandernden Mennoniten fanden im damaligen, von Polen verwalteten Westpreußen „wenig Staat“ oder, besser gesagt, kaum irgendwelche Hilfe des Staates. Hatte der Hochmeister des Deutschen Ritterordens noch von Staats wegen die Dämme an Weichsel und Nogat schütten lassen, so mußten die niederländischen und friesischen Mennoniten Deiche — u. a. den Deich quer durch den damals etwa 60 km² großen Drausensee —, Entwässerungskanäle, Schleusen und Mühlen mit eigener Kraft und aus eigenen Mitteln bauen. Das bedurfte schon der Arbeits- und Organisationskraft einer fest zusammenhaltenden Gemeinschaft.

Nach der Wassers- war die Feuersnot eine der größten Gefahren für die holzerbauten und strohgedeckten Höfe der mennonitischen Bauern. Man gründete in den 1620er Jahren gleichzeitig in den Niederungsdörfern des Danziger, Marienburger Großen und etwas später des Kleinen Werders je eine Feuerversicherung auf Gegenseitigkeit. Die Gegenseitigkeit bestand darin, daß beim Brandschaden eines Bauern die anderen gemeinsam den Schaden umlegten. Der Anteil des Brandgeldes wurde im Bedarfsfalle pro Hufe und Morgen berechnet, und je nach Größe des Grundstücks mußte der einzelne Bauer zahlen. Die gegenseitige Hilfe bestand allerdings nicht nur in Geldzahlungen, sondern auch in der Hilfe der Nachbarn bei den Aufräumarbeiten und später beim Heranfahren des Baumaterials und schließlich beim Bau selbst².

Auf diese Weise werden die mennonitischen Niederungsdörfer etwas Besonderes in diesem Staate. Sie sollten es auch sein. Als im ersten Schwedenkrieg (1626—1630) der schwedische Reichskanzler Oxenstierna den mennonitischen Holländern des Kleinen Werders befahl, ihre Kriegsauflagen über den Deichgrafen des Werders zu zahlen, wollten sie von dem Deichgrafen keine Anweisungen entgegennehmen und baten, für das von ihnen kultivierte Gebiet zwei Älteste wählen zu dürfen, die dem Deichgrafen und den Deichgeschworenen gleichgestellt wären. Diese sollten dann die Kriegsauf-

lagen auf die Holländer umlegen. Der Reichskanzler gab dieser Bitte am erste Älteste der kleinwerderschen Holländer³. So hatten diese „Ältesten“ — nach mennonitischer Gewohnheit so genannt — neben der Aufsicht über ihren Deichverband, über Deiche, Schleusen, Entwässerungsanlagen auch weitere Selbstverwaltungsaufgaben für ihre Gebiete zu übernehmen, wie sie dem aus der Ordenszeit stammenden Amt des Deichgrafen zustanden. — Zur preussischen Zeit wird aus dem niederländisch-mennonitischen Deich- und Gebietsältesten der preussische Oberschulze. Zur Zeit der Abwanderung nach Rußland gab es insgesamt acht Oberschulzen, zwei für die Niederungsgebiete des Kleinen Werders, wie schon zu Gustav Adolfs Zeiten, und sechs weitere für die Niederungen zwischen Weichsel und Nogat⁴. Das Amt des „Oberschulzen“ ist ja dann als eine Art weltliches Pendant zum geistlichen Amt des Ältesten in die mennonitische Selbstverwaltung in Rußland und Südamerika übernommen worden.

Wie ist das nun zu vereinbaren mit den bekannten mennonitischen Forderungen?

Der Christ soll kein obrigkeitliches Amt übernehmen, da er dadurch der Rache Diener wird. Niemand soll um weltliche Dinge hadern und streiten oder vor Gericht gehen, noch weniger zu Gericht sitzen. Es geziemt dem Christen, sich in der Gemeinde brüderlich zu vertragen, falls einer wider den andern Klage hat.

Im selben Jahr, in dem die friesischen Mennoniten des Kleinen Werders zwei Älteste zur Wahrnehmung ihrer weltlichen Belange wählen, weigern sich die flämischen Mennoniten in der Scharpau und auf der Nehrung dem Danziger Rat gegenüber auch nur ein Schulzenamt zu übernehmen. Da der Rat in den geschlossenen Mennonitensiedlungen keinen Einheimischen zum Schulzen einsetzen konnte, sah sich Danzig im Jahre 1628 gezwungen, einen Beschluß für Nehrung und Scharpau zu fassen, „daß kein Mennoniste, wenn er zum Schulzen, Schöffen, Ratsmann in den Ländereien gewählt würde, sich solches Amtes weigern solle, und dazu erst mit einfacher, hernach mit doppelter Poen angehalten werden solle“⁵. Bei einer Glaubensuntersuchung vor königlichen Beamten im Jahre 1678 sagt der Älteste Georg Hansen von der Danziger Flämischen Gemeinde aus, daß auf dem Lande, wo es nicht zu umgehen sei, öffentliche Ämter angenommen werden dürften⁶.

Einige Jahrzehnte später erklären „die sämtlichen Holländer oder Mennonisten des Kleinen Marienburger Werders“ in einer Supplikationsschrift von

1720 dem königlichen Ökonomieamt in Marienburg, daß sie bei der Schulzenwahl mit den Lutheranern gleichberechtigt behandelt zu werden wünschten. Dies wird ihnen zugesagt⁷.

Die Führung des Schulzenamtes scheint den mennonitischen Grundsätzen auf den ersten Blick zu widersprechen. Sie läßt sich irgendwie aber doch mit ihnen vereinbaren, wenn nur ein mennonitischer Schulze Vorstand einer mennonitischen Dorfschaft ist. Streitigkeiten zwischen ihm und seinen mennonitischen Nachbarn werden dann in brüderlichem Geiste vom Kirchenvorstand oder der Brüderversammlung entschieden. Als 1744 der amtsführende Schulze Abraham Busenitz von Koselitzke, einem ausschließlich mennonitischen Bauernhof im Großen Werder, zusammen mit der Nachbarschaft die hohen, bisher üblichen Reisespesen des Schulzen kürzen wollte, wandte sich der im kommenden Jahr amtierende Schulze Heinrich Penner an den Kirchenrat in Heubuden. Man „vertrug sich brüderlich“ und bestimmte, daß von jetzt ab eine jährliche Spesensumme von 20 Floren zu zahlen sei⁸. Man merkt hier nichts davon, daß der Schulze „der Rache Diener“ wurde.

Man grenzte sich gegen die „Welt“ ab. Fälle, die sonst vor ein Zivilgericht kamen, wurden bei den Mennonitengemeinden vor den Ältesten, die Prediger oder auch vor die Bruderschaft gebracht. Meistens handelte es sich um Erbschafts- und Vermögensangelegenheiten, Vieh- und Grundstückskauf, die gütlich, wenn nicht bei der ersten Vorladung, beim zweiten- oder drittenmal in Form eines Ratschlags, dem man wohl oder übel folgen mußte, entschieden wurde⁹.

Wer den Grundsätzen der Mennonitengemeinde zuwiderhandelte, wie Abraham Dyck, der 1786 in seiner Bierwirtschaft in Elbing „mit Musik und Kegelbahn eine ruchlose Lebensart angestellt, wurde von der Gemeinde abgesondert“¹⁰. Die Mennoniten hatten nicht das „weltliche Schwert“ des Richters, aber das vielleicht viel wirksamere der „Absonderung von der Gemeinde“. Der Übeltäter wurde aus der Gemeinde ausgestoßen, wurde dadurch heimat- und friedlos, denn aus der religiösen Sippongemeinschaft ausgestoßen zu sein, bedeutete, von allen gemieden zu werden, hilflos einer den Täufern nicht immer wohlgesinnten Umwelt ausgesetzt zu sein. Neben solchen, die für immer ausgeschieden wurden, wurden die meisten, wenn sie vor der Gemeinde Abbitte geleistet hatten, wieder unter strengen Ermahnungen aufgenommen.

Wer aber als treuer Bruder bekannt war, der konnte auch mit der Hilfe der Gemeinschaft rechnen. So wurde z. B. 1781 den mennonitischen Erbpächtern auf Zeyerskampen durch einen „Bruderschaftskredit“ ermöglicht,

ihre rückständigen Zinsen zu bezahlen. Es handelte sich nach heutigen Maßstäben immerhin um etwa 25 000 DM ¹¹. Ein weiterer Fall: Im September 1787 wurde den Brüdern nach der Predigt in der Ellerwalder Kirche „von Bernhard Janßons Sache, wie er nach dem Verkauf seines Hauses und Güter dennoch seine Creditores nicht gehörig auszahlen“ konnte, berichtet. Weil er aber mit allen „sich in Liebe verglichen“ und Cornelius van Allmonde als der vornehmste seiner Gläubiger „ihm wegen völliger Zufriedenheit attestierte, auch seine, des B. Janßons, außer diesem Vorfall jederzeit erwiesene Aufrichtigkeit und viel Verlust zu Russenzeiten nebst anderen Umständen, die seinen Untergang befördert, in Betracht genommen wurden, so ist von den Brüdern einhellig beschlossen, ihm diesen üblen Vorfall zu vergeben“ ¹². Ein Konkurs war damals ein schuldhaftes, ein übles Vergehen, das sogar Schuldhaft einbringen konnte. Andererseits hatte sich Janßon „in Liebe verglichen“, d. h. seine mennonitischen Gläubiger hatten seine restlichen Schulden stillschweigend gestrichen. Man kann sich vorstellen, daß niemand gerne aus einer solch helfenden Gemeinschaft ausgeschlossen wurde.

Wir sahen, daß Tausende von Mennoniten in den Niederungen der Weichselwerder sozusagen eine „autonome Region“ oder, besser gesagt, einen an eine bestimmte Region gebundenen „autonomen Personalverband“ darstellten, der meistens durch Oberschulzen eigener Konfession in seinem Deichverband geleitet und verwaltet wurde, ansonsten aber nicht die Einrichtungen des Staates für das Verhältnis seiner Mitglieder untereinander in Anspruch nahm, sondern in Recht und Unrecht der Entscheidung der Bruderschaft und ihres Ältesten vertrauten. Das Wort vom „regierenden Ältesten“ erscheint daher nicht unangebracht. Er regierte schon mit quasi demokratischen Methoden sein Völklein und war bemüht die Grenzen zur „Welt“ möglichst abzudichten, gegenüber einer Welt, in der um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert die Parolen „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ auch nach Tiegenhagen und Rosenort drangen. Noch mehr natürlich waren die Mennoniten in Danzig und Elbing, die in engem Konnex zur übrigen Bevölkerung lebten, in Versuchung, aus den engen Grenzen, die ihnen ihre Gemeinschaft setzte, auszubrechen in die begeisternde Welt der neuen politischen Ideen.

Der Älteste Gerhard Wiebe spricht von den „Franken“, die diese Revolution in die Welt gebracht haben. Als Zeichen der zum mindesten beanspruchten Freiheit schneiden sich auch die jungen Bauernsöhne, die Wiebes, die Friesens, van Riesens und Penners die Zöpfe ab, die ihnen bisher als Zeichen der Unfreiheit, wie sie meinten, auf den Rücken baumelten. Als dann Johann van Riesen aus Elbing einige Wochen nach Erstürmung der

Pariser Bastille 1789 eine „freidenkerische Rede“ hält, wird er vom Kirchenrat ermahnt, „sich in Zukunft davor zu hüten“, was — wohl nach einigem Zögern — auch versprochen wird.

In den Freiheitskriegen müssen die Ältesten ihren Mitbürgern immer härtere Steuern — Schutzgeld genannt — auferlegen, um ihre „autonome Region“ gegenüber Volk und Staat in Preußen halten zu können. Einer bricht aus: David van Riesen aus Elbing. Er zieht als freiwilliger Jäger in den Freiheitskampf gegen Napoleon. Er verletzt das Gesetz, auf dem damals in erster Linie der Sonderstatus unserer Gemeinschaft beruhte. Er wird aus der Elbing-Ellerwalder Gemeinde ausgeschlossen und auch trotz starken behördlichen Drucks nicht wieder aufgenommen, was seinen wirtschaftlichen Ruin vollständig machte.

Ein anderer Bürger Elbings, Jacob van Riesen, Reeder und Bierbrauer, trat 1813 aus seiner Gemeinde aus¹³, weil ihm, dem betont Liberalen, der konservative Kreis seiner vornehmlich aus ländlichen Mennoniten des Ellerwaldes bestehenden Gemeinde zu eng wurde. Als Stadtverordnetenvorsteher und Mitglied des Provinziallandtages wird er später von Treitschke „der Veteran des altpreußischen Liberalismus“ genannt werden. Zur gleichen Zeit (1813) war Jacob Zimmermann, Vorsteher und Prediger der Königsberger Mennonitengemeinde, Stadtverordnetenvorsteher in Königsberg, „als solcher einstimmig von 72 Stadtverordneten als Deputierter in den Preußischen Landtag gewählt“¹⁴. Was hier in der Großstadtgemeinde miteinander zu vereinen war, gleichzeitig Mennonitenprediger und Stadtverordnetenvorsteher zu sein, wäre aus der anderen Interessenlage der „autonomen Region“ der Niederungsgemeinden undenkbar gewesen¹⁵.

Der oben genannte Jacob van Riesen zeigte wie seine Vorfahren in religiösen jetzt in politischen Fragen ein großes Maß von Zivilcourage. Als die sieben Göttinger Professoren, die Brüder Grimm, Dahlmann usw., und auch der Jurist Albrecht, ein Elbinger und persönlicher Freund van Riesens, 1837 vom König abgesetzt und außer Landes gewiesen wurden, schrieb dieser mit einigen anderen Bürgern einen Brief voller Protestes gegen solch absolutistische Methoden an Albrecht. Jacob van Riesen richtete darüber hinaus einen entsprechenden Brief — eine Abschrift des Briefes an Albrecht fügte er bei —, der um Einstellung Albrechts in den preußischen Dienst bat, an den preußischen Innenminister von Rochow. Er erhielt daraufhin u. a. zur Antwort:

„Es geziemt dem Untertanen, seinem Könige und Landesherren Gehorsam zu leisten, ... es ziemt ihm nicht, die Handlungen des Staatsoberhauptes an den Maßstab seiner beschränkten Einsicht anzulegen ...“¹⁶

Das geflügelte Wort vom „beschränkten Untertanenverstand“ ist von da ab in alle deutschen Geschichtsbücher eingegangen. Wir können wohl sicher sein, daß der Älteste der Ellerwalder Gemeinde damals mit Herrn von Rochows Ansicht übereingestimmt hat. Wir Heutigen dürfen anders urteilen!

1 Nachzulesen in allen Einzelheiten im ältesten Orlofferfelder Kirchenbuch (Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof).

2 Siehe das Faksimile der Vorrede zur Brandordnung für das Tiegenhöfische Gebiet von 1623/ergänzt bis 1727, abgedruckt im Bildteil dieses Heftes.

3 Klaus Böhme, Die schwedische Besetzung des Weichseldeltas 1626—1636, Würzburg 1963, S. 85.

4 Parey, Kreis Marienburg, S. 294 ff.

5 Staatsarchiv Danzig 300,2 Nr. 161, Bl. 2.

6 Danziger Stadtbibliothek MS 499, 370.

7 Penner, Ansiedlung menn. Niederl. etc. S. 32.

8 Aus dem Koselitzker Schulzenbuch, mitgeteilt v. Abr. Driegder in den Mennonitischen Blättern 1939, S. 37 Anm.

9 Zahlreiche Fälle in den Chronikbüchern der Elbing-Ellerwalder Gemeinde aus den Jahren 1780—1850.

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Elbing-Ellerwalder Chronik II, S. 83.

14 Mennonitisches Lexikon, Bd. IV, S. 610.

15 Wie unterschiedlich das Verhältnis der Landmennoniten zu Politik und Staat zu den städtischen Mennoniten war, zeigt folgende Nachricht: 1847 geriet die Königsberger Gemeinde mit den Ältesten des Gr. und Kl. Marienburger Werders wegen Ausübung der Kirchenzucht in Streit, da ein von der Rosenorter Mennoniten wegen „freier politischer Ansichten“ ausgeschlossenes, aber sonst unbescholtenes Mitglied von den Königsbergern aufgenommen worden war. Die Niederungen kündigten die kirchliche Gemeinschaft auf, und auch die Elbing-Ellerwalder Gemeinde räumte dem Prediger Harder nicht mehr die Kirche ein. (Bruno Th. Sartori: Elbing im Biedermeier, Elbing 1933, S. 142 f.).

16 Näheres über Jacob van Riesen ebendort.

Rolf Fieguth

Für eine neue Geschichte des westpreußischen Mennonitentums

Der nachfolgende Text ist die überarbeitete Neufassung des Konzepts zu meinem Vortrag, den ich anlässlich der Tagung des Mennonitischen Geschichtsvereins am 27. Mai 1972 in Neuwied unter dem Titel „Mennonitische Geschichtsforschung — Chancen und Gefahren aus der Sicht eines Außenseiters“ gehalten habe. Dieses Referat stand in engem Zusammenhang zu meinem Artikel „Mennonitisches Geschichtsbewußtsein und die alte westpreußische Heimat“ in: Mennonitisches Jahrbuch 1971, S. 50—54. Dieser Artikel war als Provokation gedacht gewesen und hat auch provoziert. Das provokatorische Element daran ist seit dem 19. 11. 72 zu einem guten Teil historisch geworden. Seine Aktualität behalten hat jedoch das sowohl meinem Jahrbuchartikel als auch meinem Neuwieder Referat zugrundeliegende Bestreben, von westpreußisch-mennonitischer Tradition in die Gegenwart zu retten, was zu retten wert ist.

Meine Damen und Herren,

wenn ich gleich am Anfang etwas zu meiner Person und zu meinen persönlichen Ansichten sage, so einerseits, weil ich den grobschlächtigen Alternativen entrinnen möchte, die ein Ergebnis der politischen Polarisierung unter allen Bürgern dieses Staates und naturgemäß auch unter den Mennoniten sind. Diese persönlichen Stellungnahmen fügen sich andererseits ein in einen Gedankengang über „leitendes Erkenntnisinteresse und den Begriff der objektiven historischen Wahrheit“, den ich Ihnen etwas später erläutern möchte. Ich stamme mütterlicher- und väterlicherseits von westpreußischen Mennoniten ab, habe aber auf die Taufe verzichtet und gehe selten in die Kirche. Meine Wehrdienstverweigerung habe ich nicht mit mennonitischem Gedankengut, sondern allgemein-ethisch begründet. Ich gehöre keiner politischen Organisation an und bin niemals in einer solchen aktiv gewesen. Als gebürtiger Berliner bin ich auch kein Heimatvertriebener. Nach Herkunft und Erziehung fühle ich mich aber als westpreußischer Traditionsmennonit. Darum bin ich an mennonitischer Tradition persönlich interessiert. Welchen generellen Sinn hat die Beschäftigung mit mennonitischer Geschichte, und warum benötigen wir eventuell eine neue? Geschichte und

Geschichtsbewußtsein trägt zur Stärkung des Zusammenhalts der mennonitischen Gemeinschaft bei, und eine neue Geschichte benötigen wir, wie auch frühere Generationen eine neue mennonitische Geschichte benötigt und geschaffen haben, weil Geschichte und geschichtliche Fakten nichts absolut Gegebenes sind, sondern Ergebnis einer Interpretation überlieferter Quellen, die sich von der Gegenwart nicht völlig freimachen kann. Mit der Gegenwart ändert sich zwangsläufig auch früher oder später die Interpretation der überlieferten Quellen. Übrigens sind es auch nicht immer gleich viele überlieferte Quellen, um deren Interpretation jede Gegenwart sich bemüht. Einst für wichtig gehaltene Dokumente gelten plötzlich als unwichtig, während andere, früher kaum beachtete, jetzt erst der Allgemeinheit richtig bekannt werden und die Geschichte, wie man sagt, in ganz neuem Licht darstellen. Es könnte manchem scheinen, als werde damit ein Freibrief ausgestellt für willkürliche Manipulationen mit historischen Quellen und Tatsachen — je nach den aktuellen Interessen des Tages. Das Gegenteil ist richtig. Der Begriff der historischen Wahrheit wird durch derartige erkenntnistheoretische Überlegungen nicht außer Kraft gesetzt, sondern der Anspruch des Historikers auf Wahrhaftigkeit wird entschieden heraufgesetzt, weil er nun von sich zu verlangen hat, seine eigene Bindung an seine Gegenwart mitzudenken und offenzulegen.

Historische Wahrheit ist, und das beschäftigt die Historiker seit Herder, kein Ding, das in den Quellen schlicht enthalten wäre und nur gehoben zu werden brauchte. Sie erschließt sich dem Forscher nicht in ewig unwandelbarer Gestalt und nicht jedem immer in gleicher Weise. Jede historische Darstellung, die mehr ist als eine unverbundene Aneinanderreihung von Daten, ergibt sich aus einer deutenden und interpretierenden Aneignung von Quellen. Wahrhaftig ist nicht der Historiker, dem es gar nicht in den Sinn kommt, es könnte etwas von seinem gegenwärtigen Interesse und seinen gegenwärtigen Vorurteilen in seine Darstellung von historischer Wahrheit eingeflossen sein und der darauf besteht, die eine und für alle verbindliche Wahrheit gefunden zu haben. Denn wahrscheinlich ist er viel eher in der Gefahr, seinen gegenwärtigen Vorurteilen zu erliegen und es überhaupt nicht zu merken, als der, der in dem Bewußtsein schreibt, daß er Vorurteile hat und diese nach Möglichkeit dem Leser offenlegen muß.

Die Erörterung dieser Dinge hat in der deutschen Geisteswissenschaft eine alte Tradition. Eine Zusammenfassung und Weiterführung findet der Interessierte in dem hermeneutisch-erkenntnistheoretischen Werk des konservativen deutschen Philosophen Hans-Georg Gadamer „Wahrheit und Methode“, 2. Auflage Tübingen 1965. Gadamer geht aus von der Vor-Urteils-

struktur allen Verstehens, also auch des Verstehens historischer Quellentexte. Ohne vorgängige Urteile, ohne Vorprägung durch Sprache und Welterfahrung ist Verstehen nicht denkbar und nicht möglich. Das aber, was unser Verstehen überhaupt erst ermöglicht, begrenzt und verformt es auch gleichzeitig. Je besser wir uns daher über unsere Vor-Urteile und über das uns bei historischer Forschung leitende Erkenntnisinteresse klar werden, um so wahrhafter wird unser Verstehen und die Darstellung unseres Verständnisses sein. Um so offener wird dann der Forscher auch für ihm unbequeme Quellen und um so penibler und methodischer wird er in der praktischen historischen Forschung verfahren. Insbesondere wird er seine Ergebnisse nicht für abschließend und unverrückbar halten oder dafür ausgeben.

Ein Vor-Urteil bzw. ein vorgängiges Interesse aller mennonitischen Historiker liegt bereits in dem ja durchaus vernünftigen und vertretbaren Bestreben, durch die Darstellung mennonitischer Vergangenheit den gegenwärtigen Zusammenhalt der Gemeinschaft zu stärken. Damit aber wird Darstellung von Vergangenheit zu einer Stellungnahme auch zu den Wertanschauungen, die den gegenwärtigen Zusammenhalt der Gemeinschaft tragen oder tragen sollten. Über solche vorhandenen oder postulierten gemeinschaftsstärkenden Wertanschauungen muß man sich vor praktisch-konkreter Geschichtsdarstellung klar werden. Die entsprechenden Fragestellungen könnten folgendermaßen aussehen:

- 1.) Welche Wertvorstellungen von mennonitischer Tradition leiten mein historisches Forschungsinteresse? Welche religiösen und weltlichen Idealvorstellungen habe ich vom Täufertum?
- 2.) Von welchen Wertvorstellungen über das Verhältnis von Mennonitentum und Gesamtgesellschaft gehe ich aus, d. h. auch: wie ist mein Standpunkt zu den Entwicklungstendenzen der Gesamtgesellschaft?
- 3.) Welche Wertanschauungen über das Verhältnis von mennonitischer und nationaler Geschichte bestimmen mich?

Diese Fragestellungen engen niemandes Überzeugungen ein, sondern ermuntern vielmehr jeden zum Bekenntnis seiner Überzeugungen; im übrigen ist der Katalog dieser Fragestellungen mit den obigen Punkten keineswegs abgeschlossen; es muß nur überhaupt einen solchen Katalog geben. Meine nachfolgenden fragmentarischen Kommentare zu den einzelnen Punkten sind freilich von meinem persönlichen Standpunkt nicht zu trennen.

ad 1) Mennonitische Tradition enthält zweifellos widersprüchliche Elemente. Es gibt eine Tradition der Toleranz für Minderheitsmeinungen und des brüderlichen Umgangs miteinander ebenso wie die Tradition einer gewissen Engherzigkeit. Es gibt eine Tradition der Treue zu täuferischen Grundsätzen ebenso wie eine Tradition der Erstarrung und bequemen Anpassung. Es gibt darüber hinaus den berechtigten Stolz auf die zivilisatorisch-technischen Leistungen der Vorfahren und das Fehlen eines Bewußtseins für geistige Leistung; im gegenwärtigen Traditionsbewußtsein spielt eine eigenständige täuferische geistliche Dichtung und Musik, eine nennenswerte eigenständige theologische Literatur keine Rolle. Die große Ausnahme auf diesem Gebiet stellt die Tradition historischer Selbstdarstellung dar. Auch wenn man wie ich mit den Tendenzen der vorherrschenden historischen Selbstdarstellung der letzten sechs, sieben Jahrzehnte nicht einverstanden ist, so ist doch die Tatsache, daß es überhaupt eine solche Tradition gibt, höchst beachtenswert.

ad 2) Das ursprüngliche Täufertum hat sich im Unterschied zu den großen reformatorischen Bewegungen nicht zum politischen Herrschaftsinstrument machen lassen, sondern ist eine Religion des einfachen Volkes gewesen. Diese Tradition kommt einer Stellung zur gegenwärtigen Gesamtgesellschaft entgegen, die an deren Demokratisierung und Vermenschlichung interessiert ist. Es gibt demgegenüber andere mennonitische Traditionen, die wiederum gesamtgesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen konservativerer Prägung entgegenkommen.

ad 3) Diese Fragestellung ist zweifellos in der Diskussion, in der ich mit Ihnen stehe, die virulenteste, weil sie eine klare Stellungnahme zum Thema Westpreußen — verlorene Ostgebiete fordert. Westpreußen hat einen wesentlichen Platz in unserer Geschichte. Es daraus entfernen hieße weitgehend auf historische Selbstdarstellung verzichten. Läßt sich aber bei einer heutigen Behandlung dieses Themas das Verhältnis des einzelnen Historikers zur westpreußischen polnischen Gegenwart eliminieren? Sicherlich nicht. Der Geschichtsschreiber des mennonitischen Westpreußen wird zumindest sich selbst Rechenschaft darüber ablegen müssen, ob er mit seiner Darstellung dem Interesse an der Wiedergewinnung dieses Landes für das Reich oder dem Interesse an der Aussöhnung mit der polnischen Gegenwart dieses Landes dienen will, das ja überdies auch eine sehr lange und von den Mennoniten des 17. und 18. Jahrhunderts miterlebte weniger nationalpolnische als staatlich-polnische Vorvergangenheit hatte. Die traditionelle mennonitische Geschichtsschreibung wird sich sagen lassen müssen, daß sie, oft

ohne es zu merken, aus einem national bestimmten Gegenwartsinteresse heraus, eben nicht untersucht hat, „wie es wirklich gewesen ist“, sondern vor allem die Elemente jener westpreußischen Vorvergangenheit hervorgehoben hat, die für die Berechtigung der westpreußischen Gegenwart nach 1795 sprachen. Bezeichnend dafür ist die Bagatellisierung der staatsrechtlichen Bindung Danzigs und Westpreußens an den polnischen korporativen Vielvölkerstaat, den die damaligen Großmächte 1795 liquidierten. In diesem Zusammenhang soll nicht verschwiegen werden, daß die polnische Geschichtsschreibung zu einem guten Teil ebenfalls eine Historiographie der Beanspruchung und Rechtfertigung ist.

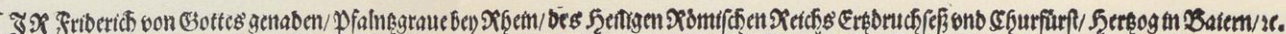
Heutzutage hat eine Neue Geschichte des westpreußischen Mennonitentums gute Chancen. Die Sache der Wiedergewinnung Westpreußens für das Reich ist eine Chimäre von Einzelkämpfern geworden. Die Sache der Aussöhnung mit der polnischen Gegenwart Westpreußens verpflichtet uns nicht zur Übernahme aller Rechtfertigungsversuche polnischer Geschichtsschreibung. Unbelasteter als letztere könnten wir uns an eine monographische Darstellung mennonitischer Geschichte in Westpreußen machen, die insbesondere die sozial-, wirtschafts- und geistesgeschichtlichen Aspekte hervorheben und die Perioden „Von der Einwanderung bis zum Ende des polnischen Staates“, „Einleben in Preußen. Von den Freiheitskriegen zur Märzrevolution“, „Selbstbehauptung und nationales Denken. 1850 bis 1920“, „Republik und Nazi Herrschaft. Verlust der Heimat“ unter diesen Aspekten behandeln sollte. Hierbei könnte es zu einer kollegialen Zusammenarbeit zwischen deutschen und polnischen Westpreußenforschern kommen, wie sie sich zwischen polnischen und westpreußisch-kanadischen Historikern in Einzelfällen bereits anzubahnen scheint. Auf polnischer Seite ist der mennonitische Name ja aus der westpreußischen Geschichte nicht getilgt worden. Der Pole und Danziger Lokalpatriot Andrzej Januszajtis schreibt an die Adresse mancher starrköpfiger Landsleute, es gebe in der Geschichte Danzigs keine Periode, für die sich die Stadt im heutigen Polen zu genieren hätte. Mit diesem Argument plädiert er u. a. für die Wiederherstellung des Straßennamens „Wiebenwall“ (Waty Wijbego). Daß es im polnischen Danzig eine „Mennonitenstraße“ (ulica Mennonitów) gibt, ist aus zahlreichen Reiseberichten bekannt.

Ein vom Mennonitischen Geschichtsverein unterstütztes derartiges Forschungsunternehmen könnte stabilisierend auf das historische Selbstbewußtsein unserer Gemeinschaft wirken und allen zeigen, daß niemand sich die Erinnerung an das mennonitische Westpreußen aus dem Herzen zu reißen braucht.

Zum erste so merkend vo dem touff. Der touff so geze werde allen denen
so gelert sind die büß vnd endrüng des lebens, vnd gloube in der warheit
das ire sund durch ihm hin weg genommen sigent, vnd allen den so
wollen wanden in der ufferstänung iesu chri, vnd mitt im begraben
wollen sy in todt, uff das sy mitt im ufferstan mögen vnd alle den
so es inn semlicher meinung von uns begere vnd fordern durch sich selbs
mitt dem werden ussgeschlossen alle kinder touff, des bapst höchsten vnd ersten
grüwel, solichs habe ir gründ vnd zugnuss der geschrift, vnd bruch der apostel
des selbe wollen wir vns einfalticklich vnd doch festentlich behalten vnd spitzieren
den.

Der erste Artikel des
Schleitheimer Bekenntnisses
vom 24. Februar 1527 in der
ältesten Fassung, die im Staats-
archiv in Bern liegt (U.P. 80,9):

Zum ersten so merkend von dem touff. Der touff so//l/ geben werden allen denen
so gelert sind die büß vnd endrüng des lebens, vnd glouben in der warheit
das ire sund durch chri/istu/m hin weg genommen sigent, vnd allen denen so
wollen wanden in der ufferstänung iesu chri/ist/i, vnd mitt im begraben
wollen syn in todt, uff das sy mitt im ufferstan mögen vnd allen denen,
so es inn semlicher meinung von uns begeren vnd fordern durch sich selbs
mitt dem werden ussgeschlossen alle kinder touff, des bapst höchsten und ersten
grüwel, solichs haben ir gründ vnd zugnuss der geschrift, vnd bruch der apostel
des selben wollen wir vns einfalticklich vnd doch festentlich behalten vnd
versichret syn.



Empfien allen und jeglichen unsern Erb und Erb-Ansprüche, Bürgerrechte, Vorkommen, Antheile, Landt und Hofschickerei, Kellen / Schuldscheine, Schaffnen Bürgermairen, Richten / Halten, Schöffen / Burgern und Gemeinden, / Auch sonst allen unsern Christenbüchsen, Unterthanen und Verwandten, / Geistlichen und Weltlichen Sassen, unser gnad, und fügen auch zu wissen, / Demnach das höchste Gut und einzig Ziel des menschlichen Lebens ist, daß der ewig, wahrhaftig Gott, (welcher sonsten seiner Natur nach unbegreiflich) von den Menschen / als feiner Creaturen, nach seinem ebenbildt geschaffen, / Also wie er sich selbst in seinem Wort großmächtig, / erhalt, / und nach seinem Willen gezeit werde, / Auch je nicht geben an Mensch von Gott voranden empfangen, / je mehr er schuldig, / dieselben selbstlich zu anwenden, / Und wir dann dieser berauf von Gott den Herrn tragen, / daß wir diesem Land, zur Beistalt vorgeseit, / und hinfür die zeit von der Allmächtht unsern Unterthanen lassen will, / Alle mittel und weg zu thun begeren, / so viel durch menschliche schwachheit geschehen kan, / obgedacht Ziel mit allem flit unsern Person, / sonder auch bei unsern von der Got vertrauten angehörigen, / lieben und getrewen Unterthanen, / zu befrachten. So haben wir hißher mit der that erfaren, / daß solche war erfarnuß und dienst Gottes nach seinem Wort, / nichts mehr hindert, / dann unsipale, in der Lehr, / welche wo sich eintritt, / die armen vnuersündigen Menschen, / entweder von dem wahren Gott, / zu erdlichen falschen Göttern und Abgöttern, / eigenem eichthem Gottesdienst, / wider sein wort und willen, / oder aus zur verachtung Gottes und aller Religion, / einem Hülphen, / Gottloßem, / verrathnem leben, / und vom ewigen heil, / zur ewigen verdammuß fureit. /

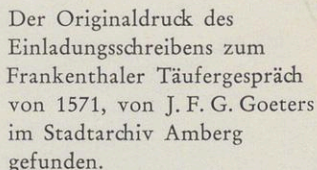
wiegen heil / zur ewigen verdammis fñhret. / Nun ist tag / das als bald im anfang des lichts des heil. Euangelij / im Reich allenthalben etliche so man Widertrauer nennet / beider lehre vor gebrauch eingefñhrt / auch hin und wider / wie auch in unserm Churfñrñstumb bey eingefñhrt und der he. Schrifft ennerlichen Leuten / bepfahl und anhang bekommen / beyndesweil allerley widerstand / beide durch Chrißliche widerstand / und auch durch eussertlichen gewalt / dann in jeder seine Underthanen vor ihnen bewaren mñchte / beschützen. Da kompt uns glaubwürdig für / das sich etliche und sonderlich ihre vorfñher beklagen / sie seien nicht angnugam gehalten / bezogen auch unsere Kirchen allzuy enordnung und salßer lehre / Und ob nun gleichwohl hievor auß beselz unsern freuntlichen lieben Herrn und Vettern seligen wiland Pfalzgraven Ottheinrich in Anno u. 57. ein Gespräch mit ihnen zu Pfedersheim gehalten / dazu sie verlegte / und nach nicht wenig willig mit ihnen tractiert und gabelnd worden / Zu dem bißher in unsern Kirchen beide durch offne aufgange Confession und bekantnuß der lehre / auch anstellung allerley guter ordnung nach dem wort und beselz Gottes / hinßlich ein beklagen beschelz hin / und sie unsern guten willen / die warheit und der Gottes zu fñhren / auch die einigkeit der Kirchen zu suchen / wol gefñhrt haben solten. Jedoch diemil wir auß Chrißlicher lehre niem / und dahinreichend / das einer mutwillig und eusselst Gott / und seiner warheit widerseht / Auch der Satzbuden Wñßheit außschelzt / das er die vielmals betroet / sich haben Gottes wort für sich / so doch dasselb vielmals solches der Mñschen gefahren wehrt / trachte zu wider. So haben wir / beide unser armen Underthanen schwach heit zu pfñhen / auch denselben und sonderlich ihren vorfñher / durch freuntliche erndung die Artikel unsern Chrißlichen lehre und ordnung zu seuffen / und denen so mit auß fñrgesetzm trus / mutwill und verfluchung / sonder auß einfall und misfñhrtung / sich von unsern Kirchen bißher abgesehnd / alle Chrißliche mittel und weß / sich wider zu seuffen zugeben / auffstñhen / uns entschloffen ein freie offentliche wñßscheide unter erndung und Chrißlich gesprech zugefassen / und auff den 28. schuß fñnfziger Monats Maij / seet ablaufend 7. iars in unserm fñrlichen Brandtschiff anzußellen / Wie wir dann bemelten tag hiemil außschreiben / ansetzen / und benennen / Derogalt / das wir allen und iden bemelter lehre Zursñhen / Vermerken / und lehren / auch allen / ihrer lehre anhangigen und verstanten / sie seien gleich welcher opinion / meynung und namens sie wñllen / und bißher in unserm Churfñrñstumb / by den gemacht worden / auch seuffen in andern fñrñstumben und landtschafften sich verhalten / Auch den jemen / so etwan in unsern hafftingen gewesen / und darauff gebrochen / von uns verwiesen / oder seuffen entwichen sin / unser frey stark sicher glet zu wasser und landt / in better form und maß / als wir zuerleiten / gegeben haben wñllen / Also das sie 14. tage vor / und 14. tage nach obangeseitem tage frey vñm hindert zu dem Gesprech erscheinen / und in unserm Churfñrñstumb durchgehen unden / doch das sie sich des lehrens und tauffens gemlich enthalten / und sonsten der gebär gleichzeit ergeign. Und damit sie ja unter gut emuich zu dieser gutlichen erndung fñhren / und seiner ihrer vorfñher und lehrer des seuffen vñffens haben entschuldigung / des außbleibens fñrgewñnden hab. So wollen wir dieselben verstahe ren / und lehrer / so dem gesprech wirklich zugewonnen / von den jñrigen abgeordnet werden / so viel deren sein / die zeit des wehrenden gesprech vor / mit / zerbey / seuff und tranck zur notturtz verforogen lassen / und sol sonsten meniglichem / seuffen Widertrauer oder andere / freyschñ zu gehoren. Und damit alle enordnung vermitten werde / so haben wir die Artikel dann die erndung hin sol / in Schrifften verfaßten / und diesem einfall

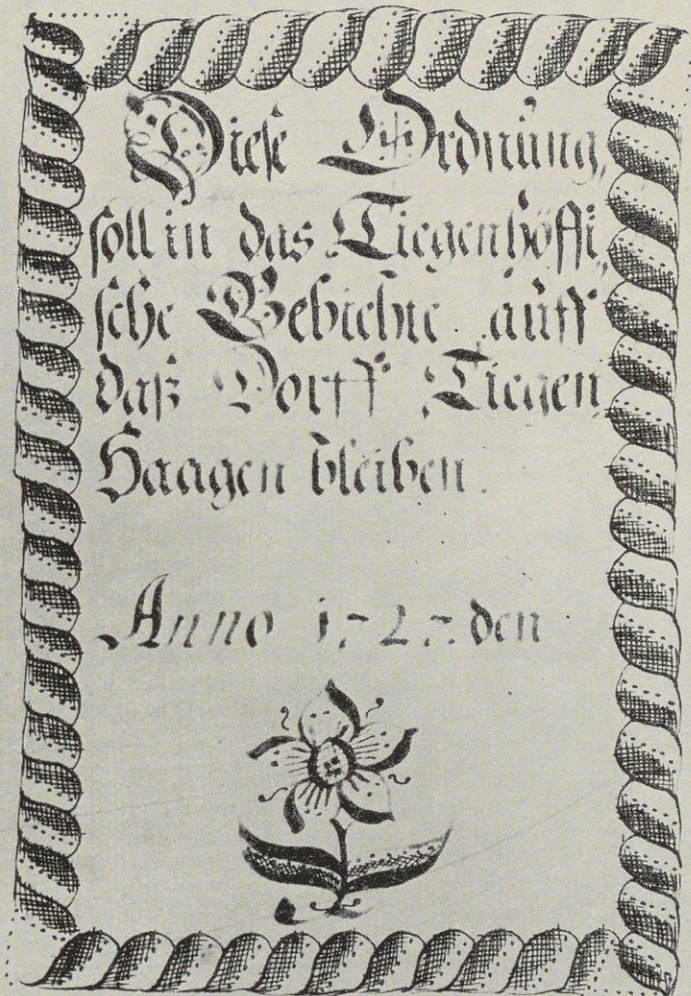
3. Dandant annehmen lassen. Da wollen wirschlich sagen, daß die drei freichreite und göttliche Rimmer verordnen die die ganze vnderredung folgen lassen und richten / auff daß keine confusion werde / und sich kein Streitlich nach dem andern, wie die in der ordnung verfallt, irrgemeinen / jeder sich für und für, gute / und vnschliche befantlich / die nicht bin und bei fan geduldet werden / darauf bin / welcher Artikel erörtert / verglichen / und beschloffen worden / und also die drei freichreite / dauen achabell / und finer partey von dem schick off ein andern zufallen / gestattet werden / fonder sollen beider seite bey der fargeligen fan bleiben / bis die nach notdurfft erörtert werden / und / und theillich dem argumente / und gründe auff Gottes weise mehr fäurdring hat. Im fall aber auch andere puncten / dain in dem nachfolgenden / die kein off ein Wandel einuerrichten Artikel verfallt / mit einfallen / aber man muß von andern Artikel sich zu vnderredn begreiff / soll daselbige nach abhandlung off berührter Artikel einer der partey auch unabgeschloffen seyn. Dardum dann auch desto gewisser alle ding in gedechtnis bleiben / und man im fall der not sich eigentlich was geret wird erinnern helfen / wollen wir wenn oder mehr seite / Gesehe die alles was geret / so viel möglich auffschreiben / und wann es geschicklich / also bald wie und dann der ander bar auff antworten wird / wider seiten sollen vordrinnen / auch beider parteyen Gesehe dauen vnderthellen. Es sol auch off einmal ein allein reden / jedoch jeder partey freichseyn / sein begehre zuhaben / und andere Xetner al der ersten Rart lauterreden / oder so der rre aufkeret / und eing aus dem kreffte was daru thun wolte / solches auch thun mag haben / und seind die Artikel dauen zuhaben / vnschloffen.

1. Von der heiligen Schrift. Ob die Schrift des alten Testaments den Christen so viel gelte als des Newen / das ist / ob die Lehr von Hauptstücken Christliche glauben und wandels / so wol aus dem alten Testament lerne und muß betrieuen werden / als aus dem Newen.
2. Von Gott. Ob der Vater / Sohn und heilig Geist sei ein einig-Göttlich wesen / doch in drey Personen unterschieden.
3. Von Christo. Ob Christus da gewesen seines fleisches aus der fahlsang des fleisches der Jungfrauen Mariæ / oder anderswo angenommen habe.
4. Von der Erbsünde. Ob die Kinder in der Erbsünde empfangen und geboren werden / und dethwegen von natur Kinder des zorns / und des ewigen todes schuldig seind.
5. Von der Kirche. Ob die gleubigen im alten Testament mit den gleubigen im newen Testament eine gemeine und Volk Gottesseind.
6. Von der Gerechtmachung. Ob der vollkommen gehorsam Ihesu Christi / durch den wir glauben gefaselt / die einig von allem genugsame bezahlung unser sünd und erlösch unser ewigen eltsat seig / oder aber ob wir zu theil durch den glauben an Christi aus andern / zu theil aber durch Treu und aufricht seig werde.
7. Von der Auferstehung des fleisches. Ob das wesen dieses fleisches am jüngsten tag aufsteigen / oder aber ein anders von Gott geschaffen werde.
8. Von der Ehe. Ob der Wein und weglauhe die Ehe scheiden.
9. Von der gemeinschaft der Güter. Ob die Christen eigne Güter kaufen und besessen mögen / oder veräußern Christlicher liebe.
10. Von der Dröigkeit. Ob ein Christ ein Dröigkeit seig / und mit dem schwerde die bösen straffen möge.
11. Von dem Eid. Ob dem Christen zugelassen seig rechtmäßige Eid beim namen Gottes zu thun / das ist / Gott zum zeugnis der wahrheit anzurufen.
12. Vom Zauff. Ob der Christen kinder sollen getaufft werden.
13. Vom heiligen Abendmal. Ob das h. Abendmal allein ein bloßes und leeres gemeinschaft und vermanung zur geburt und liebe / oder aber auch eine fröfliche versüßung seig die der seelen gemeinschaft / welche alle gleubigen mit Christo haben zum ewigen leben.

Hierauff an euch alle und jede vierer ernstlicher befehl/ Ihr wollet die vierer erfurung und Mandat offentlich in allen Stedten / Flecken vnd Dörffern unserer Landtschafft vnd dessen angehörung offentlich an die gewonschte ort anschlahen/ auch die nechsten einen Contag nach empfangung deselben solches durch den Pfarrer jedes orts von der Tarnel bet gemeinen Volck stürlen laßen / damit sich meniglich darnach zuerichten / und ruckendt vernünftich halb sich entschuldigen möge. Hieran verrichteet ihr vieren ernstlichen willen und meinung.

Datum Heidelberg vnder unserm hieher getrautem Secret den 10. Aprilis Anno 1571.





Ant. H. H.

Compend. des 1727. May. 2.
cu Henri Henri de la d
des Comptes comenber, qui met
les exemplaires jette originaux
in pays Tegenhagen asserment de
ruevrit

Titelblatt der Brandordnung des Tiegenhöfer Gebietes des Grossen Werders, in der Redaktion von 1727; Original im Staatsarchiv Danzig, Photokopie im Besitz von Dr. Horst Penner, Kirchheimbolanden (Pfalz).

VORREDE.

Künd und Offenbare sey ic

Demänniglichem, sonderlich aber einem
 fiesan gelegen, und solches zu wissen von nöth,
 in ist. Wie das wir fiesanten benamte
 insofern das großen Eldand, in wider
 Quartier; vor uns und unsere Nachkommen,
 und fiesanten Verbinden, und fiesant: Dad,
 ing der Brandfaden: Da Gott der all
 mächtige, einen jeden durch seine Straf Vande
 Land mit erheben möchte, bewilligt in an
 nommen. Solches ist gegeben im Ein tausend
 sechs Hundert und Vierz und zwanzigsten Jahr.
 den Monat und zwanzigsten May.

und sind alle auf die vorerwähnte Zeit, auf
allen niedrigen Vorposten, so zu dem
Eingang dieser Straße, in der Gegend des
niedrigen Herrn Melchior Weyher, in seiner
Gegend gelegen sind. Nämlich: Groß
Eingangsaargen und Kleinsargen, Linn. Eingan-
saargen, Kammersaal, und auch die Kaserne,
Lagerhäuser, vor dem Eingangsaargen,
Kaserne. Auch die alten Kaserne, Kaserne,
Kaserne und Kaserne, Kaserne. Diese obgedachte Kaserne
haben sich mit allem in der ganzen
Kaserne voran bearbeitet und die Ein-
richtung von Brandschaden, in der Kaserne auf
zurichten, und befindet, daß diese Einrichtung
nicht zu trügerisch, sondern billig und
und auch noch zu leben ist. Voran Kaserne,
Kaserne abgebrannten Kaserne zu Kaserne

und da man ihnen die pflichtige Jand Jurisdiction
bereit stellt, damit sie ~~einander~~ ^{unter} einander auf ^{ihre} ^{ihre}
Lagerung fort, sollen möchten. Als Jand ein
lynde Puncten beliebt, auf untereinander
alt und oft angelobet zu Jactin, und soll
ist unter Brand: Dading, und gütwillige
Lobung, weiter nicht gegen vorstand
sind, dann nur auf die Jandigen, welche sich
sein bewilligen, und die Verbündnis mit und
Jandigen, bereit stellen.

Tiegen Haagen

Huben Morg. Ruth.

Nastian Esau	3.	
Kreidt Suckau	3.	
Peter Penner	2.	15.
Heinrich Andres	3.	
Nickel von Liesen	1.	15.
Abraham Kröcker	3.	1.
Cornels Simens	2.	15.
Jacob Steffen	3.	
Laaf Lpp.	3.	
Peter Bartels		20.
Peter Klein		10.
Marten Schieb	2.	
Jacob Gestrater	4.	
Henrich Dick	2.	10.

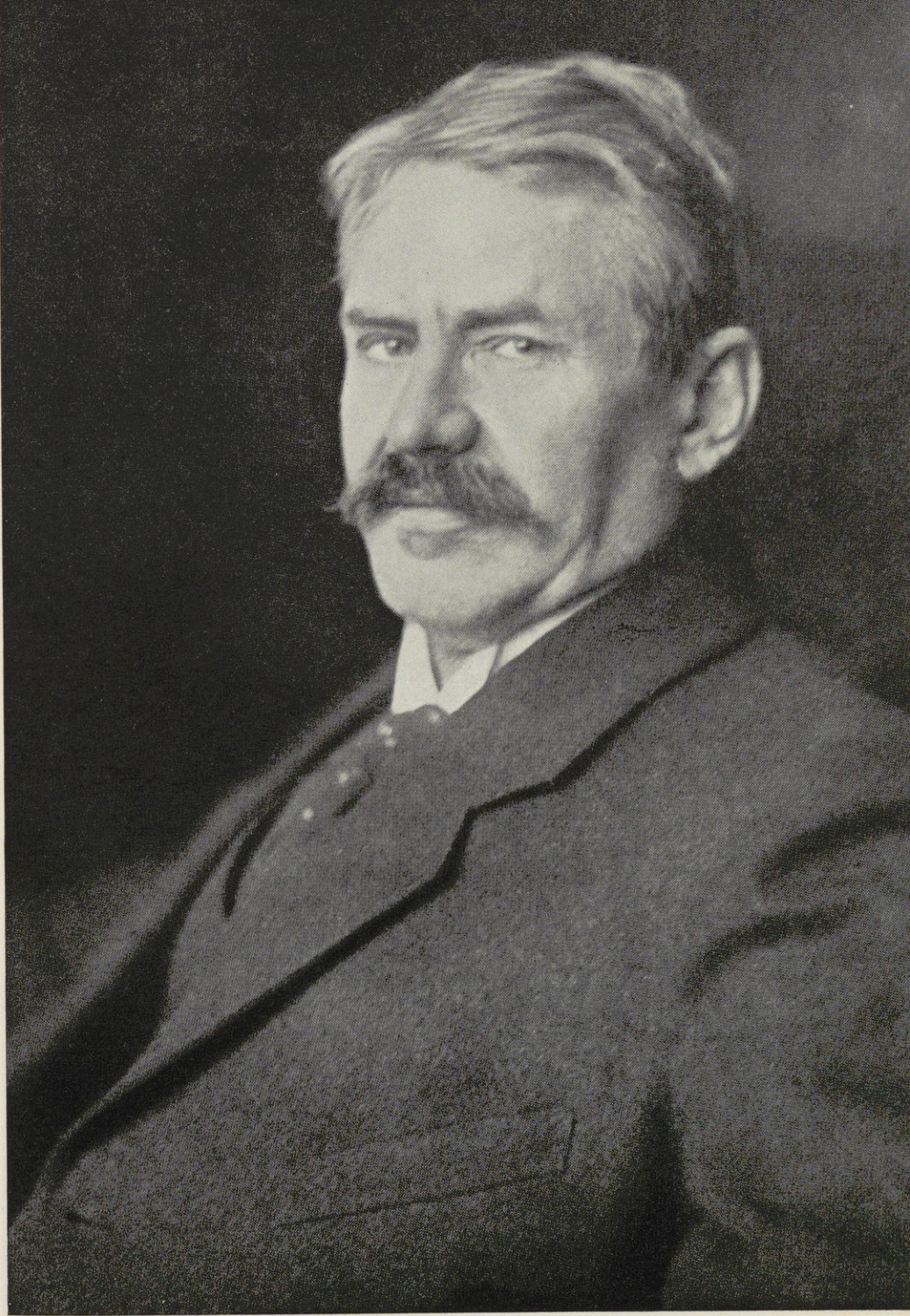
Weyers-Horst!

	Sub	mor.	X:
Isaac Schrödter	j.	js.	
Abraham Penner	j.		
Jacob Jestrater	j.	js.	
Arendt Jast	j.		
Börger Quatrop	j.		
Hans Penner	j.		
Hans Quiring	z.		
Hinrich Metelbinger	z.		
Cornels Jantzen	j.	zo.	
Hans Allert	j.	js.	
Peter Kröger		js.	
Hans Winkelmann		js.	
Daniel Rahn	j.		
Herman Kröger		jo.	
Cornels Emhardt	z.		

Erläuterung zu Abbildung 9:

Paß für Peter Weber aus der Pfalz,
der 1757 „in seinen eigenen Geschäften“
nach Amsterdam reiste,
um vor allem persönliche Beziehung
mit dem bekannten Johannes Deknatel
aufzunehmen.

Der Paß gehört zu der Sammlung
von Hunderten von Briefen,
die im Juni 1973 von
Frau Rektorin Anna Schmidt-Weber
der Mennonitischen Forschungsstelle zur
weiteren Verwahrung übergeben wurden.
Vgl. Chr. Neff: Peter Weber,
ein mennonitischer Pietist
aus dem 18. Jahrhundert
(Gemeindekalender 1930, S. 61—101).



Ernst Troeltsch



Samuel Henri Geiser

Zur Herkunft der Mennoniten in Deutsch-Wymyschle, Polen

Bei Erich L. Ratzlaff, Im Weichselbogen, Winnipeg 1971, Seite 145—151, findet man eine Liste von 234 Auswanderern nach Deutsch-Wymyschle. Zum Teil sind Geburtsorte und -daten gegeben. Im folgenden mache ich den Versuch, anhand der Kirchenbücher Graudenz-Land und Kulm (heute in Berlin) Näheres über die Herkunft oder die Eltern einiger Einwanderer mitzuteilen. Nicht zugänglich und unbekannt sind mir die Kirchenbücher der Orte Brenkenhoffswalde, Franzthal, Neudessau im Kreise Driesen, Netzebruch, sowie der Orte Bagniewo, Dworzyska-Wilhelmsmark, Krystkowo-Krostkowo, Koszowo, Niedzwiedz in der evangelischen Pfarrei Gruczno, Kreis Schwetz sowie der Nachbarpfarreien Topolno, Niewiescin, Polnisch Lonk, Przysiersk-Heinrichsdorf, Drzycim-Dritschmin im Kreise Schwetz. In letzteren Kirchenbüchern sollen vor 1832 zahlreiche a-catholici geführt sein, bei denen es sich auch um Mennoniten handeln dürfte. Hinweise erbeten.

Bei den folgenden Nummern handelt es sich um die aus der Auswandererliste bei Ratzlaff:

- 6 *Bartel*, Jacob geb. Niedergruppe 4? 3. 1817; Vater: Jacob B., Sohn d. Gerhard B., Eigentümer in Steinwaage, getraut Niedergruppe 22. 4. 1811 mit Sara Janz, Witwe d. Heinrich Stobbe (geb. etwa 1783).
- 30 *Dirks*, Heinrich geb. Gr. Lunau 7. 2. 1834; Eltern: Gerhard D. u. Helena Liermann.
- 31 *Dirks*, Peter geb. Treul 5. 4. 1815; Vater: Peter Dirks.
- 53 *Foth*, Helena geb. Dorposch 7. 7. 1836; Eltern: Benjamin F. u. Eva Ratzlaff.
- 54 *Foth*, Eva geb. Dorposch 6. 3. 1838; Eltern: Benjamin F. u. Eva Ratzlaff.
- 55 *Foth*, Heinrich; Eltern vermutlich Heinrich F. u. Elisabeth Kliever in Stryowken (1805).
- 67 *Funk*, Peter geb. Compagnie 4. 10. 1830; Eltern: Peter F. u. Maria (?) Balzer; Geschwister: Johann geb. 26. 9. 1829; Elisabeth (s. 69); Heinrich geb. 1. 11. 1836.

- 68 *Frantz*, Ewa geb. Compagnie 9. 10. 1830; Vater: Heinrich Frantz.
- 69 *Funk*, Elisabeth geb. Compagnie 28. 11. 1833; Eltern: Peter F. u. Helena Balzer (s. 67).
- 72 *Geddert*, Katharina geb. Stryowken 17. 8. 1834; Eltern: Peter G., einz. Sohn d. Peter G. in Schöneich (geb. ca. 1796), getraut Striowken 2. 12. 1827 mit Anna Penner (geb. ca. 1796), 3. Tochter d. Peter P. u. d. Katharina Bartels aus Klein Lunau; Geschwister: Heinrich geb. 20. 8. 1829; Maria geb. 2. 7. 1832, siehe 117.
- 75 *Gertz*, Maria geb. Bartel, geb. Niedergruppe 13. 6. 1812?; Eltern: Jacob Bartel (geb. ca. 1786), Sohn d. Gerhard B., getraut Niedergruppe 22. 4. 1811 mit Sara Janz, Witwe d. Heinrich Stobbe (geb. ca. 1783); Geschwister: Peter geb. 9. 4. 1814; Jacob s. 6; Heinrich geb. 30. 3. 1819; Maria geb. Montau 30. 12. 1812; (Franz geb. 20. 3. 1823).
- 76 *Goertz* Franz geb. Montau 27. 12. 1836 (Tischler, getraut I 1859 Maria Schroeder, getraut II 1876 Maria Ekkert); Eltern: Franz Goertz, geb. ca. 1795, jüngster S. d. Dirk G., getraut Montau 19. 11. 1822 Eva Kliewer, geb. ca. 1798, 2. Tochter d. Heinrich Kl.; Geschwister: Heinrich geb. Montau 4. 12. 1823, gest. Kansas; Franz geb. Neunhuben 19. 12. 1825; Peter geb. Neunhuben 24. 3. 1828; Anna geb. Gross Sanskau 1. 12. 1830; Johann geb. Gr. Sanskau 12. 12. 1833 (besuchte 1899 Kansas).
- 78 *Penner*, Anna geb. Zieglershube 8. 3. 1810; Eltern: Claus P. u. Maria Adrians.
- 79 *Goertz*, Peter geb. Gr. Sanskau 1. 5. 1825; Eltern: Abraham G., geb. ca. 1781, 3. Sohn d. Abraham G., getraut II Gr. Lubin 12. 12. 1815 mit Maria Dirks, geb. ca. 1793, einz. Tochter d. Peter D. aus Gr. Lubin; Geschwister: Peter geb. 19. 1. 1817, jung gest.; Heinrich geb. 1. 1. 1820; Gerhard geb. 1. 3. 1822.
- 83 *Goertz*, Leonhard geb. Podwitz 9. 2. 1852; Eltern: Peter G. u. Maria Körber.
- 92 *Kliewer*, Heinrich geb. Obergruppe 2. 10. 1801; Eltern: Franz Kl. u. Anna Bartel; Bruder: Jacob geb. Obergruppe 4. 7. 1803.
- 94 *Kliewer*, Elisabeth geb. Gross Sanskau 28. 2. 1832; Eltern: Heinrich Kl. u. Elisabeth Ewert, siehe 95 und 96.
- 95 *Kliewer*, Heinrich geb. Gr. Sanskau 21. 3. 1833; Eltern: Heinrich Kl. u. Elisabeth Ewert.
- 96 *Kliewer*, Anna geb. Gr. Sanskau 11. 1. 1839; Eltern: Heinrich Kl. u. Elisabeth Ewert.
- 97 *Kliewer*, Heinrich geb. Treul 11. 4. 1821; Vater: Heinrich Kl.
- 99 *Kliewer*, Johann geb. 24. 10. 1805; Vater: Johann Kl.

- 108 *Kliewer*, Maria geb. Klein Lubin 13. 9. 1837; Vater: Peter Kl.
114 *Cornelis*, Wilhelm geb. Zieglershuben 30. 5. 1782; Vater: Heinrich Cornelis.
117 *Kühn*, Maria geb. Geddert, geb. Stryowken 2. 7. 1832; Vater: Peter Geddert, einz. Sohn d. Peter G. in Schöneich, siehe 72.
138 *Pauls*, David geb. Gr. Lubin 27. 11. 1817; Eltern: David P., geb. ca. 1785, Sohn d. David P., getraut Gr. Lubin 9. 2. 1809 mit Maria Rosenfeldt, geb. ca. 1791, jüngste Tochter d. Heinrich R. aus Kl. Lubin; Geschwister: Maria geb. 13. 9. 1810; Eva geb. 24. 3. 1815; Anna geb. 8. 5. 1820; Peter geb. 23. 11. 1825 (siehe 140); Sara geb. 9. 5. 1832.
140 *Pauls*, Peter geb. Gr. Lubin 23. 11. 1825, siehe 138.
141 *Pauls*, Elisabeth geb. Kettler (auch Käsler), geb. Niedergruppe 8. 4. 1823; Eltern: Johann K. geb. ca. 1791, getraut Parsken 22. 1. 1814? mit Maria Stobbe aus Kommerau; Geschwister: Anna geb. Gr. Lubin 17. 11. 1813?; Johann geb. Gr. Lubin 5. 12. 1815; Peter geb. Gr. Lubin 13. 2. 1818; Maria geb. Niedergruppe 18. 4. 1820; Jakob geb. Niedergruppe 13. 8. 1825.
143 *Pauls*, Leonhard geb. Schöneich 13. 5. 1852; Eltern: Tischler Peter P. u. Elisabeth Koethler.
171 Siehe 232 *Wilhelm*, Anna geb. 5. 11. 1837; Vater: Georg W.
177 *Rosenfeldt*, David geb. Grenz 1. 5. 1844; Eltern: Peter R. u. Maria Schmidt.
181 *Schmidt*, Eva geb. Grenz 12. 7. 1832; Eltern: Jacob Sch. u. Eva Dirks.
217 *Unruh*, David geb. Schöneich 12. 12. 1836; Eltern: Heinrich U. u. Petronella Nickel.
232 *Wilms*, Catharina geb. Gross Sanskau 9. 1. 1840; Eltern: Georg W., geb. ca. 1800, getraut II Montau 19. 11. 1835 mit Anna Wohlgemuth, geb. ca. 1815; Geschwister: Heinrich geb. 17. 8. 1836; Anna geb. 5. 11. 1837 (siehe 171).
233 *Wilms*, Pauline geb. 20. 5. 1841; Vater: George Wilms, siehe 232.

Die Auszählung ergibt, daß von den Auswanderern 24 % aus der Gemeinde Schönsee, 17 % aus Obernessau, 10 % aus Montau-Gruppe, 15 % aus Brenkenhoffswalde, 2 % aus Heubuden, 15 % aus Wintersdorf-Przechowka stammen. Der Rest ist unbekannter Herkunft.

Alfred H. Kuby und Paul Schowalter

Pfälzer Mennoniten in reformierten und lutherischen Kirchenbüchern*

* Die Nummern 1 und 9 stammen von Alfred H. Kuby, die übrigen von Paul Schowalter.

1. *Die Mennonitengemeinde Erpolzheim 1753—1773* *im Spiegel des reformierten Kirchenbuches von Erpolzheim*

Bei den Frankenthaler Gesprächen 1971 zwischen Mennoniten und Landeskirche wurde wiederholt Bezug genommen auf alte gute und freundschaftliche Beziehungen zwischen den — was die Zahlen angeht — sehr ungleichen Partnern. In der Geschichte dieser Beziehungen gibt es auch bedauerlich viele Zeugnisse für die Unduldsamkeit gegenüber der Minderheit; ich brauche hier keine Belege dafür anzuführen. Wohl aber scheint es mir wert, aus dem 18. Jahrhundert ein Beispiel für relative Toleranz darzustellen. Ich fand es im reformierten Kirchenbuch von Erpolzheim (aufbewahrt im Prot. Landeskirchenarchiv Speyer, Gr. Himmels-gasse 6).

Das dortige Begräbnisregister enthält für die Jahre 1753 bis 1773 mehr als zwanzig Einträge, die Mennoniten betreffen, welche offenbar von dem damaligen reformierten Pfarrer und Inspektor Christoph S a h l e r (* Weisenheim am Sand 11. 2. 1703, † Erpolzheim 26. 12. 1773, vgl. G. Biundo „Die ev. Geistlichen der Pfalz seit der Reformation“, Neustadt a. d. Aisch 1968, Nr. 4546) gehalten wurden. Sahlers Nachfolger scheinen sich nicht in der Lage gesehen zu haben, diese Praxis fortzusetzen.

Nachstehend gebe ich die Mehrzahl der Einträge — soweit sie für die mennonitische Familiengeschichte von Interesse sind — in chronologischer Folge wieder:

3. 1. 1753 † Mathias *Berger*, eines Menonisten, sein Töchterlein.
9. 2. 1756 □ Andreas *Berger*, Menonist dahier, mit einer Leichpredigt.
7. 5. 1756 □ Johannes *Berger*, meno, seine Ehl. Hausfrau.
1. 12. 1757 † Anna, Johannes *Umels*, Müllermeister dahier, meno, nachgelassene Witwe.
26. 8. 1759 † Christian *Herbachs* meno. dahier nachgelassene Witwe Margretha.

18. 11. 1761 † Jakob *Herbach*, ein Menonist dahier.
27. 8. 1762 □ Michael *Rothen*, eines meno Ehl. Hausfrau, mit einer Predigt.
18. 1. 1763 † Jakob *Pletscher*, Bürger dahier (Menonist?).
9. 12. 1764 † Johannes *Umel*, Müllermeister dahier, ein Menonist.
1. 4. 1765 † Jakob *Herbachs* Witwe, eine menos.
5. 2. 1767 † Johannes *Neuf* (= *Neef*?), ein meno. dahier.
11. 3. 1767 † Susanna *Herbach*, eine meno, im ledigen Stand geblieben.
27. 7. 1772 † Catharina, eine Mönonistin von Eppstein gebürtig.
13. 2. 1773 † Johannes *Eichacker*, meno, Söhnlein dahier.
18. 4. 1773 † N. *Ellenberger*, ein Meno u. Bürger dahier (1763: Scheidermeister).
19. 4. 1773 † (des) Vorige(n) seine Mutter.
21. 11. 1773 † Johannes *Bergtholdt*, Bürger dahier, meno.

2. *Nachträge zu den Auszügen aus dem reformierten Kirchenbuch von Erpolzheim*
(nach der bei der Verbandsgemeinde Freinsheim liegenden Ausfertigung)

- Juli 1745 † Adolph *Eichacker*, von Mannheim gebürtig, war ein Menonist und ist mit einer Leichenpredigt begraben worden.
3. 1. 1753 † Mathias *Berger*, eines Mennonisten Töchterlein, wurde more apud nos (wie bei uns üblich) begraben.
7. Mai 1756 ist weiland Johannes *Bergers* von hier eheliche Hausfrau gestorben, begraben und eine Leichenpredigt gehalten.
1. 12. 1757 † Johannes *Ummels* nachgelassene Witwe . . . und wie bei uns gewöhnlich begraben worden.
13. 2. 1773 Johannes *Eichacker*, eines Mennonisten Söhnlein gestorben und wie gewöhnlich begraben.

3. *Auszüge aus dem lutherischen Kirchenbuch von Erpolzheim*
(liegt bei der Verbandsgemeinde Freinsheim)

5. 6. 1782 † . . . *Berger*, eine Menonistin, 54 J.
3. 3. 1790 Anna *Schnewel* geb. *Borkholder*, 43 J.
24. 3. 1791 † Heinrich *Berger*, eines Menonisten Kind, 1 J. und wurde den 25. abends still begraben.
12. 2. 1793 † Christina, Ehefrau von Jakob *Herbach*, eine Menonistin, 60 J.

23. ?. 1793 † Jakob Kinzing, eines Menonisten Kind, 7 J., still begraben.
25. 8. 1793 † Magdalena Latschar, 67 J.
23. 9. 1793 † Jakob Schnebel, 36 J.
26. 9. 1793 † Heinrich Berger an Faulfieber (Typhus), 32 J.
25. 11. 1793 † Katharina Wißler, 57 J.
12. 12. 1793 † Jakob Pletscher an Faulfieber, 18 J.
16. 12. 1793 † Johannes Ellenberger an Faulfieber, 27 J.
1. 1. 1794 † Henrich Ellenberger an Faulfieber, 21 J.
19. 1. 1794 † Christina Pletscher, eine Menonistin und der drei vorhergestorbenen Mutter, 64 J.
26. 2. 1794 † Henrich Wißler an Faulfieber, 61 J.
5. 3. 1794 † Johannes Ummel, ein Menonist an Faulfieber, 52 J.
11. 4. 1794 † Henrich Eichacker, 2 J.
24. 5. 1794 † Maria Eichacker an Faulfieber, 47 J.
24. 5. 1794 † Johannes Schnebel an Faulfieber, 39 J.
25. 5. 1794 † Elisabeth Lichti an Faulfieber, 64 J.
25. 5. 1794 † Henrich Guth an Faulfieber, 46 J.
24. 3. 1795 † Johann Henrich Herrstein, ein Menonist an Faulfieber, 27 1/2 J.
2. 9. 1794 † Susanna Bergthold, eines Menonisten Ehefrau, 27 J.
8. 1. 1797 † Elisabeth Bergthold, 1 J.

4. Auszüge aus dem lutherischen Kirchenbuch Kallstadt
(im Landeskirchenarchiv Speyer)

1770 Dem 20. April starb an einer auszehrenden Krankheit Peter Becker, herrschaftlicher Hofmann zu Weylach, ein Menonist, alt 60 Jahr, 1 Monat, 4 Tage, und sollte nach bisheriger Observanz ohne Gesang und Predigt in der Stille in den Mauern unseres Gotteshauses begraben werden, erhielt aber mit herrschaftlicher Bewilligung ein solennes Begräbnis mit Sang und Klang und einer Leichenrede.

1771 Den 22. Juli starb an einem auszehrenden Fieber Heinrich Becker, ein Menonist von Weylach, und wurde den 23. nach christlichem Gebrauch begraben, alt 30 Jahr etliche Monate.

1772 Den 29. August starb auf dem Weylacher Hof die Menonistin Gertraud Becker, eine Witwe, und wurde den 31. nach unserer Gewohnheit öffentlich und feierlich mit Sang und Klang und Predigt begraben. Alt 64 Jahr. (Sie war eine geborene Würtz vom Münchhof bei Hochspeyer).

5. *Auszüge aus dem reformierten Kirchenbuch Winden*
(im Landeskirchenarchiv Speyer)

Christian Hirschler, gest. 22. 12. 1792, begraben 23. 12., ein Täufer, Hofbeständer auf dem Teutschhof zu Hergersweiler, alt bis 80 Jahr. Er wurde auf Begehren der Seinigen mit unserem Schulgesang abgeholt, ihm bei zahlreichem Leichenbegängnis und Kirchgang, worin sich auch Täufer andächtig einfanden, eine Leichenrede gehalten, von meinem Sohn, weil ich zu Mühlhofen die Kirch zu halten hatte.

Christian Bery, des Isaak Bery, Teusch Ordens Gutsbeständers in Hergersweiler und Täufers Sohnlein, denen auf Begehren der Eltern eine Leichenrede gehalten und zu Grab wie gewöhnlich begleitet habe. Alt 8 Jahr, 6 Monat. Gest. 24. Juli, beerdigt 26. Juli 1793.

Catharina Bery, gest. 6. April 1805, beerdigt 8. April, die hinterlassene Witwe des vor 10 Jahren verstorbenen Anabaptisten Isaak Bery von Hergersweiler, gewesener Hofmann von dem daselbst gewesenen Teusch-Ordenshof, welche man mich ersuchte zu begraben und wurden diese und obige Leiche (der am selben Tag verstorbene Bürger und Ackersmann Georg Lepere) zugleich beerdigt, bei welcher viele Wiedertäufer gegenwärtig waren. Sie wurde alt 64 Jahr, 2 1/2 Monat.

Jakob Bery, gest. 17. 10. 1837, beerdigt 20. 10., ein Mennonit von Hergersweiler, wurde nicht ganz 63 Jahre alt und wurde auf besondere Bitte seiner Familie von dem derzeitigen Pfarrer beerdigt, ohne daß der Mennonitenprediger etwas dagegen tat.

6. *Auszüge aus dem reformierten Kirchenbuch Ruchheim*
(beim Bürgermeisteramt)

1729, den 2. Februar ist nach ordentlich abgelegtem Glaubensbekenntnis getauft wurden der Sohn des hiesigen Bürgers namens Michael Christoph und Anna seiner verstorbenen Hausfrau, beide der widertäuferische Secte zugehörig, welcher geboren wurde anno 1709, den 15. Juni und empfing diese Namen Karl Jacob Friedrich. Seine erbetenen Taufzeugen waren der wohlgeborne Freiherr Herr Hannibal Friedrich von Rußicon und Jungfer Charlotte Eylerin, beide reformierter Religion dahier.

6. Nov. 1774 starb Barbara, des Mennonitenpredigers von Ruchheim, Jacob Hoer, gewesene Hausfrau. Alter 66 Jahr weniger 1 Monat.

21. 10. 1774 starb Jacob Hoer, gewesener Prediger bei der Menonistenversammlung von hier. Alter 63 Jahr, 7 Monat.

Weitere Einträge ohne Besonderheit über Angehörige der Familien Möllinger, Kündig, Schowalter, Haßert, Kühni, Strohm und Eberle.

7. *Auszüge aus dem lutherischen Kirchenbuch Altleiningen*
(Protestantisches Landeskirchenarchiv Speyer)

Reinhard Neff von der wiedertäuferischen Religion ist als gewesener Hofmann illustrissimi nostri den 4. März 1738 auf dem Höninger Gottesacker mit einer geschehenen population (öffentliche Bekanntmachung, Leichenrede) von mir begraben worden auf herrschaftlichen Befehl.

19. 8. 1738 ist nach ev. luth. Gebrauch von Herrn Pfarrer Wend mit einer Sermon (Leichenpredigt) auf dem Kirchhof zu Höningen ein alter Manist N.N. begraben worden.

4. 1. 1741 ist begraben worden des Manisten Samuel Töchterlein, auch Hofmann zu Höningen und weilen es sehr rauh und kaltes Wetter gewesen und der Vater begehret, man möchte doch die Sermon in der Kirche halten, indem seine Frau mit dieser Leiche zugleich aus ihrem Kindbette oder 6 Wochen ginge, so möchte man ihm die Liebe erzeigen, welches auch geschehen und sind alle zugegen gewesenen Manisten mit in die Kirche gegangen. Der Gesang bei dieser Leiche mußte von Altleinigen, von einem zeitlichen Schulbediensteten versehen werden, davor er vor den Gesang zu führen 30 Kr., ein Schüler 1 Kr. erhielt.

1751 Andreas Wilhelm, eines Wiedertäufers Kind von der Mühle ist ohne luth. Pfarrherrn und öffentlichen Gesang begraben worden. Die Kirchengebühren sind richtig überliefert. Hätte der Wiedertäufer eine öffentliche gewöhnliche Bestattung verlangt, so wäre es nach herrschaftlicher Verordnung nicht versagt worden.

Weitere Einträge ohne Besonderheit über Angehörige der Familien Brand, Borkholder, Zenner, Lantes, Grehbyl (Grebühl usw.), Guth (aus Eppstein), Juzi und Gensinger (Kinsinger).

8. *Über das Begräbnis der Mennoniten in der Kurpfalz im 18. Jahrhundert*

Christian Neff hat anhand der Akten des Karlsruher Generallandesarchiv im Gemeindekalender 1909 ausführlich darüber berichtet. Danach gab es in der ersten Zeit nach der Generalkonzession von 1664 keine besonderen Schwierigkeiten. Aber als die katholische Linie der Neunburger zur Regie-

rung kam, trat ein Wechsel ein. Das war besonders der Fall unter Johann Wilhelm und Karl Philipp, die unter jesuitischem Einfluß standen. Besonderes Aufsehen erregte ein Fall in Spiesheim bei Alzey, wo der Mennonitenprediger Chiles (Julius) Hahn auf dem Friedhof eine öffentliche Leichenpredigt hielt (1714). Das wurde als Übergriff vor allem vom katholischen Pfarrer angesehen und eine entsprechende Strafe (10 Reichstaler) gefordert. In einem Gesuch „sämtlicher in der Churpfalz wohnenden Mennoniten“ wird über den bisherigen Gebrauch (Läutung der Glocken, Haltung einer Parentation (Ermahnung, Leichenpredigt) durch den reformierten Pfarrer oder Schulmeister) berichtet und versprochen, daß „wir dergleichen parentationen durch unsere Leute künftig nicht mehr verrichten lassen werden“. Daraufhin wurde der reformierte Kirchenrat von Heidelberg gutachtlich herangezogen. Dieser machte den Vermittlungsvorschlag, den Mennoniten auf den allgemeinen Friedhöfen einen besonderen Begräbnisplatz zuzuweisen, was denn auch vom Kurfürsten in einem Erlaß vom 11. Oktober 1714 aufgenommen wurde. Dabei wird unter anderem erwähnt, daß die Mennoniten mancherorts „eigene zu alleiniger ihrer Begräbnisse gewidmeten Plätze hätten“.

Einen viel krasserer Fall von Intoleranz gab es 1780 in Kaiserslautern. Dort wurde die Leiche einer Mennonitin zuerst in einem Grab in der Reihe beigesetzt. Als die katholische Geistlichkeit dagegen Sturm lief, weil der Friedhof, obwohl gemeinsam, katholisch geweiht war, kam man auf den Ausweg, die Tote auszugraben und in der Nacht außerhalb des Friedhofs an der Mauer erneut beizusetzen.

Es konnte aber auch anders sein. Dafür ein Beispiel aus dem der Pfalz unmittelbar benachbarten Elsaß. Im Dorf Altenstadt bei Weißenburg beschwerte sich am 23. 9. 1760 der katholische Pfarrer Avril über den Besitzer des Geisbergs und des Haftelhofs, Herrn von Weber: „Besagter Herr von Weber hat sogar in seinem Garten einen Platz angewiesen, um ihre Toten zu begraben, da doch vormals die auf gedachtem Geisberg abgestorbenen Wiedertäufer durch den allhiesigen Pfarrer in einem besonderen Ort auf dem Pfarrkirchhof begraben worden sind.“

In all den aus den Kirchenbüchern zitierten Fällen handelt es sich um ein friedliches Einvernehmen. Aber die Möglichkeit des stillen Begräbnisses (nicht nur bei Kindern) steht noch im Hintergrund. Interessant ist, daß mehrfach „die Herrschaft“ den Ausschlag für die feierliche Form der Bestattung gegeben hat. Es ist anzunehmen, daß auf den besonderen Mennonitenfriedhöfen auch die Mennonitenprediger amtieren durften.

9. Über die Beerdigung von Mennoniten durch den lutherischen Pfarrer von Albisheim a. d. Pfrimm 1741—1773

In der zur Grafschaft Nassau-Weilburg gehörigen lutherischen Pfarrei Albisheim an der Pfrimm „residierte“ über ein halbes Jahrhundert hindurch, von 1726 bis 1777, der Pfarrer Johann Adam G ü m b e l. Das von ihm geführte Kirchenbuch (aufbewahrt im Prot. Landeskirchenarchiv Speyer) enthält einige Nachrichten über die Beerdigung von Mennoniten. Sie beginnen im Jahre 1741 am zweiten Ostertag mit dem Begräbnis der Maria, Jacob *Brobachers* (dieser Familienname erscheint durchgehend in dieser Schreibweise), des Menonisten, Beständers im Münchhofe, Hausfrau, die zwei Tage zuvor, am 1. April, im Kindbett gestorben war. Der Pfarrer hat hier eine ausführliche „Nota“ angefügt:

„Da bißhero die von des Menonis Secte dahier kein Begräbniß gehabt, sondern ihre Todten weg und nach Bohlanden geführet, so geschahe es diesmal, auf Speciale gnädigste Erlaubniß von Serenissimi Hochfürstl. Durchlaucht. Die Ursach war folgende: gedachte Kindbetterin beehrte nicht nur in ihrer Krankheit die öffentliche Fürbitte in unserer Kirchenverrer zu sich an ihr Sterbbett fordern, um durch meinen Zuspruch und Gebet sich stärken zu lassen. Als sie drauff verschiede, stellte der Wittwer vor, ob es nicht thunlich, daß seine verstorbene Frau mit unsren Ceremonien auf den hiesigen Kirchhof könnte begraben werden; ich remonstrirte, daß solches bey mir nicht stünde, doch wollte höherer orthen die Umstände berichten und anfragen. Da dann durch Herrn Regierungsrath Becker die gnädigste Concession in einem besonderen Handschreiben kund gemacht worden, daß wegen der einberichteten besondern Umständen die Begräbniß erlaubt seyn sollte, doch daß 10 Reichsthaler ad cassam pro dispensatione bezahlt würden. Nachher ist eine Verordnung diesfalls im gantzen Land publiciret worden.“

Beim nächsten Fall kassierte Pfarrer Gumbel statt 10 Thalern 10 Gulden als Verwaltungsgebühr: 1743 am 10. März starb und ward am 12. begraben Johannes *Berg*, ein Menonist und Hofbeständer in der Steinmühle.

Zwischen 1763 und 1773 finden sich dann sieben Begräbniseinträge aus der Familie *Brobacher* (Brubacher):

1763, 9. Sept. starb und ward nach hochfürstlicher Concession den 11. ds. mit gewöhnliche Ceremonien begraben: Jacob *Brobacher*, ein Menonist und Hofbeständer des Münchhofes, alt 71 Jahr, nach drei Jahren Gichtkrankheit.

- 1763, 28. 9. † Anna Barbara, Johannes *Brobachers* Tochterlein, 7 Jahre alt.
1765, 1. 4. † Anna Elisabetha, Henrich *Brobachers* des Menonisten Tochterlein, alt 4 Jahr, an den Blattern.
1768, 30. 10. † Anna, weyl. Jacob *Brobachers* nachgelaßene Wittib, eine Menonitin, alt 60 Jahre 8 Monate.
1772, 21. 12. † Barbara, Jacob *Brobachers*, eines Menonisten, Menonistische Hausfrau.
1772, 25. 12. † Johannes, Henrich *Brobachers* 9jähriges Söhnlein.
1773, 30. Januar wurde begraben Johannes *Brobachers* einjähriges Töchterlein.

Im selben Kirchenbuch findet sich auch ein ausführlicher Eintrag über die Taufe eines Mennonitenkindes auf angeblich inständiges Anhalten der Mutter hin. Dieser Eintrag stammt aus dem Jahre 1720 von dem damals bereits 75jährigen Pfarrer Frantz Christian G r e ß e r :

„Donnerstags den 12. September ist getauft worden Francisca Maria Christina, Rosinae einer Wiedertaufferin, weyl. Friedrich *Ruppen*, eines gewesenen Wiedertauffers auf der Weyer Mühl bey Mar(n)heim, nachgelaßenen Wittwen, Töchterlein. Die Mutter, so umb die H.Tauff sehr inständig bey mir angehalten, hatt versprochen, gleichfalls von dem Seelen gefährlichen wiedertaufferischen Irrthumb und Schwärmerey sich abzuthun und nach beschehener gnugsamer information sich zu unserer ungeänderten Augspurgischen Confession zu wenden, so bald sie wiederumb von Neuem (= Neuenheim bei Heidelberg?) wirdt, da sich ihr Schwieger-Vatter, so ebenmäßig ein Wiedertauffer, sich aufhält, wiederum zurück und anhero kommen...“ Hier finden wir noch alle (Vor-)Urteile des 16. Jahrhunderts über die Taufgesinntten im 18. Jahrhundert wiederholt. Bei Durchsicht des Confirmationsregisters Albisheim fand sich übrigens kein Eintrag über einen Übertritt der Witwe *Rupp*.

Erläuterungen zum Brief des Ältesten Hans Nafziger von 1781

Durch ein Versehen ist der Brief Nafzigers (vgl. Mennonitische Geschichtsblätter 1972, S. 75 ff.), der in Wirklichkeit eine amische Gemeindeordnung geworden ist, ohne jede Erläuterung geblieben. Dies soll hier in Kürze nachgeholt werden.

Zur Person des Schreibers kann auf den Artikel „Nafziger Johannes“ im Mennonitischen Lexikon verwiesen werden (Bd. III, S. 197 f.). Danach spielte er eine bedeutende Rolle in der amischen Gemeinde zu Essingen/Pfalz und weit darüber hinaus. Er ist an dem Druck des Märtyrerspiegels in Pirmasens 1780 wesentlich beteiligt. Er wurde schließlich angeklagt, weil er zwei katholisch getaufte Mädchen mennonitischer Herkunft durch die Taufe in seine Gemeinde aufnahm.

Der Abdruck des Briefes erfolgte nach einer Abschrift von Christian Imhof, Willsteinerhof b. Trippstadt/Pfalz, der 1787 als Prediger der amischen Gemeinde „im Fürstentum Lautern“ aufgeführt wird (vorher Gemeinde Hofstätten). Eine Wiedergabe dieser Schrift in englischer Sprache erschien mit dem Titel: „An Amish Church Discipline of 1781“, bereits 1930 in „The Mennonite Quarterly Review“ (S. 140—148). Die Übersetzung erfolgte nach einem Druck in deutscher Sprache, besorgt durch Joh. D. Hochstettler, Elkart Indiana, 1916. Er kommt handschriftlich aus dem Besitz der Familie David Beiler, Lancaster County, Pennsylvanien. Der Text ist an einigen Stellen offensichtlich durch falsches Abschreiben verdorben.

Wichtig ist bei diesem Druck der Anhang „Erinnerungen ...“. Er findet sich in dem Manuskript von Imhof nicht. Interessant ist, wie hier das leitende Prinzip von Ältesten und Predigern mit der Beteiligung der Gemeinden an Entscheidungen vertreten wird. Dem entspricht in etwa auch die unterschriftliche Anerkennung des Schreibens Nafzigers durch andere Prediger. Den Namen nach handelt es sich wohl nahezu in allen Fällen um Pfälzer. Nur Schanz könnte vielleicht aus den Elsaß stammen.

Ein Druckfehler sei noch richtiggestellt: Im Jahrgang 1972, S. 76 muß es nach der Überschrift „Zum ersten ...“ heißen: „Wenn wir Ankömmlinge haben“ (d. h. solche, die getauft werden wollen) ...

*Erinnerungen einiger Punkte,
welche durch Erfahrung in vorgefallenen Zeiten uns sind vorgekommen*

Als Christian Güngerich von Hünighausen im Waldeckischen, Jakob Holly von Mühlhofen im Zweibrückischen, Hans Nafziger von Essingen bei Landau im Jahre 1765 sind verursacht worden, nach Holland zu gehen, und da mußten erfahren und sehen, daß unsere Schweizer Gemeinden oder Amischen in großen Streit gekommen, und das meist durch Uneinigkeit der Diener und also weit mit einander gekommen und verfallen, also daß wohl 6 Jahre lang oder mehr kein Abendmahl gehalten, keine jungen Leute aufgenommen, keine Taufe bedient, keine Ehe befestigt und also sehr in Unordnung gekommen, daß viele junge Leute sich in die Welt verlassen haben und dadurch viel Traurigkeit ist verursacht worden bei ihnen und auch bei uns im Oberland etc.

Und hat sich zugetragen, als wir bei ihnen waren, daß sich eine große Uneinigkeit ergeben hat. Und als wir auf Frieden arbeiteten, hat sich die Gemeinde zerteilt, daß wir nicht wohl wußten durchzukommen. So sind wir gefragt worden, ob es nicht auf die meisten Stimmen ankommt etc. So haben wir aber gesehen, wenn wir Stimmen anhören, daß die meisten Stimmen zur Linken fallen werden. Als sie uns dann abermals fragten, ob es denn bei uns nicht auf die meisten Stimmen ankommt, so antworteten wir ihnen: Ja, wenn die Diener und die Gemeinde miteinander einig sind etc. Weil aber eure Diener und Gemeinde nicht einig sind, so kommt es hierinnen nicht auf die meisten Stimmen an, sondern sollten zu beider Seiten geneigt sein, diese Sach uns als unparteiische Diener überlassen, nach dem Wort des Herrn zu erkennen und urteilen. Welches sie dann endlich auch getan und uns überlassen haben, so gut wir können in unserer Schwachheit nach des Herrn Wort und christlichen Ordnung hierinnen zu urteilen etc. Dann so haben wir etliche gutmeinande und Christ kundige Gemeindebrüder mit in die Kammer zum Abrat genommen und ihnen die Sach vorgestellt, so wir nach des Herrn Wort in unserer Schwachheit verstanden haben. So haben sie mit uns gestimmt und das Urteil helfen geben, wohl 30 Personen an einem Tag.

Als wir dieselbige Reise wohl 9 Wochen in großem Kummer zugebracht, haben sie nach diesem uns angehalten, wir sollten jetzt noch länger bei ihnen bleiben und das Abendmahl mit ihnen halten. So haben wir ihnen vorgestellt, sie sollten bedenken, daß sie so lange Jahre miteinander in Uneinigkeit gelebt haben und das allerdings bis auf gegenwärtige Zeit. Sie sollten aber fleißig sein im Beten und Wohlhalten und sollten in Geduld stehen bis aufs künftige Jahr. Dann wollen wir ihnen mit des Herrn Hilf

wieder Diener zuschicken, die mit ihnen das Abendmahl halten und Diener anordnen etc.

So ist im Jahr 1766 Hans Reichen (Rich) von Mömpelgard (Montbéliard) Jakob Ribb (Rupp?) aus dem Breisgau, Jakob Goldschmitt von Markkirch und Christen Güngerich von Steinselz bei Weißenburg im Elsaß verursacht worden, zu ihnen nach Holland zu kommen, und haben das Abendmahl mit ihnen gehalten und Diener angeordnet.

Nach diesen hat man auf ihr Begehren noch einen bestätigten Diener zum Buch, Hans Hübscher aus der Weißenburger Gemeinde, ihnen zugeschickt, der mit Abraham Lafer (?) in Grüningen und Peter Reichen und David Reichen in Sachmen (?) und Daniel Reichen in Compen (Campen) und Christen Stutzmann bei Compen und Christen Büry bei Grüningen sollten helfen die Gemeinde bedienen und haushalten etc.

Im Jahre 1770 sind Jakob Kupferschmitt von Salm im Elsaß, Christen Joder von Rosenthal(erhof) in der Pfalz, Hans Nafziger von Essingen bei Landau wiederum geschickt worden, etliche holländischen Diener zu bestätigen und auch zu sehen, wie sie sich halten. Und dasselbige Mal haben sie wieder sieben Wochen dort zugebracht.

Geliebte Freunde und Mitdiener, es ist viel Müh und Arbeit angewendet worden, die holländischen Schweizer Gemeinden wiederum in Frieden und Ordnung zu bringen etc. Wir müssen aber mit Leid erfahren, daß sie schier keine jungen Diener können anordnen. Sie schreiben uns zu, wenn sie schon Stimmen aufnehmen, so nehmen sie es nicht an, welchey sehr bedenklich und zu beklagen ist. Ob nicht diese Gemeinden in großer Gefahr sind auszugehen?

Weiter haben unsere Altväter es für nötig erkannt und zu unseren Zeiten in Gebrauch gehalten: Wenn ein Diener unversehens krank geworden ist oder sonst etwas Wichtiges in den Weg kommen ist und konnte nicht in die Kirche kommen, so soll er einen anderen Diener benachrichtigen, der da hinkomme. Kann er aber keinen erlangen, so solle er doch auf den Versammlungsplatz Botschaft schicken und die Gemeinde grüßen lassen und die Ursach seines Ausbleibens oder daß er diesmal nicht kommen könne, damit die Gemeinde nicht allzulang vergeblich aufgehalten oder verdrießlich werde, sondern, so sie mit einander gesungen und einige Kapitel gelesen und auch mit einander gebetet wiederum heimkehren könne.

Auch ist schon geschehen, daß Brüder der Gemeinden schon vielmals sich beschwert haben, daß ihre Diener, so die Gemeinde sollen bedienen, am Sonntag, so lange Zeit nicht kamen, sondern oftmals ausgeblieben sind bis

zehn oder elf Uhr und das Volk verdrießlich worden ist und im Hof und an den Zäunen herumgestanden und gesessen bis elf oder zwölf Uhr. Das ist für eine unangenehme Sache erkannt worden und darüber ist erkannt worden: Wenn es zehn Uhr ist und das Volk ist beinander und kein Diener da ist, die Vermahnung zu tun, auch keine Botschaft deswegen und sonderlich auch keine wichtige Ursach vorhanden ist, so solle die Brüderschaft erlaubt sein, nachdem sie mit einander gesungen und einige Kapitel gelesen und miteinander gebetet haben, in Gottes Namen wiederum heimzukehren. Es kann zwar wohl oftmals geschehen, daß die Diener lange nicht zum Volk kommen und aber doch da und im Abrat sind und viel zu tun haben, wie es oftmals viele unangenehmen Vorfällenheiten gibt. In solchen sollte die Brüderschaft auch mit ihren Dienern Geduld tragen und nicht gleich darüber murren, weil oftmals Sachen vorkommen, daß man die Gemeinde dazu braucht etc.

Geliebte Freunde, traget für diesmal Geduld mit diesem Schreiben. Dieses ist viel, bei Nacht und Licht geschrieben worden, doch ohne Spiegel der Augen, weil ich bisher durch des Herrn Gnade mein gut Gesieht der Augen behalten habe, dafür ich dem Herrn höchlich Lob und Dank sage.

Dieses ist geschrieben im fünfundziebigsten Jahr meines Alters, als ich im fünfzigsten Jahr in Schwachheit und Unwürdigkeit am Evangelium gedient habe.

Hans Nafziger von Essingen

Wer dann solches mit uns auch also könnte verstehen, könnte sich auch hier noch unterschreiben. Hiermit sind alle Diener und Ältesten, auch Brüder und Schwestern freundlich begrüßt und der Gnade des Herrn befohlen.

Essingen, den 14. Christmonat 1781

Hans Nafziger
Andreas Leyenberger
Joseph Rinkenberg
Jakob Schenk
Jakob Uhlmann
Joseph Stalter-Chryt (?)
Hans Stalter
Peter Schanz

25 Jahre Mennonitische Forschungsstelle

1958 gedachte man der Gründung des Mennonitischen Geschichtsvereins (Menn. Geschichtsblätter 1958, S. 2 ff.). Jetzt wird die Mennonitische Forschungsstelle 25 Jahre alt. Das gibt Anlaß, sich über ihre Entstehung, ihre Entwicklung und Bedeutung Gedanken zu machen.

Entstehung

Der Plan eines Vereins für mennonitische Geschichte, wie er von Christian Hege, Frankfurt, schon 1909 vorgebracht worden war, sah als Ziel unter anderem vor: „historisches Material zu sammeln und zu verarbeiten“ (Mennonitische Blätter 1909, S. 31 f.). Der 1933 gegründete Verein trat 1936 zu seiner ersten Mitgliederversammlung zusammen und gab sich eine Satzung, in der als „Zweck des Mennonitischen Geschichtsvereins“ u. a. angegeben wurde:

„1. Urkunden und Abschriften zur Geschichte der Täufer und Mennoniten zu sammeln;

3. Werke über sie zu sammeln und zu verbreiten ... und

5. insbesondere die familiengeschichtliche Forschung der Mennoniten zu pflegen.“

Die beiden Herausgeber des Mennonitischen Lexikons, Christian Hege und Christian Neff, die auch mit führenden Ämtern im Vorstand des neuen Vereins vertreten waren, hatten jeder für sich zeitlebens schon solche Sammelstätigkeit ausgeübt. Aber als offizieller, überpersoneller Sammelplatz wurde 1948 die Mennonitische Forschungsstelle, die von Anfang an Eigentum des Vereins war, gegründet.

Das Protokoll der entsprechenden Generalversammlung des Vereins vom 24. Mai 1948 in Gronau, Westfalen, sagt darüber:

„Gustav E. Reimer [aus Westpreußen, später Uruguay] empfiehlt eine Mennonitische Forschungsstelle mit Archiv und Bibliothek, einer bibliographischen, familiengeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Abteilung ... Auch die Forschungsstelle zu gründen wird beschlossen. Dr. Crous will den Aufbau in die Hand nehmen“ (Menn. Geschichtsblätter 1949, S. 44 f.).

Der im allgemeinen durch seinen Optimismus bekannte D. Dr. Benjamin H. Unruh sagte damals ein wenig skeptisch: „Luftschlösser müssen gebaut werden.“ Zum Erstaunen vieler aber hat der bereits in Pension lebende ehemalige Bibliotheksrat der Preußischen Staatsbibliothek Berlin Dr. Ernst Crous zusammen mit seiner gleichfalls als Bibliothekarin ausgebildeten Frau Rose Crous geb. Genthe das fast aussichtslos scheinende Werk in Angriff genommen und auf eine bewunderswerte Höhe geführt.

Entwicklung

Dr. Crous, der 1947 1. Vorsitzender des Geschichtsvereins geworden und nach dem Krieg auch mit der Fortführung des Mennonitischen Lexikons betraut worden war, unternahm den Aufbau der Forschungsstelle mit leidenschaftlichem Eifer. In einem „Rechenschaftsbericht 1947—1952“ schreibt er: „Die Bibliothek soll sammeln, was sich an Schriften auf Mennoniten bezieht oder für Mennoniten etwas bedeutet ... Der Grundstock unserer Bibliothek stammt aus meinem eigenen Besitz, manches wurde dazugekauft, vieles aber dazugeschenkt.“

Allgemeine theologische Bücher wurden vom Oekumenischen Rat in der Schweiz sowie vom Evangelischen Hilfswerk gestiftet (1949/50). Als besonders ergiebig erwies sich die Reise des Ehepaars Crous nach und durch Amerika, wo sie durch Vorlesungen und Vorträge wirkten. Hier sammelten sie „eine Menge Kleinliteratur“. Zweitstücke usw. erhielten sie vor allem von der Mennonite Historical Library des Bethel College in Kansas (Dr. C. Krahn) und des Goshen College in Indiana (Dr. H. S. Bender). Später kam eine größere Buchsendung vom Mennonite Publishing House, Scottdale, Pennsylvania, dazu.

Aber auch im eigenen Lande hielt man Ausschau nach brauchbarem Schrifttum. Ein Aufruf im „Gemeindeblatt“ (August 1951) und in „Der Mennonit“ (August und September 1951) erbrachte manche dankenswerte Gabe von Büchern und Schriften, die sonst vielleicht verloren gegangen wären.

1953 übernahm man eine größere Anzahl von ehemals westpreussischen mennonitischen Kirchenbüchern, die fortan ein besonders wichtiger und wertvoller Bestandteil im Archiv der Forschungsstelle wurden.

Die „Denkschrift“ von Dr. Crous vom 25. Juli 1954 berichtet von einem „beachtlichen Fortschritt der Mennonitischen Forschungsstelle, die ... für unsere Forschung wesentlich brauchbarer und wirksamer geworden ist“. Der Händen von Pfr. E. Teufel, Stuttgart, nach Göttingen und die Eingliederung in der Bibliothek der Forschungsstelle. Die Hegebibliothek enthielt „324 bibliographische Einheiten“.

Etwas vom Geist dieser Arbeit und ihrem äußeren Rahmen erfahren wir durch einen Reisebericht von Frau Prof. Dr. Grete Mecenseffy aus Wien (die inzwischen schon zwei Täuferaktenbände Österreich herausgegeben hat): „Ich lernte den mennonitischen Freund Dr. E. Crous kennen, der mit seiner unermüdlich tätigen Frau die Mennonitische Forschungsstelle leitet. Alle seine Schätze hat er in einer sehr beschränkten Flüchtlingswohnung (Calsowstraße 4) untergebracht. Neben Arbeitsraum, Schlafzimmer, Flur, Vorflur und Küche haben in der Tat die Sammlungen auch noch Teile von Keller und Boden erobert, während die Kirchenbücher im Staatlichen Archivlager Unterkunft fanden.“

Übersiedlung nach Krefeld

Die immer drangvoller werdende Enge in der Göttinger Privatwohnung des Ehepaares Crous und ihr hohes Alter, das die eigene Haushaltsführung ziemlich mühsam machte, ließ nach einer sachlichen und persönlichen Veränderung Ausschau halten. Eine Lösung fand sich in Krefeld, der Heimatstadt von Dr. Crous. Hier konnte das Ehepaar in einem Altenheim unterkommen. Die Stadt aber, die den Mennoniten so viel verdankt, stellte in großzügiger Weise kostenlos einige Räume im alten Gebäude des Stadtarchivs zur Verfügung. Hier konnte sich die Forschungsstelle nunmehr zum ersten Mal mit ihren verschiedenen Abteilungen besser ausdehnen. Die Generalversammlung des Geschichtsvereins fand am 14. Oktober 1961 in Krefeld statt. Sie gab nicht nur Gelegenheit, die Forschungsstelle in ihren neuen Räumen gründlich zu besichtigen. Aus diesem Anlaß war von Dr. Crous auch eine Ausstellung mit dem Thema „Mennoniten in aller Welt“ aufgebaut worden. Fast alle Stücke dafür waren der Forschungsstelle entnommen.

Die Sammlungen wurden nicht nur um des Sammelns willen zusammengetragen. Sie sollten der Bruderschaft insgesamt zugute kommen und zur Stärkung und Neubelebung beitragen. Dies betonte Dr. Crous insbesondere immer dann, wenn seiner Arbeit zu wenig Verständnis entgegengebracht und zu wenig Mittel zugewandt wurden.

Eine überaus wertvolle Bereicherung des Materials über westpreussische Familienforschung der Mennoniten war die nach dem Tode des Augenarztes Dr. Werner Zimmermann in Gotha durch Peter J. Dyck nach Krefeld überführte Zimmermann-Kartei. Sie war in jahrzehntelanger Sammelarbeit aufgestellt worden und enthielt nahezu 8000 Karten. In den Menn. Geschichtsblättern 1950, S. 2 ff. ist der Aufbau bereits genau beschrieben. Später kamen noch 555 Ahnenlisten Danziger Mennoisippen hinzu, durch die vieles erst in den rechten Zusammenhang gebracht worden ist.

Das Ehepaar Crous arbeitete zunächst in Krefeld noch weiter, unterstützt von einigen freiwilligen Helfern. Das zunehmende Alter aber wurde doch ein immer stärkeres Hindernis für die Arbeit. Der sehnlich erwartete Nachfolger konnte nicht gefunden werden, zumal auch keine Mittel dafür vorhanden waren.

Ohne sich — ein zweites Mal — ganz zur Ruhe gesetzt zu haben, starb der Leiter der Forschungsstelle nach beinahe zwanzigjähriger Tätigkeit am 31. 5. 1967 (Am gleichen Tag — fünf Jahre danach — war auch für die treue Lebensgefährtin und Mitarbeiterin die Stunde des Abschieds gekommen).

Die Forschungsstelle wandert noch einmal

Da in Krefeld keine personelle Möglichkeit für die Betreuung der Forschungsstelle bestand, wiewohl die räumliche Unterbringung weiter gesichert gewesen wäre, entschloß man sich 1968 zu einer zweiten Verlegung, diesmal nach dem als mennonitisches Zentrum bekannten Weierhof in der Pfalz. Hier hatte Christian Neff über 50 Jahre eine Mennonitengemeinde betreut und nebenbei unermüdlich in der Erforschung und Darstellung mennonitischer Geschichte gewirkt. Hier befand sich die von Michael Löwenberg 1867 gegründete Heimschule, geleitet von dessen Urenkel: Oberstudienleiter im Privatschuldienst Helmut Haury. An dieser Schule wirkt Dr. Horst Penner, der Verfasser des bekannten mennonitischen Geschichtsbuches „Weltweite Bruderschaft“. Er nahm mit einigen Jugendlichen die Verpackung des gesamten Materials der Forschungsstelle in Krefeld vor

und begann mit großem Eifer die Neuaufstellung im Dachgeschoß der Heimschule. Er arbeitete sich auch in die umfangreiche Korrespondenz ein, die mit dieser Stelle immer verbunden war. Doch nach kurzer Tätigkeit erkrankte er und mußte auf dringenden ärztlichen Rat diese Arbeit wieder aufgeben. Der erste Vorsitzende des Mennonitischen Geschichtsvereins, Pfr. Gerhard Hein vom benachbarten Monsheim, ordnete dann abschließend die Bestände und arbeitete auch die bisher im Pfarrhaus auf dem Weierhof separat geführte Neff-Bibliothek mit ein, so daß alles wieder gebrauchsfähig wurde. Darnach übernahm Pfr. i. R. Paul Schowalter, seit 1947 Schriftführer des Mennonitischen Geschichtsvereins, weitgehend die Betreuung der Forschungsstelle. Auch ihm ist es leider, wie den Vorgängern, noch nicht gelungen, Bibliothek und Archiv zu katalogisieren.

Die Bibliothek und das Archiv sind aber nach Sachgebieten geordnet, so daß man bei einiger Vertrautheit mit dem Vorhandenen doch einigermaßen durchfindet. Schon Dr. Crous hat etwa wie folgt eingeteilt:

- a) Theologie: Bibel, Neues Testament, Auslegung;
 Kirchengeschichte
 Oekumene, Lehre (Dogmatik und Ethik);
 Erbauliches, Praktisches,
 Liturgisches, Mission;
 Amerikanische Literatur.
- b) Mennonitica: Allgemeines, Gesangbücher;
 Glaubensbekenntnisse und Katechismen;
 Lehre, Taufe, Wehrlosigkeit;
 Predigten und Erbauliches;
 Geschichte, Familienforschung, Namenlisten;
 Konferenzen usw., Schulen usw.;
 Mission, Hilfswerk;
 Amische und Huterer;
 schöne Literatur (von und über Mennoniten).

Einen breiten Raum nehmen die mennonitischen Zeitschriften ein. Es sind komplette Serien vorhanden von: Mennonitische Blätter (1854—1941), Gemeindeblatt der Mennoniten (ab 1870), Mennonitische Jugendwarte (1920—1939), Junge Gemeinde (ab 1948), (Mennonitischer) Gemeindekalender (ab 1892), Mennonitische Geschichtsblätter (ab 1936), Der Mennonit (ab 1948). Die wichtigste englische Zeitschrift für mennonitische Theologie und Geschichte ist die 1927 von Prof. Dr. H. S. Bender begründete Mennonite

Quarterly Review. Von ihr sind zwei Reihen vorhanden, so daß im begrenzten Maß auch einmal etwas ausgeliehen werden kann. Auch das 1946 von Dr. Cornelius Krahn begründete Mennonite Life enthält wichtige Aufsätze, sehr viel Anschauungsmaterial und vor allem die jährliche vollständige mennonitische Bibliographie.

Auch andere ausländische Zeitschriften sind zum Teil gebunden vorhanden. Ungebundene Bestände mußten aber in Krefeld zurückbleiben, da dafür kein Lagerraum vorhanden ist. Auch sah man schließlich ein, daß Zeitschriften, die sicher an einer Reihe von Stellen in Übersee gesammelt werden, nicht auch hier zur Verfügung gehalten werden können.

Forschung und Begegnung

Eine gute Auswertung fand die Forschungsstelle in der Vergangenheit schon für das Mennonitische Lexikon und die Mennonite Encyclopedia, an denen Dr. Crous maßgebend mitgearbeitet hat. Ähnliches galt für die Täuferaktenkommission, der Dr. Crous gleichfalls zugehörte (die bisher veröffentlichten stattlichen Bände der Täuferakten stehen natürlich auch in der Forschungsstelle).

Anhand des *Gästebuches*, das das Ehepaar Crous während der Amerikareise 1950 angefangen hat, kann man verfolgen, wer in der Forschungsstelle aus- und eingegangen ist, sei es, um „nur einmal hereinzuschauen“, sei es um ernsthaft zu forschen und zu fragen.

Schon unterwegs trugen sich u. a. ein: H. S. u. E. Bender, Goshen. Ind.; A. u. N. van der Zijpp, Rotterdam; W. F. Goltermann, Amsterdam; C. F. Klaassen, Abbotsfort-Frankfurt; Milton Harder; H. Buller. In Göttingen waren dann z. B. zu Gast: Arnold J. Regier, Prof. Dr. Ernst Correll, Washington D. C. usw. Das waren bekannte Geschichtsforscher oder Mitarbeiter des Mennonite Central Committees.

Am 14. 8. schreibt Dr. Torsten Bergsten aus Uppsala, Schweden: „Ich freue mich, die Mennonitische Forschungsstelle kennen gelernt zu haben“. Im August 1954 zitiert Gg. Baring aus Dissen, Teutoburger Wald, Thomas a Kempis: „Nirgends habe ich Ruhe gefunden denn in Büschen und Büchern“. Charlotte u. Arthur Wiebe schreiben am 30. 10. 1954: „Es war eine große Freude, recht tief in die unschätzbaren Werte der Forschungsstelle einzudringen ... Das Mennonitenvolk kann stolz sein, daß dieses so reizende Ehepaar sich so uneigennützig in den Dienst der guten Sache stellt, obwohl sie schon längst einen geruhsamen Lebensabend verdienten.“

E. u. E. Hiebert aus USA schrieben 1955 nach einem Studienaufenthalt in Göttingen: ... „Was wir von Euch auf bibliothekarischem Gebiete, über europäische Mennonitengeschichte ... gelernt haben, läßt sich nicht so leicht erklären. Darüber aber hinaus gab es uns ... immer besondere Freude, die Begeisterung aus Eurer Zusammenarbeit mitzuerleben.“

Vom 5. bis 7. August 1955 gab die Mennonitische Geschichtstagung in Göttingen dem Vorstand und Beirat des Geschichtsvereins und manchen Mitgliedern und Gästen Gelegenheit zur eingehenden Besichtigung der Forschungsstelle. Es kamen u. a. Prof. Dr. B. H. Unruh aus Karlsruhe, Samuel Geiser aus Brügg, Schweiz, Eduard Fast aus Utrecht, Walther Risler aus Krefeld, H. S. Bender aus Goshen/USA.

„Christlich schauen heißt: Durch Abendrot
Morgenrot gewahren, Sieg durch Not ...“

so grüßt „in dankbarer Verbundenheit“ 1956 Ernst Behrends, der Verfasser von „Der Ketzerbischof“ und anderen geschichtlichen Romanen über Mennoniten.

Pfr. A. Braun, der Vorsitzende des Lexikonausschusses schreibt am 11. 11. 1957: „Es ist immer ein innerer Genuß, hier weilen zu dürfen und einen Einblick in die unergründliche Arbeit ... der Forschungsstelle tun zu können. Bewundernswert, wie die zwei Crous'sens aufeinander abgestimmt sind. Darin liegt wohl auch der große Erfolg ihrer gemeinsamen Arbeit.“

„Geist und Liebe, Bücher und Kuchen ... haben wir bei Euch gefunden“, meint Victor Peters, der Verfasser von „All Things Common“ und anderer Bücher, im Dezember 1958.

Hans Stiasny, der eine Doktorarbeit über die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in Köln schrieb, meint am 15. 6. 1960 in Krefeld: „Reiche Schätze sind heute vor mir ausgebreitet worden; ich bin dankbar, sie nicht nur beschauen, sondern bald aus ihnen schöpfen zu dürfen.“

Adalbert Goertz, Aachen-Torney (später Pennsylvanien), eifriger Mitarbeiter des Mennonitischen Lexikons und anderer Veröffentlichungen, schreibt bei seinem Besuch am 10. 7. 1960: „Mit Freude sehe ich die Fülle der von Ihnen gesammelten Mennonitica.“

„Wertvolle Dokumente haben endlich einen würdigen Rahmen bekommen“ meint Kassenführer Gerrit van Delden bei seinem ersten Besuch der Forschungsstelle in Krefeld am 9. 11. 1960.

„Alle, die sich um mennonitische Geschichte mühen, danken dem Ehepaar Crous für die selbstlose Sammlung und Betreuung der Schätze“, schreibt

der Autor von „Dirk Philips“, Pfr. J. ten Doornkaat Koolman aus Zürich am 4. 6. 1961.

„Wir bewundern den Fleiß und den Erfolg unserer lieben Freunde Crous und wünschen weiterhin viel Erfolg unter Gottes Leitung.“ Walter und Ruth Fellmann, Mönchzell b. Heidelberg. 24. 6. 1961.

„Ich bin sehr beeindruckt von der Mennonitischen Forschungsstelle und dem, was Onkel und Tante Crous geschaffen haben. Uns sollte immer mehr gegenwärtig sein, was hier für die Gesamtbruderschaft geleistet wurde.“ Fritz Stauffer, 5. 3. 1962.

Der Doktorand Hans-Jürgen Goertz aus Lüchow trägt sich wie folgt ein: „Für die hilfreiche Führung durch den Bücherdschungel der Forschungsstelle und die liebe Aufnahme während meiner Archivreise in Krefeld (am 27. u. 28. 4. 1962) danke ich herzlich.“

„Die Woche in der Menn. Forschungsstelle ist ein besonderes Erlebnis meines Studiums in Deutschland. Habt herzlichen Dank . . . , daß Ihr soviel Mühe und Opfersinn nicht scheutet, mir Zugang zu allen Büchern zu verschaffen, die für mein Thema in der Prüfung wertvoll sein können.“ Gertrud Loewen aus Paraguay.

Vom 16. bis 26. Oktober 1962 wurde in Krefeld ein erstes deutsches Seminar für Theologiestudenten abgehalten. Aus diesem Anlaß schreibt Dr. Heinnold Fast: „Unschätzbar sind die Möglichkeiten, die uns die Forschungsstelle bietet. Eure unermüdliche Sammel- und Forschungstätigkeit . . . ist uns in diesen Tagen eine ganz große Hilfe.“

Im Sept.-Oktober 1963 wurde die Ausstellung „Täufer und Mennoniten am Niederrhein und in Krefeld“ gezeigt, die wieder viele Besucher anlockte.

Am 28. August 1967 fand sich Ernst Regehr, der ehemalige Älteste von Rosenort in Westpreußen, später von El Ombú, Uruguay, zu Besuch ein.

Wenige Tage darnach, am 7. 9. 1967, kam gleichfalls aus Uruguay Gustav E. Reimer, der einst die Anregung für die Forschungsstelle gegeben hatte. Er ist zufrieden mit dem, was geworden ist: „Ich bin beeindruckt von der gewaltigen Arbeit, die hier geleistet worden ist, und bedauere aus tiefstem Herzen, Onkel Ernst Crous hier nun nicht mehr angetroffen zu haben.“

Dr. Horst Penner schreibt am 29. 9. 1967: . . . „Ich habe mit Erstaunen die großen Bestände gesehen, die Herr Dr. Crous in zwei Jahrzehnten angestrengter Tätigkeit gesammelt hat. Er hat sich mit der Einrichtung und Verwaltung dieses wissenschaftlichen Instituts ein bleibendes Denkmal gesetzt.“ Bis die Bestände in Weierhof neu geordnet waren, verging einige Zeit. Am 1. Juni 1969 (Vorstandssitzung des Menn. Geschichtsvereins) und am 5. Juni

(Konferenz der Pfälzisch-Hessischen Mennonitengemeinden) konnten sie wieder der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Es trugen sich aus diesen beiden Anlässen zusammen 52 Personen ins Gästebuch ein.

Ada Kadelbach aus Mainz schreibt im August 1969: „Nach meinem vierten Besuch in der Forschungsstelle wird es Zeit, daß ich einmal Dank sage dafür, daß ich hier so viel wertvolles Material für meine Doktorarbeit über die Lieder der Mennoniten in Nordamerika einsehen durfte. Dabei gingen die 200 Gesangbücher mehrfach durch meine Hände und ordneten sich gleichermaßen wie von selbst.“

Der Wissenschaftler Dr. Klaus Rischar, der schon manchen Beitrag für die Geschichtsblätter geliefert hat, ist nicht weniger zufrieden: „Ganz herzlichen Dank für die Erlaubnis zur Benutzung der Bibliothek ... Die Literatur, die ich sonst aus vielen Bibliotheken zeitraubend und mühselig bestellen mußte, hatte ich in Weierhof wie bei einem Handapparat stets griffbereit, so daß es eine Freude war, hier arbeiten zu können.“ 3. 10. 1969.

„Herzlichen Dank für alle Hilfe in der Reberforschung, die früher Mennoniten waren — im Kreis Wittgenstein.“ Ewald Reber 14. 11 1969.

Der Executivsecretär des MCC, W. T. Snyder, besuchte mit seiner Familie am 10. Juni 1970 die Forschungsstelle und trug ins Gästebuch ein: „It was an inspiration to visit the Weierhof ... Our Christian heritage as Mennonites still lives among you ...“

Am 27. 7. 1970 trug sich Johannes Harder, Prof. em., kurz wie folgt ein: „Ein paar Stunden in der Mennonitischen Forschungsstelle, umgeben von Bildern und Büchern der Väter — das ist einen herzlichen Dank wert.“

Am 18. 8. 1970 kam Dr. John A. Hostettler, der Verfasser von „Amish Society“, Prof. an der Pennsylvania State University.

Am 9. 10. 1970 suchte John E. Fetzer aus Michigan USA nach einem Christian Wenger, der 1717 nach USA auswanderte. Er fand einen solchen in einem Buch der Forschungsstelle über die Mennoniten in Pfalz-Zweibrücken. Aus Dankbarkeit hinterließ er eine Gabe von 100 Dollar.

Am 12. 3. 1971 trägt Gerd Uwe Kliever ein: „Beim Suchen in alten Zeitschriften habe ich ... manches über meine Vorväter erfahren.“

Am 24. 4. 1971 kommt ein Filmteam des Südwestfunks und macht Aufnahmen in der Forschungsstelle für eine Fernsehsendung am 15. 5. 1971 über die Mennoniten als Minderheit.

Am 26. Juni kommt die Mennonitengemeinde Deutschhof zu Besuch auf den Weierhof und sieht sich auch in der Forschungsstelle um, wo u. a. Berichts- und Bildmaterial über die besuchende Gemeinde ausgelegt ist.

Am 17. 7. 1971 kommt ein Gast von einem Bruderhof aus USA: Stefan Christopher.

Auch zwei junge Indonesier, die als Trainees in USA waren, zeigen auf der Durchreise Interesse für unsere Sammlungen (17. 8. 1971).

Einer der originellsten Einträge ist folgender: „Am. 19. 11. 1971 war Helmut Reimer, früher Heubuden, z. Z. Hamburg, hier anlässlich eines Lichtbildervortrages über eine Reise in die alte Heimat. Er war so fasziniert von dem hier liegenden Geschichtsmaterial, daß er seinen Vortrag, der um 20 Uhr im Gemeindehaus beginnen sollte, ganz vergaß. Erst um 20.30 Uhr konnte er mit lautem Autohupen ‚geweckt‘ und zum Vortrag gebracht werden.“

Sehr wohlwollend äußerte sich der ehemalige MCC-Arbeiter und jetzige Bibliothekar Dr. Delbert Gratz aus Bluffton, Ohio, nachdem er wieder einmal einige Monate die europäischen Archive nach Material über Täufer und Mennoniten durchstreift hatte, über die demgegenüber doch recht bescheidenen Bestände: „It is my sincere wish, that the Mennonite youth will discover the great wealth of important material here in the Archives and Library that can very well give answers to todays great problems“ (1. 1. 1972).

Am 9. 5. 1972 suchte und fand Dr. Donald F. Durnbaugh, ein Geschichtsschreiber der Brüderkirche (Church of Brethren) Material über den von Dr. Eberhard Arnold gegründeten Rhönbruderhof.

Am 13. 5. 1972 erkundigten sich zwei Brüder Schlabach aus USA nach ihren Vorfahren, wobei das Besondere ist, daß die Familie ihrer Mutter (Bornträger) erst im ehemaligen Herzogtum Pfalz-Zweibrücken entgegen allen damaligen Bestimmungen zu den Täufern stieß.

Virgil Miller aus Ohio, z. Z. Lehrer in Saudi Arabien, forschte im Juni 1972 auf alle mögliche Weise in und außerhalb der Forschungsstelle eine Woche lang intensiv nach amischen Familien und Gemeinden im 18. und 19. Jahrhundert in der Pfalz.

D. Baerg aus Winnipeg, z. Z. Student an der Universität Frankfurt, arbeitete vom 6. bis 8. 3. 1973 in der Forschungsstelle über das Verhältnis der Mennoniten zum Staat vor der Auswanderung nach Rußland.

Ausblick

Es hat im Laufe der 25 Jahre immer wieder Stimmen gegeben, die dazu rieten, die Mennonitische Forschungsstelle aufzugeben oder in andere Hände zu übergeben. Manche meinten, der zeitliche und finanzielle Aufwand stehe

in keinem Verhältnis zu dem wirklichen Nutzeffekt. Dr. Crous hat solchem Ansinnen immer entschieden widerstanden. Er hat darauf aufmerksam gemacht, daß das deutsche Mennonitentum sich hier ein Instrument geschaffen hat, das sowohl ein rechtes Selbstverständnis ermöglicht als auch Wege in die Zukunft zu weisen vermag, wenn man bereit ist, aus der Geschichte zu lernen und Anregungen zu gewinnen. Die finanziellen Bedürfnisse konnten bei entsprechender Sparsamkeit trotz vielfacher Bedenken immer erfüllt werden. Wenn auch mancher Wunsch, insbesondere auch der nach einem hauptamtlichen Leiter, offen blieb, so darf man doch froh sein, daß diese Stelle ins Leben gerufen wurde und in mennonitischen Händen blieb. Eine Abgabe an ein Universitätsinstitut etwa hätte sicher eine starke Verkürzung des Bestandes und eine wesentliche Erschwerung der Benutzbarkeit gerade für mennonitische Interessenten mit sich gebracht.

Nach 25 Jahren sind wir freilich erneut gefragt, ob wir bereit sind, eine solche Stelle zu tragen und zu nutzen zum Wohl der Gemeinden in Gegenwart und Zukunft.

Paul Schowalter

Dr. h. c. Samuel Henri Geiser †

Am 28. Mai 1973 starb hochbetagt Samuel Henri Geiser, Landwirt und Geschichtsforscher, der 24 Jahre dem Beirat des Mennonitischen Geschichtsvereins e. V. angehörte.

Er wurde am 24. Dezember 1884 in Corgémont, im Berner Jura als Sohn des Bauern Daniel Geiser geboren. Er besuchte eine der einfachen deutschsprachigen „Täuferschulen“, wie sie im französischen Sprachgebiet z. T. heute noch bestehen. Schon in seiner Jugend besaß er einen forschenden Geist und eine heiße Liebe zu der Gemeinschaft seiner Väter, die von Emmenthal kommend auf den rauen Höhen des Jura Zuflucht gefunden hatten. Im Alter von 20 Jahren machte er eine persönliche Glaubenserfahrung, die ihn später in besonderer Weise befähigte, aus innerer Berufung den Dienst eines Predigers und schließlich eines Ältesten zu tun.

1911 verheiratete er sich mit Marianne Giger und sah bald eine zahlreiche Kinderschar heranwachsen.

Nachdem er seit 1920 nach Orange bei Tavannes gezogen war, begann er neben seinem landwirtschaftlichen Hauptberuf ein eifriges Studium der mennonitischen Geschichte. Er gewann die Überzeugung, daß durch die Unkenntnis der eigenen Geschichte die heutigen Gemeinden wesentliche Nachteile erlitten. Er vertiefte sich nicht nur gründlich in die einschlägige Literatur, sondern bearbeitete auch umfangreiches handschriftliches Quellenmaterial, besonders aus dem Staatsarchiv in Bern. So wurde aus der anfänglichen Liebhaberei eine regelrechte Forschungsarbeit. Aus diesen Arbeiten, bei denen er durch seine Freunde David Lerch, Mont Cortebert und Samuel Geiser, Mont Tramelan, unterstützt wurde, erwuchs das umfangreiche Buch „Die Taufgesinnten Gemeinden“, Karlsruhe 1931. Wenn darin auch die Schweiz im Vordergrund steht, ist es doch durch die Vorgeschichte und die Darstellung der Anfänge des Täufertums von allgemeiner Bedeutung. Samuel Geiser hat sich Jahrzehnte darnach noch mit diesem Stoff beschäftigt und 1971 eine zweite, gänzlich überarbeitete, stark erweiterte Auflage herausgebracht, die den Zusatz trägt — ... „im Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte“. Dieses Buch, das „Kirche und Theologie herausforderte“,

gab der Theologischen Fakultät der Universität Zürich Veranlassung, dem Verfasser zur Vollendung seines 88. Lebensjahres den Doktor der Theologie ehrenhalber zu verleihen. In der Urkunde werden auch die zahlreichen Artikel des Mennonitischen Lexikons vom selben Autor erwähnt. — Dazwischen arbeitete S. Geiser ebenso wie sein verehrter väterlicher Freund Christian Neff als Hymnologe mit am „Neuen Gemeinschaftsliederbuch“, das den Schweizer Mennonitengemeinden das erste gemeinsame Gesangbuch brachte, das sie allerdings noch mit anderen Gemeinschaften teilen.

Samuel Geiser arbeitete intensiv auch an einer Geschichte des Volkes Israel. Dieses Manuskript konnte allerdings aus verschiedenen Gründen nicht zum Druck kommen. Mit Begeisterung beschäftigte er sich auch mit dem erst in neuerer Zeit entdeckten Handschriftenband „Kunstbuch“.

Zu seiner Freude entstand an seinem letzten Wohnort, Brugg bei Biel, ein Versammlungsplatz für die Mennoniten der Umgebung, die wie er nicht mehr in dem angestammten landwirtschaftlichen Beruf standen. Der Gemeinde und Familie und darüber hinaus seiner geliebten Bruderschaft widmete er seine ganze Liebe und Kraft. Das ist aller Ehren wert.

Ernst Troeltsch, 1865—1923

Vor fünfzig Jahren starb Ernst Troeltsch, der durch seine Unterscheidung zwischen Täufern und Spiritualisten wesentlich zum Verständnis der Nebenströmungen der Reformation beigetragen hat. Wir nehmen den Ablauf eines halben Jahrhunderts seit seinem Tode zum Anlaß, ihn durch die Wiedergabe einer zentralen Stelle aus seinem Werk über „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ in Erinnerung zu rufen.

Unterschied der Täufer und Spiritualisten

Für das Taufertum ist entscheidend das Gesetz Christi, die Bergpredigt und das damit übereinstimmende absolute Gesetz der Natur. Die Spiritualisten dagegen kennen nur den Geist, seine Freiheit und innere Bewegung. Sie sind „Antinomisten“ und schöpfen aus dem vom inneren Christus erleuchteten Gewissen. Die Täufer verfechten mit Leidenschaft die Spätaufnahme als äußeres Bundeszeichen. Den Spiritualisten ist die Taufe überhaupt gleichgültig. Sie kennen nur die Geistestaufe, und nur die Geistbegabten können erkennen, wer zur wahren, rein spirituellen Kirche oder Gemeinschaft des Geistes Christi gehört. Die Täufer haben äußere Ordnungen und Zeremonien, Abendmahl, Fußwaschung, Verfassung. Die Spiritualisten kennen nur den Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit, keine äußerlich geschlossene Gemeinde und im Grunde kein Sakrament. Die Täufer haben das äußere Wort als Regel des Buchstabens und als äußere Autorität. Die Spiritualisten haben das inwendige Wort, den Logos, den Gottessamen oder Gottesfunken, in dessen Regungen sie erst das äußere Wort verstehen und das sie bei der auch von ihnen festgehaltenen Inspirationslehre allegorisch deuten. Die Täufer organisieren Gemeinden und verteilen in ihnen verschiedene Ämter, haben Ordination und Mission. Die Spiritualisten wohnen in der unsichtbaren Gemeinde, in der der Geist alles von selbst wirkt und in der man sich nach dem Fleisch nicht zu kennen braucht. Die Täufer sammeln eine von Christus regierte Gemeinde wahrhaftiger Heiligen. Die Spiritualisten wissen nichts von einer sichtbaren Gemeinde, sondern warten auf das dritte Reich, wo alle vom Geist selbst erleuchtet und geleitet werden; für sie regiert Christus nur

durch den mit dem unmittelbaren religiösen Erleben identischen Geist. So nehmen die Täufer auch die Apokalypse beim Wort und berechnen die Wiederkunft und das Kommen des tausendjährigen Reiches. Die Spiritualisten vergeistigen auch das tausendjährige Reich und die Wiederkunft Christi zu einer inneren Wiederkunft in den endlich der Liebe sich öffnenden Gemütern. Die Täufer hängen an der synoptischen Predigt, am geschichtlichen Jesus und an seiner Verkündigung des kommenden Gottesreiches. Die Spiritualisten berufen sich auf Paulus und Johannes, kennen Christum nicht nach dem Fleisch und dringen durch den Geist in immer neue und tiefere Gotteserkenntnis vor, die ihnen allein das wahre Gotteswerk ist. Das sind grundlegende Unterschiede, deren letzte Ursachen schon in der Bibel selbst liegen.

Gesammelte Schriften. Erster Band: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Neudruck der im Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1922 erschienenen Ausgabe, Scientia Aalen 1961, S. 863 f.

Von neuen Büchern

a) Besprechungen

Gerhard Wehr, Thomas Müntzer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Rowohlt's Monographien, hg. von Kurt Kusenberg, Nr. 188, Reinbek bei Hamburg 1972, 159 S., DM 3,80.

Wer sich schnell und anschaulich zugleich über eine Gestalt der Geistesgeschichte informieren will, greift gern zu den bekannten rororo-bild-monographien. Gewöhnlich sind sie solide gearbeitet, stehen auf dem Grund gegenwärtiger Forschung und regen zu intensivem Weiterstudium an. Leider kann man das nicht von Gerhard Wehrs Müntzer-Darstellung sagen. Ihr fehlen alle Merkmale anregender Solidität. Darüber können auch gelegentliche Einblicke in die laufende Forschung und die ausführliche Bibliographie nicht hinwegtäuschen. Um es vorwegzunehmen, Wehr hat die einzige Biographie Müntzers, die in neuerer Zeit nicht im Bannkreis der marxistischen Geschichtswissenschaft entstanden ist, übersehen: Eric W. Gritsch, *Reformer without a Church. The Life and Work of Thomas Muentzer*. Philadelphia 1967. Das ist mehr als ein Flüchtigkeitsfehler. Es ist nur schwer einzusehen, wie der Herausgeber dieser Reihe eine so dunkle und immer noch überaus kontrovers beurteilte Gestalt einem Nicht-Fachmann überlassen konnte. Wer in kürzester Zeit über Martin Buber, C. G. Jung, Jakob Böhme und Thomas Müntzer schreibt, muß Argwohn wecken.

Gerhard Wehr hat zwar nirgends Rechenschaft über die Prinzipien seiner Interpretation abgelegt, auf der vorletzten Seite aber doch den Schlüssel hinterlegt, der uns die Tür zu seiner Deutungsabsicht öffnet: „Christen und Marxisten haben entdeckt, daß mit dem Namen des Mannes aus Stolberg die permanente Frage nach der sozialen Gerechtigkeit eng verknüpft ist und daß das mystische Entbrennen, die Sehnsucht nach dem kommenden Reich, die Suche nach der Realität des Spirituellen in der Schrift nicht in das Ghetto einer weltfernen Innerlichkeit gehören, sondern daß eben diese Innenerfahrung Impulse für eine Sendung und Aktivität mitten in den Realitäten dieser Welt freizusetzen vermag“ (S. 135). Die positive Würdigung eines lange geschmähten Revolutionärs durch Marxisten ist bekannt, für eine ähnlich positive Beurteilung aus christlicher Sicht dürfte aber kaum ein ernstzunehmender Beleg beizubringen sein. Blickt man in die Abgründe

der Auseinandersetzung zwischen Luther und Müntzer, dann taucht schnell die Frage auf, ob der marxistisch-christliche Dialog ohne sorgsame Analyse seiner eigenen Ungeklärtheiten nicht ein zu kühnes Werkzeug ist, Müntzer in seiner Zeit und für unsere Zeit neu zu verstehen. Ist es geistlicher Tief-sinn oder doch nur theologischer Unverstand, der hier die Feder führt: „Auch das Blut derer, deren Schicksal es ist, das ‚Schwert Gideons‘ führen zu müssen und denen der Tyrannenmord als Gottesgebot in die Seele ge-brannt ist, kann ‚Same der Kirche‘ werden, sofern man unter Kirche nicht gerade ein museales Objekt versteht“ (ebd.)? Bei aller Sympathie für den Versuch, Müntzer von der ausfallenden Polemik Luthers zu befreien und ihn aus seinem eigenen theologischen Ansatz zu begreifen, ist es nicht kühn, sondern leichtfertig, ein soziales Engagement, das angeblich die Menschen-rechte vorwegnimmt (S. 44), unkritisch in der Vernichtung der Gottlosen zu erblicken. Denn Müntzers apokalyptischer Schlachtruf läßt sich nicht auf das theologische Spezialproblem des Tyrannenmordes einschränken und moralisch rechtfertigen.

Niemand erwartet von einer Bildmonographie die Lösung anstehender Interpretationsprobleme, erwarten aber kann man, daß bereits klar um-rissene Probleme nicht wieder verwischt werden. So versucht die Müntzer-forschung seit langem, die seltene Erscheinung zu erklären, wie aus mysti-scher Glaubenserfahrung sozial-revolutionäres Engagement erwächst. Wehr stellt lediglich fest: „Bei Müntzer hat mystische bzw. geistliche Erkenntnis eine soziale Dimension“ (S. 52). Abgesehen davon, daß der Begriff der sozialen Dimension sehr weit gefaßt ist, bleibt die theologische Motivation der „sozialrevolutionären Aktivität“ (S. 53) ungeklärt. Daß Müntzer einer-seits die Umgestaltung der Gesellschaftsordnung dem biblischen Ausgangs- und Zielpunkt zu- bzw. unterordne (S. 45) und andererseits eine „neue Gesellschaftsordnung“ in herrschaftsfreier brüderlicher Gemeinschaft an-strebe (S. 71), ist nur zum Schein ein ausgewogenes Urteil. Denn nirgends wird erläutert, wie das Reich Gottes (S. 88), das beide Anliegen in sich auf-nimmt, mit der mystischen Innenerfahrung zu verbinden sei. Wehr hat weder die Spannung zwischen Mystik und Apokalyptik noch zwischen sozialer Neugestaltung und apokalyptischer Aufhebung jeder weltlichen Gestalt bemerkt.

Diese Verschwommenheit rächt sich noch an anderer Stelle. Wehr verweist auf den sowjetischen Historiker Smirin, der auf die Beeinflussung Müntzers durch die mittelalterliche Mystik, vor allem Tauler, aufmerksam gemacht habe (S. 140), übersieht aber, daß Smirin es letztlich darauf anlegte, für Müntzer eine radikale Umgestaltung der mystischen Grundlagen nachzu-

weisen, so daß bis auf die Terminologie kein theologischer Gedanke mehr zur Begründung der sozialen Revolution übrig blieb. Dieser Sicht liefert Wehr sich aus, wenn er Smirin kommentarlos zu Worte kommen läßt: „Jedoch stehen im Programm Müntzers Momente sozialer Ordnung an erster Stelle“ (S. 58). Er gerät damit nicht nur in Widerspruch zu dem ebenfalls zustimmend zitierten Satz des marxistischen Historikers Manfred Bensing, der „die innere Läuterung des Menschen als Hauptinhalt der revolutionären Wirksamkeit Thomas Müntzers“ bezeichnete (S. 61), sondern zu seinem eigenen Argument von der mystischen Inspiration der sozial-revolutionären Agitation (S. 74). Wehr hat die gegenwärtige Kontroverse um die Müntzerdeutung (bzw. sanfte Korrektur im marxistischen Lager) nicht durchschaut und den Zugang zur Gestalt Müntzers verfehlt. Bei soviel Ungenauigkeit fällt es ihm nicht schwer, Müntzer das modische Gewand eines christlichen Aktionismus umzuwerfen.

Die angedeuteten Mängel durchziehen die gesamte Darstellung der biographischen Etappen Müntzers, so daß die Motive für die einzelnen Übergänge nur selten überzeugend angegeben werden. Das kann hier nicht im einzelnen aufgeführt werden. Die Besprechung geriete ins Uferlose. Nicht unerwähnt bleiben kann folgendes:

1. Angesichts der verschwommenen Müntzer-Deutung wird die Beurteilung Luthers, die im wesentlichen dem marxistischen Feindbild folgt, der theologischen und historischen Sachlage nicht gerecht (S. 87 ff.).

2. Eine Abtrennung der „Volksreformation“ von Luther mit Smirin schon in Müntzers Zwickauer Zeit (1520/21) anzunehmen (S. 24), ist ohne Anhalt in den Quellen. Ein Indiz dafür in der Tatsache zu sehen, daß der „Luther-freundliche“ Egranus gegen Müntzer polemisiert, ist falsch. Egranus findet auch gegen Luther kritische Worte. Er war Erasmanier.

3. Die vage Andeutung zu Beginn der Biographie, daß den Bauern längst schon ein sozial-revolutionärer Parteigänger erwachsen war, als sie in verschiedenen Ländern ihre Fahnen entrollten (S. 13), ist eher geeignet, den Entwicklungsgang Müntzers zu verschleiern als aufzuhellen. Die Bauern sind erst verhältnismäßig spät in seinen Gesichtskreis getreten.

4. Die Behauptung einer sozial-revolutionären Sicht der Reformation, die Müntzer von Anfang an eigen gewesen sei, beruht mehr auf der Übernahme marxistischer Vermutungen (Smirin) als den Aussagen des „Prager Manifests“ (S. 30 u. 37). Hier ist lediglich die kirchliche Reformation im Blick auf das Reich Gottes, noch nicht die revolutionäre Neugestaltung der Gesellschaft in Sicht. Wehr bleibt einen Beleg schuldig.

5. Die Motive für die Eindeutschung der Messe entsprangen nicht der Absicht Müntzers, „Liturgiker und politischer Prediger in einer Person“ zu sein (S. 45), sondern Glaubenserfahrung zu wecken und zu stärken. Wenn Wehr darin eine „vor-revolutionäre Erziehungsarbeit“ sieht (S. 61), so hat er durchaus recht, nur daß er dem Ursprung der Revolution aus Müntzers mystischem Glaubensverständnis nicht nachgeht.

6. Der Einfluß der Zwickauer Propheten auf Müntzers Schriftverständnis dürfte überschätzt und quellenmäßig nicht zu belegen sein (S. 25 f.). Außerdem ist widersprüchlich dargestellt, wer eigentlich wen beeinflusst habe (S. 40).

7. So lobenswert es ist, zeitgenössische Zustimmung zu Müntzer zu vermerken, ist es doch unzulässig, die Kritik zu unterschlagen, die mit ihr verbunden war: Der bekannte Brief Konrad Grebels distanziert sich eindeutig von den gewalttätigen Absichten Müntzers (S. 99).

8. Die Bilddokumente bereichern die Darstellung. Ob es sinnvoll ist, Portraits von D. Bonhoeffer und H. Lilje nur wegen einer Anspielung oder eines Zitats einzublenden? Unkorrekte Datierungen zum Umschlagsportrait Müntzers (S. 4, S. 50, S. 134) müßten überprüft werden. Es wird nicht erwähnt, daß das Original von C. van Sichem aus dem Jahre 1608 stammt. In der Bibliographie sind die Namen Brandt, Friesen und Waas verschrieben. Außer der genannten Biographie von E. Gritsch fehlen folgende Bücher: Hayo Gerdes, *Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose*, Göttingen 1955, und Gordon E. Rupp, *Patterns of Reformation*, London 1969.

Im ganzen ist zu bedauern, daß eine Darstellung für eine breite Öffentlichkeit so weit hinter ihrer eigenen Absicht zurückbleibt, ein sachgemäßes Bild von Thomas Müntzer zu zeichnen.

Hamburg

Hans-Jürgen Goertz

Claus-Peter Clasen, Anabaptism, A Social History, 1525—1618. Switzerland, Austria, Moravia, South- and Central-Germany, Ithaca & London: Cornell University Press, 1972, 523 S., \$ 17.00.

Obwohl bis jetzt noch keine umfassende Geschichte der Täuferbewegung im sechzehnten Jahrhundert geschrieben wurde, ist Claus-Peter Clasens anspruchsvolle und umfangreiche Sozialgeschichte des Täuferturns jetzt ohne Zweifel die ausführlichste Behandlung des Täuferturns, die überhaupt in

irgendeiner Sprache zur Verfügung steht. Geographisch hat er sich beschränkt auf Süd- und Mitteldeutschland, Mähren, Österreich und die Schweiz, Gebiete, aus denen Täuferakten vorhanden sind. Dies bedeutet, daß die wichtigen sozialen Fragen, die die melchioritischen Gruppen in Norddeutschland und den Niederlanden betreffen, einer ähnlichen Bearbeitung bedürfen. Clasen gibt zu, daß „Ideologien, ob christlich oder marxistisch, (ihn) nicht sehr interessieren“; doch stellt er ganz richtig das Täuferum dar als eine Sammlung von durchaus ideologischen Bewegungen. Daher muß die vielschichtige und für einige von uns faszinierende geistige und theologische Geschichte der täuferischen Gruppen noch geschrieben werden. Dennoch hat Clasen innerhalb der weiten Grenzen, die er sich selbst steckte, ein sehr wichtiges Buch geschrieben.

In einem so langen und anspruchsvollen Werk müssen natürlich auch Mängel sein. Meiner Meinung nach ist das erste Kapitel über die Anfänge in Zürich nicht mehr als eine gute allgemein verständliche Darstellung, die nicht heranreicht an die interessanteren der jüngeren Deutungsversuche (z. B. die Diskussion zwischen Yoder und Walton). Der Abschnitt über den täuferischen Spiritualismus in einem späteren Kapitel zeigt Clasens Unbeholfenheit, mit der er theologische Ideen abhandelt, besonders da er den täuferischen Spiritualismus nicht in Zusammenhang sieht mit dem Spiritualismus der Reformatoren und ihn so radikaler erscheinen läßt, als er in Wirklichkeit war.

Es ist höchst erfreulich festzustellen, wie sehr Clasens und mein Buch „Die Täufer und das Schwert“ (die beide innerhalb weniger Monate veröffentlicht wurden) sich in einer Reihe von wichtigen Schlußfolgerungen gegenseitig bestätigen. Beide heben hervor, wie wichtig die Gruppenbildung innerhalb des Täuferums ist. Beide teilen gleichermaßen das Täuferum in sechs Hauptgruppen ein: Die Schweizer Brüder, die Gruppe um Hans Hut, der Marpeck-Kreis, die thüringischen Täufer, die Hutterer (ich verwende den umfassenderen Begriff „Stäbler Gruppen“) und die Anhänger Georg Schnabels in West-Hessen (die nach unserer ebenfalls gemeinsamen Auffassung ein Ableger der melchioritischen Bewegung in Nordwestdeutschland, den Niederlanden und England sind). Im Gegensatz zu den beiden wichtigsten vorangegangenen Arbeiten über die Wehrlosigkeit der Täufer von Hillerbrand und Bauman stimmen wir außerdem darin überein, daß der Standpunkt des Schleithimer Bekenntnisses in bezug auf das Schwert nur von den Schweizer Brüdern und den Hutterern vertreten und von den anderen vier Hauptgruppen mehr oder weniger abgewandelt wurde. Dieser Punkt ist von noch größerer Tragweite, wenn man sich meiner Schlußfolgerung

anschließt, daß keine der melchioritischen Gruppen im Norden das Schleithheimer Bekenntnis in bezug auf das Schwert akzeptierte, bis es dann schließlich die Mennoniten in den sechziger Jahren taten. Im großen und ganzen stimmen wir auch darin überein, daß es am Rande der Täuferbewegung revolutionäre Gruppen gab (Römers Verschwörung gegen Erfurt und Huts im Keim gewaltsame Eschatologie, die beide ihren Vorläufer in Thomas Müntzer hatten), obwohl hier einige Meinungsverschiedenheiten bestehen. Clasen läßt außer acht, wie die täuferischen Prediger die Bauernunruhen von 1525 im Nordosten der Schweiz in ihre Agitation einbeziehen — nicht nur Hubmaier in Waldshut, auch Krüsi in Teufen und Brötli und Reublin in Hallau. Ich bin mehr geneigt als er, die angebliche Eßlinger „Verschwörung“ Anfang des Jahres 1528 als das Phantasieprodukt einer nervösen Obrigkeit in Stuttgart anzusehen. Seine Behandlung dieses Themas wäre überzeugend, wenn er nicht das für mich entscheidendste Beweisstück außer acht ließe, nämlich einen Brief der Reutlinger Obrigkeit, in dem die Anklage gegen die mutmaßlichen Rädelsführer Lutz und Pfudler zurückgewiesen wird.

Die Abschnitte, in denen Clasen das Täuferum als soziales Phänomen beschreibt, stellen die umfassendste Materialsammlung dar, die über dieses Thema zur Verfügung steht. Hier finden wir Angaben über Konferenzen, täuferische Gemeinde- und Missionsleitung, die Art, wie die Sendboten Kontakte knüpften und Anhänger gewannen, die Ausrichtung der Bewegung auf die Gemeinde, die Zusammenkünfte, die Bannpraxis, die Heiraten und Ehescheidungen, die Unterordnung der Frau, die Taufpraxis, die Flüchtlingsprobleme und, was sehr wichtig ist, eine detaillierte Beschreibung des Lebens in den Hutterischen Gemeinden. Die Beschreibung, die Clasen über die Beziehungen der Täufer zu den Pastoren der etablierten Kirchen gibt, profiliert deutlich einen Typ der antiklerikalen Laienbewegung, die im wörtlichen wie im übergeordneten Sinne geprägt war durch Bilderstürmerei, die sich überheblich gab, grob und anti-intellektuell. Diese Abschnitte des Buches beruhen auf breiter Forschungsarbeit, sind gut geschrieben und haben notgedrungen anekdotischen Charakter (obwohl das in diesem Zusammenhang keine Kritik sein soll). Nach der so ermüdend häufig wiederholten Ansicht der Täufer, daß ihre Bewegung entstand, weil die offizielle Reformation „keine [moralische] Frucht trug“, ist es erfrischend, die Widerlegung all dessen aufgrund der zeitgenössischen protestantischen Kirchenvisitationsprotokolle bei Clasen zu lesen. Wir haben hier eine Beschreibung des täuferischen Lebens ohne die beschönigenden Verzerrungen, die sich so oft ergeben, wenn die Darstellung aus den eigenen Reihen kommt.

Jedoch verfällt Clasen in ein wiederholt anti-täuferisches Zensieren, das für ihn ein entscheidendes Ergebnis seiner Nachforschungen zu sein scheint und nicht nur eine Darlegung seiner persönlichen Ansicht. „Moderne Bewunderer des Täuferturns, die sich mit der Idee der religiösen Freiheit beschäftigen, neigen dazu, die negativen Aspekte der frühen freikirchlichen Bewegung zu übersehen. Die Spaltungen innerhalb des Täuferturns machen im Gegenteil deutlich, daß im sechzehnten Jahrhundert die Regelung der religiösen Angelegenheiten durch ausgebildete Theologen und durch Obrigkeiten bis zu einem gewissen Grade Sache des gesunden Menschenverstandes war“ (S. 48). „Wenn es den Täufem je gelungen wäre, die Mehrheit der Bevölkerung in einem Gebiet für sich zu gewinnen, hätte der Bann unweigerlich zu einer gesellschaftlichen Unterscheidung zwischen Heiligen und Sündem geführt; sehr wahrscheinlich sogar zur Diktatur der Heiligen über die Masse der nicht wiedergeborenen Sünder“ (S. 110). „Die Täufer, die aufgrund ihrer politischen Lehren jedes Regierungsamt, alle Gerichte und jeglichen Gebrauch von Waffen als unchristlich verurteilten ..., drohten die Gesellschaft des sechzehnten Jahrhunderts in ihrer Gesamtheit zu zerstören, so wie sie überhaupt jede Form des zivilisierten Lebens bedroht hätten“ (S. 208). „Schlaue Bauern, Freudianer vor ihrer Zeit, argwöhnten, daß ein gewisser Täufer ein „wahrer Eunuche“ gewesen sein müsse ..., sonst hätte er diese Ansichten sich nicht zu eigen gemacht“ (S. 340). Das grundlegende Motiv dieser Kritik besteht darin, daß die Täufer eine objektive Bedrohung für die Gesellschaft des sechzehnten Jahrhunderts (und für die Zivilisation) waren und daß ihre Religiosität in ihrer besonderen Art eine Herausforderung des „gesunden Menschenverstandes“ bedeutete. Clasen argumentiert überzeugend, daß es nicht richtig ist, die Obrigkeiten, die im sechzehnten Jahrhundert in Deutschland die Täufer verfolgten, nach den Maßstäben der religiösen Toleranz, wie sie im neunzehnten Jahrhundert herrschte, zu beurteilen, aber ein ähnliches Einfühlungsvermögen scheint ihm für die täuferischen Vorkämpfer zu fehlen. Max Webers Charakterisierung dieser Täufer als solcher, die sich eingelassen haben auf „innerweltliche Askese“, ist weit einfühler als die von Clasen, der sie als eine Bedrohung für die „Gesellschaft“ oder die „Zivilisation“ betrachtet. Wenn man das sechzehnte Jahrhundert in seinen Zusammenhängen sieht, sollte es eigentlich schwerfallen, die Absicht einer kleinen Gruppe, sich von der Welt zurückzuziehen, wie es Mönche schon jahrhundertlang getan hatten, mißzuverstehen als eine Bedrohung der gesellschaftlichen Ordnung. Clasen verkennt bei seiner Gegenüberstellung des politischen „gesunden Menschenverstandes“ von Hubmaier und der „unverantwortlichen“ Lehre der Wehrlosigkeit vollkommen, was geeignet und was ungeeignet war für die geistlichen

Bedürfnisse einer verfolgten Sekte, die keine Hoffnung auf weltlichen Erfolg hatte. Er meint, „wenn die Täufer sich Hubmaiers Meinung angeschlossen hätten, dann hätten sie eine ihrer kennzeichnenden Lehren aufgegeben. Aber ihre Bewegung wäre vielleicht nicht so heftig von seiten der Obrigkeit unterdrückt worden, ja, sie hätte wahrscheinlich überlebt, so wie es bei den Baptisten eineinhalb Jahrhunderte später der Fall war“ (S. 178). In der Tat war die Ablehnung des christlichen Selbstbildes der politischen Obrigkeit im sechzehnten Jahrhundert eher das Ergebnis als die Ursache der Verfolgung, und es ist sicher kein Zufall, daß nur die Gruppen mit den „unverantwortlichen politischen Lehren“ überlebten. Für die Sekten, die unter dem Kreuz des Märtyrertums standen, war es tödlicher Unverstand, so zu handeln, wie es sich der „gesunde Menschenverstand“ im neunzehnten Jahrhundert von einem guten Bürger vorstellte. „Gesunder Menschenverstand“ ist so offensichtlich abhängig von sich ändernden sozialen, historischen und ideologischen Gegebenheiten, daß dieser Begriff zu einer höchst zweideutigen Größe in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung wird. Diese Bemerkungen scheinen jedoch notwendig zu sein im Hinblick auf die Bedeutung, die Clasen den Schlußfolgerungen beimißt, die sich für ihn aus dem „gesunden Menschenverstand“ ergeben.

Zweifellos sind die originellsten und umstrittensten Teile in Clasens Buch die Abschnitte, in denen er die täuferischen Gruppen aus den Gegenden, die er bearbeitet hat, mit quantitativen Methoden untersucht.

Am wenigsten anfechtbar sind seine Schlußfolgerungen in bezug auf die Ausbreitung der Bewegung, ihre geographische Verteilung und ihre sozialen Komponenten. Am schnellsten breitete sich die Bewegung in den Jahren 1527—1528 aus und wurde durch schwere Verfolgungen in den Jahren 1528—1529 zum Stillstand gebracht. Mit Beginn der vierziger Jahre befand sich das Täuferium zahlenmäßig im Rückgang, der sich fortsetzte bis zum Dreißigjährigen Krieg, abgesehen von einem zeitweiligen Auftrieb in den siebziger Jahren, offensichtlich ein Erfolg der hutterischen Missionare, die sich um die Schwaben in einer Zeit der wirtschaftlichen Not bemühten. Obwohl die Bewegung sowohl in der Stadt als auch auf dem Land an Anhängern verlor, vollzog sich der Rückgang in den Städten rascher. Daraus ergab sich, daß, obwohl nur ungefähr 40 % der Täufer in den zwanziger Jahren Bauern waren, später diese Gruppe mehr als 60 % ausmachte. Handwerker, die sich in nicht spezialisierten Gewerben konzentrierten, Weber, Schneider, Schuster und Müller überwogen zahlenmäßig immer unter den Täuferführern, obwohl es in den zwanziger Jahren einen großen Prozentsatz an Intellektuellen (besonders ehemalige Geistliche) in der Füh-

rung gab. Nach den zwanziger Jahren fand offensichtlich aus den täuferischen Gruppen nicht nur ein Exodus der Gebildeten statt, sondern auch der Wohlhabenden. Obwohl das Täuferium in der Schweiz begann, lebte schon 1527 der überwiegende Teil der Täufer im Reich. Tirol war die am stärksten betroffene Gegend. Andere Gegenden, die entscheidend davon berührt wurden, waren Schwaben, die Schweiz, das Rheintal und natürlich auch Mähren, der Zufluchtsort der Täufer. Diese Punkte werden mit eindrucksvollem Aufwand an Karten und Tabellen belegt, eindrucksvoll, weil sie der Niederschlag einer umfangreichen Forschung sind.

Überraschender und meiner Meinung nach ebenso wohlbegründet sind einige Schlußfolgerungen, die sich für Clasen aus der Verfolgung des Täuferiums ergeben. Von den 715 Täufnern, für deren Hinrichtung es „sichere Beweise“ gibt, starben 408 in Habsburger Territorien und 77 in Bayern. Nur zehn Prozent dieser Märtyrer litten unter protestantischen Obrigkeiten — in bezug auf die Hinrichtung von Täufnern waren die zwinglischen Städte in der Schweiz und Luthers Sachsen eher die Ausnahme als die Regel unter den Protestanten. Obwohl Luther und Melancthon Rechtfertigungen für die Exekution der „gotteslästernden“ Täufer geschrieben haben mögen, so vertraten doch Capito, Brenz und zahlreiche protestantische Juristen eine gegenteilige Meinung, und der Schmalkaldische Bund wirkte als ein Schutz für protestantische Obrigkeiten, die sich weigerten, die drakonischen kaiserlichen Urteile gegen die Täufer zu vollstrecken. Die protestantischen Obrigkeiten bedrängten in der Tat das Täuferium und versuchten, es zu unterdrücken; aber niemals mit Feuer und sehr selten mit dem Schwert oder durch Ertränken. Dadurch daß Clasen mit Zahlenvergleichen operiert, gelangt er zu einer wesentlichen Rehabilitation der von der Obrigkeit durchgeführten Reformation und zeigt, daß sie zur religiösen Toleranz beitrug: „Im sechzehnten Jahrhundert entschieden sich die meisten protestantischen Obrigkeiten im Reich zugunsten des Lebens des Häretikers. Da die meisten Historiker des zwanzigsten Jahrhunderts, die sich mit diesem Thema befaßten, wie Ernst Troeltsch, Joseph Lecler und Henry Kamen, sich auf die Ansichten der Reformatoren konzentrierten und die tatsächliche Verhaltensweise der Obrigkeit und die statistischen Nachweise außer acht ließen, gelang es ihnen nicht, die Rolle der Reformation im Hinblick auf die Entwicklung der religiösen Toleranz zu erkennen“ (S. 421).

Clasens Schlußfolgerungen werden jedoch fragwürdiger, wenn er annehmen muß, daß die Angaben, die er für seine quantitative Analyse verwendet, nicht nur repräsentativ sind, sondern auch im wesentlichen vollständig sind. Er ist sich dieser Falle bewußt, wenn er sagt: „Mann kann nicht erwarten,

daß die hier aufgeführten Zahlen die genaue Stärke des Täuferturns in jeder Gegend wiedergeben . . . , aber sie bringen die [quantitativen] Proportionen der Bewegung in ein besseres Licht“ (S. XVII). Bedauerlicherweise führt Clasen positivistische Zielvorstellung von einer Geschichte, die „nur auf Tatsachen basiert“, dazu, daß er solche Vorsichtsmaßregeln mißachtet und die „Tatsachen“, die er akkumuliert, überbewertet. Zum Beispiel schließt er aus der Tatsache, daß mehr als doppelt soviel Männer wie Frauen in den Täuferakten aufgeführt sind, daß das Täuferturn überwiegend eine Männer-Bewegung war. Dies erläutert er in einer Sprache, die in unserem Jahrzehnt etwas seltsam klingt: „Frauen mögen größere Schwierigkeiten gehabt haben, ihre natürlichen Empfindungen den Anforderungen einer Ideologie unterzuordnen“ (S. 336). Eine Erklärung, die viel näher liegt, würde nicht die „natürlichen Empfindungen“ der Frauen zugrunde legen, sondern die patriarchalische Struktur der Gesellschaft des sechzehnten Jahrhunderts. Könnte es nicht gewesen sein, daß in einer Gesellschaft, in der der Mann dominierte, viele Beamte der Meinung waren, daß nur der Mann verantwortlich sei und daß nur er zur Rechenschaft gezogen werden (und deshalb in den Akten erscheinen) sollte?

Das Problem der Vollständigkeit der Zahlenangaben spitzt sich dort zu, wo Clasen versucht, die Anzahl der Märtyrer und die Größe der Bewegung zu errechnen. Wie kann er sicher sein, daß es neben den 845 als sicher erwiesenen oder wahrscheinlichen Exekutionen höchstens zwei- oder dreihundert Exekutionen gab, über die keine Akten mehr vorhanden sind? Die absolute Größe der täuferischen Bewegung ist für Clasen von großer Bedeutung. Seine Ansichten über dieses Thema belegen seine alles zusammenfassende Schlußfolgerung, daß das Täuferturn „lediglich als eine unbedeutende Episode in der Geschichte der deutschen Gesellschaft des sechzehnten Jahrhunderts bezeichnet werden kann“ (S. 428). Oder: „Unter einem quantitativen Gesichtspunkt . . . war die Täuferbewegung so unbedeutend, daß es irreführend ist, den Begriff Reformation überhaupt zu verwenden. Das Täuferturn war nur eine kleine separatistische Bewegung“ (S. 29). Clasen konnte anhand der Akten 11 175 bekannte Täufer nachweisen, zu denen er schätzungsweise 17 000 Hutterer hinzuzählt. Seine endgültige Schätzung beläuft sich auf ungefähr 30 000 in der Zeit von 1525 bis 1618 oder auf durchschnittlich 3 000 neue Täufer in jedem Jahrzehnt (bedauerlicherweise wird niemals geklärt, ob diese Zahlenangabe auch die Hutterer einschließt). Dies, so sagt er, ist eine „bescheidene Zahl“ im Verhältnis zu der Gesamtbevölkerung der entsprechenden Gebiete.

Ich glaube, daß Clasens wichtigstes Anliegen, nämlich daß das Täuferturn in den meisten Gebieten, die er bearbeitet hat, keine Massenbewegung war,

ein zutreffendes und wichtiges Korrektiv ist, das dazu beiträgt, die vagen Vorstellungen über die Größe und Wichtigkeit der Täuferbegegnung in der jüngsten Geschichtsschreibung abzubauen. (Eine Behauptung in dieser Richtung, die durch die Darlegung Clasens hoffentlich abgebaut wird, ist z. B. die in der Harold Bender Festschrift aus dem Jahre 1957 vorgetragene Ansicht Roland Baintons, daß es für das Täuferum, wenn es nicht durch das Schwert der Obrigkeit behindert worden wäre, eine echte Chance gegeben hätte, die vorherrschende Kirche in Deutschland zu werden).

Gerade weil er vielleicht grundsätzlich recht hat, ist es bedauerlich, daß er seine Ansichten mit einer solchen Ausschließlichkeit und so wenig überzeugend vorgetragen hat, daß dies wahrscheinlich der Annahme seiner Schlußfolgerungen ernsthaft im Wege stehen wird. Der Versuch die genaue Zahl von Hinrichtungen festzustellen, wird dadurch erschwert, daß einige Akten im Laufe der Jahrhunderte vernichtet worden sind und einige immer noch entdeckt werden, besonders in Ostdeutschland und in den osteuropäischen Ländern. Bei der Errechnung der absoluten Zahl von Täufern ergibt sich noch ein weiteres schwerwiegendes Problem. Selbst wenn man nur flüchtig die Abschnitte liest, in denen Clasen die Sozialgeschichte beleuchtet, wird deutlich, daß in vielen Fällen die Staatsbeamten gar nicht wußten, daß ihre Untertanen Täufer waren, und sie somit auch nicht in den Staatsakten aufführten, die Clasens wichtigste Informationsquelle waren. Er bestätigt, daß die Beamten in Tirol sich bezahlter Gewährsmänner bedienen mußten, um Täufer zu fangen, weil ihre Nachbarn es nicht nur ablehnten, sie zu denunzieren, sondern ihnen häufig sogar Schutz gewährten. Württembergische Beamte waren oft ganz überrascht (oder zumindest taten sie so), als ihre Untertanen sich zu den hutterischen Gemeinden in Mähren aufmachten. In der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts verfolgten (und registrierten) nicht alle Regierungen mit der gleichen Härte ihre Täufer. Kurz, die Quellen, die Professor Clasen benutzen muß, um die absolute Größe der Täuferbewegung festzustellen, sind eine ziemlich unsichere Grundlage hierfür. Bei der Schätzung der absoluten Größe der Huttererbewegung im sechzehnten Jahrhundert ist er sachgemäß sehr vorsichtig und läßt die Zahl zwischen 17 000 und 52 000 schwanken. Hierzu gelangt er aufgrund der Zahl von bekannten hutterischen Gemeinden, deren Stärke er jeweils auf ein- bis dreihundert schätzt. Clasen konnte anhand seiner Quellen nur 1800 Emigrationen nach Mähren feststellen. Selbst wenn man von der niedrigsten Bevölkerungszahl der Hutterer ausgeht und eine großzügige natürliche Wachstumsrate in den Gemeinden einräumt, liegt diese Zahlenangabe eindeutig zu niedrig, wie er selbst zugibt. Außerdem scheint es sehr unverständlich, daß es mehr Hutterer gegeben haben soll — eine

Gruppe, die ausschließlich entstanden ist durch die Auswanderung von Täufern und durch natürlichen Zuwachs — als alle anderen Täufer in Süd- und Mitteldeutschland, Österreich und der Schweiz zusammengenommen. Doch scheint dies das Ergebnis zu sein, zu dem Professor Clasen bei seinen Schätzungen gekommen ist.

Abschließend muß gesagt werden, daß die von Clasen vertretene Ansicht über die Bedeutungslosigkeit des Täufern im sechzehnten Jahrhundert nicht nur eine Übertreibung ist, sondern schon an eine Verzerrung der Wirklichkeit grenzt. Dies ist dadurch zu erklären, daß er die melchioritische Bewegung im Norden nicht in seine Überlegungen miteinbezogen und somit den Teil des Täufern ausgeklammert hat, der dem Tiroler Täufern am ähnlichsten ist. Dieses bildet aber zugestandenermaßen eine Ausnahme im Hinblick auf Clasens Ansichten über die zahlenmäßige Bedeutungslosigkeit der Bewegung. Die gleiche Unterdrückung, die alle Nichtkatholiken in Tirol und in den Niederlanden durch die Habsburger Politik erfuhren, bewirkte, daß das Täufern der einzig mögliche Weg wurde, die frühe Reformation in beiden Ländern durchzuführen. In den Arbeiten von A. F. Mellink für die nördlichen Niederlande und von K.-H. Kirchoff für das Bistum Münster wird z. B. deutlich, daß in diesen Ländern in den dreißiger Jahren das Täufern eine zahlenmäßig bedeutende — und revolutionäre — Bewegung war. Clasen war völlig gerechtfertigt, wenn er seine Arbeit geographisch begrenzte, aber er scheint sich nicht genügend bewußt zu sein, daß er bei einer solchen Begrenzung vorsichtiger und bescheidener in seinen Schlußfolgerungen sein muß.

Ganz abgesehen von der Frage nach der zahlenmäßigen Bedeutung des Täufern, scheint sich Clasen nicht genügend der Tatsache bewußt zu sein, daß es auch andere Maßstäbe gibt, nach denen man die Bedeutung einer Bewegung beurteilen kann, selbst unter soziologischem Gesichtspunkt. Dort wo der Protestantismus im Europa des sechzehnten Jahrhunderts triumphierte, war dies wahrscheinlich häufiger das Werk von dynamischen Minderheiten als das der großen Masse (vgl. Pieter Geyls Schilderung von der Ausbreitung des Calvinismus in den Niederlanden). Ich möchte Clasen nur an zwei seiner Teilergebnisse erinnern: „Wo nahmen in den vergangenen Jahrhunderten so viele Menschen freiwillig ein Todesurteil an um ihres christlichen Glaubens willen?“ (S. 404). Und die Feststellung, daß „einfache hutterische Handwerker und Bauern die erfolgreichste soziale Revolution des sechzehnten Jahrhunderts verwirklichten“ (S. 427). Abgesehen von der Zahl der Täufer, tragen Faktoren dieser Art dazu bei, das Täufern des sechzehnten Jahrhunderts nicht nur als eine „unbedeutende Episode“ erscheinen zu lassen.

Aber es wäre ungerecht, diese negative Bemerkung an den Schluß der Betrachtungen zu stellen. Die Mängel dieses Buches, die Überbewertung der quantitativen Methode und die Verwendung des verschwommenen autoritären, sozialkonformistischen Begriffes des „gesunden Menschenverstand“, werden durch andere sehr wesentliche Vorteile aufgewogen. Das Täuferium war in der Tat ein sekten-typisches, separatistisches Element in der Reformationsgeschichte, und vielleicht ist der Begriff „Nebenreformation“ geeigneter als die anspruchsvollere Bezeichnung „radikale Reformation“. Clasen quantitative Methode ist unerlässlich für eine abgerundete Sozialgeschichte des Täuferiums. Eine solche Sozialgeschichte aber hat Clasen geliefert — und zwar eine gute. Er hat damit eine schwierige Aufgabe bewältigt, von der die kommende Generation von Täuferforschern den Nutzen ernten wird. Es gibt keine Geistesgeschichte des Täuferiums, weder die von Bauman noch die von Littell, von Williams oder meine eigene, die gleichzeitig so umfassend und zuverlässig ist (mit allen entsprechenden Vorbehalten natürlich) wie diese Sozialgeschichte des Täuferiums. Wir hoffen, daß mit den Büchern, die in diesem Jahr erschienen sind, das glorifizierende Element aus der täuferischen Geschichtsschreibung verschwinden wird, ohne daß man zu der überholten lutherischen autoritären Kritik zurückkehrt. Auf jeden Fall ist dieses Buch eine unentbehrliche Hilfe für jedes weitere ernsthafte Studium des Täuferiums, und es wird wahrscheinlich in vielen Jahren nicht durch ein besseres Buch auf diesem Sektor ersetzt werden.

Queen's University at Kingston, Ontario

James M. Stayer

James M. Stayer, Anabaptists and the Sword, Lawrence, Kansas (Coronado Press) 1972, XV, 275 S., \$ 10,00.

Die Täufer und das Schwert. Wenn die pazifistischen Mennoniten der letzten ein bis zwei Generationen sich durch die Täuferforschung bestätigt fühlten und deshalb ihre wehrdienenden Brüder unzufrieden und skeptisch ansahen, so wird durch die gründliche Untersuchung von Stayer „das Schwert“ umgedreht. Er stellt fest, daß viele Täufer gar nicht wehrlos und friedlich waren.

Zunächst definiert Stayer die Täufer als Glieder von Sekten, die die Taufe an Erwachsenen ausüben und auf dieser Basis religiöse Gruppen bilden. Mit dieser äußeren, „objektiven“ Bezeichnung der Täuferzugehörigkeit will der Autor alle Täufer in seine Untersuchung einschließen. Zugleich bringt er damit seine Kritik an der bisherigen Täuferforschung zum Ausdruck, die,

so meint er, einerseits ihre guten Täufer auswählte, um die eigene theologische Überzeugung zu unterstützen, andererseits die bösen Täufer ausschloß oder sie als nicht echte Täufer bezeichnete. Die ausgewählten Täufer wurden von Horsch und Bender in den 1930er Jahren „Evangelische Täufer“ genannt, deren historische Existenz in Zürich 1525 begann und sich als Schweizer Brüder, Hutterer und Mennoniten entwickelten. Die anderen Täufer wurden als fanatische, unmoralische oder revolutionäre Sekten abgefertigt. In ähnlicher Weise, bedauert Stayer, ist die Täuferforschung fast durchweg weitergeführt worden: Franklin Littell, Georg H. Williams, Fritz Blanke, W. J. Kühler, Van der Zijpp, Heinold Fast, John H. Yoder, Torsten Bergsten, Clarence Bauman. Allerdings haben andere Forscher in den letzten Jahren behauptet, daß nicht alle Täufergruppen ihren Ursprung bis Zürich zurückverfolgen können: Grete Mecenseffy, Walter Fellmann, Georg Baring, Jan Kiwiet, A. F. Mellink.

Stayers Hauptanliegen hier ist es aber nicht, den Ursprung der verschiedenen Täufergruppen festzustellen. Sein Ziel ist es, die Auffassungen und Ausübungen von Gewalt oder Schwert deutlich zu differenzieren. Er möchte alle Täufer ohne Vorurteil zu Worte kommen lassen. Stayers Buch ist deshalb nicht nur eine neue Untersuchung des Themas, sondern zugleich eine Kritik an der historischen Methode der bisher üblichen Täuferforschung. Stayer selbst ist weder Kirchenhistoriker noch Mennonit; er ist Profanhistoriker und betrachtet das Täuferum nicht theologisch, sondern geistesgeschichtlich.

Stayers Untersuchung beginnt chronologisch mit den Reformatoren Luther, Zwingli und Müntzer. Sie sind deshalb wichtig, weil sie drei Arten von reformatorisch begründeten Verhaltensweisen zur Macht darstellen, die schon vor Beginn des offiziellen Täuferums bekannt waren. Luther ist nach Stayer apolitisch, denn für ihn ist das Schwert unter Christen nicht notwendig; christliche Ziele können mit dem Schwert nicht erreicht werden. Außerhalb des christlichen Standes ist das Schwert eine Notwendigkeit, doch gehört es nicht zum Bereich des Satans; das Schwert ist neutral und weil sein Zweck durch Bestrafung des Bösen und Schutz des Guten erfüllt wird, kann ein Christ Gewalt ausüben. Zwinglis Haltung ist realpolitisch. Sein Ziel ist die Herstellung einer christlichen Gesellschaft, obwohl er weiß, daß das Reich Gottes in diesem Leben nur annähernd zu erreichen ist; wenn deshalb überhaupt Gewalt notwendig ist, dann sollte sie von einer christlichen Obrigkeit in Verantwortung vor Gott gehandhabt werden. Thomas Müntzer ist radikalpolitisch. Das Reich Gottes kann man nur aufrichten, wenn alle Hindernisse gewalttätig hinweggeräumt werden; dazu ist das Schwert des Christen notwendig.

Im zweiten Teil werden die Schweizer Brüder unter die Lupe genommen. Zweifelsohne vertreten Grebel und Mantz schon vor der ersten Taufe am 21. 1. 1525 die absolute Gewaltlosigkeit. Sie sind radikal apolitisch, denn sie lehnen jegliche Zusammenarbeit mit der Obrigkeit als unchristlich ab. Dann wird durch Gegenbeispiele dokumentiert, daß mehrere Täufer auch nach der ersten Taufe sich nicht absolut gewaltlos, sondern sogar realpolitisch verhielten; entweder nahmen sie bewaffneten Schutz von anderen Täuf-
fern an oder drohten sogar, gewaltsam zu werden. Außerdem haben einige Täufer den Bauernkrieg gutgeheißen oder unterstützt und hielten es nicht für ausgeschlossen, im Dienste der Obrigkeit zu stehen. All das vor dem Schleithemer Täuferbekenntnis vom 24. 2. 1527. Dadurch soll bewiesen sein, daß keine Einigkeit über das Schwert vor Schleithem vorhanden war. Diese Klarstellung Stayers steht den Darstellungen Benders (*The Pacifism of Sixteenth Century Anabaptism*. In: *Mennonite Quarterly Review* XXX, 1956, pp. 5—18) und Baumans (*Gewaltlosigkeit im Täufertum*, 1968, 400 S.) gegenüber.

Der dritte Teil, „Die oberdeutschen Sekten“, schließt geographisch Süd- und Mitteldeutschland, Österreich und Mähren ein. Die Täufer, wie sie hier geschildert werden, widerspiegeln divergierende Haltungen zur Macht von dem total gewaltlosen Hutter bis hin zu dem Terroristen Krug. Für Hubmaier, den Schwertler, spielt seine sozial-politische Verantwortung eine entscheidende Rolle. Die Wehrlosigkeit Huts, des Stäblers, ist für ihn eigentlich nur ein Schwert in der Scheide; denn, von seinem Chiliasmus her bestimmt, wird er später bei der Wiederkunft Christi das Schwert aus der Scheide ziehen. Marpeck, der in die Stäbler Tradition paßt, ist grundsätzlich jedoch gemäßigt apolitisch, denn er ist Beamter; er ist also nicht so radikal apolitisch, wie Schleithem verlangt. Erstaunlich und zur weiteren Untersuchung zwingend ist Stayers Aufzählung von etwa 22 mitteldeutschen Täuf-
fern aus der Tradition Thomas Münters (nach seinem Tod 1525 bis ca. 1540), die zum Teil Terroristen und Mörder waren. Die bisher ausführlichste Behandlung des Themas Gewalt (Bauman) erwähnt nur sechs von den hier aufgeführten weniger radikalen Revolutionären und schiebt sie als „problematische Randerscheinungen“ ab.

Der letzte Teil (Melchioriten, Münsteraner, Mennoniten) ist Stayers besondere Leistung. Wenn Bauman in seiner Behandlung diese drei Täufergruppen in einer „fragmentarischen Übersicht“ auf nur 7 Seiten unterbringt, so braucht Stayer fünf ins Detail gehende Kapitel (123 Seiten, ein Drittel des Buches), um der Sache gerecht zu werden. Den Schwerpunkt der Untersuchung bilden weder Melchior Hoffman noch Menno

Simons, sondern die Münsteraner. Laut Stayer sind praktisch alle Melchioriten und ihre Nachkommen Täufer, denn sie taufte Personen, die bereits als Kinder getauft waren. Vom Thema Schwert her gesehen, sind in diesen fünf Kapiteln wieder andere Variationen von Täufern, radikal apolitisch bis radikal kriegerisch und revolutionär, vertreten. Melchior Hoffman, der das Täufertum 1530 nach dem Norden brachte, ist neutral apolitisch, also wehrlos und für die Obrigkeit ungefährlich. Ein Teil seiner Nachfolger in Münster und anderswo werden bald radikal politisch bzw. gewalttätig revolutionär. Andere Nachfolger Hoffmans außerhalb Münster, in Nordwestdeutschland und in den Niederlanden, sind zunächst meistens apolitisch jedoch noch nicht radikal apolitisch (wie die Schweizer und Hutterer), mehr Marpeck ähnlich. Die Nachkommen der Münsteraner (ab 1535), die Anhänger von Batenburg, später Appelman und zuletzt Jan Willems von Roermond, waren Terroristen, Räuber, Brandstifter und Mörder bis 1580; erst 45 Jahre nach Münster starb dieser Zweig aus. Die friedlichen Melchioriten sind Mennoniten geworden und vertraten eine gemäßigte Apolitie. Erst nach Menno's Tod, um 1565, näherten sich die Mennoniten der Haltung der konsequenten Wehrlosigkeit.

Der Artikel 6 des Schleithimer Täuferbekenntnisses vom 24. 2. 1527 hat sich erst nach ca. 40 Jahren bei allen überlebenden Täufergemeinden durchgesetzt. In den dazwischen liegenden Jahren gab es eine große Anzahl verschiedener täuferischer Stellungnahmen zur Frage des Schwertes. Es ist Stayer gelungen dies in seinem Buch überzeugend herauszuarbeiten.

Berlin

John R. Friesen

Hans-Dieter Schmid, Täuferum und Obrigkeit in Nürnberg (Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte, Schriftenreihe des Stadtarchivs Nürnberg, Bd. 10, 1972, zugleich Diss. Tübingen, 1972), 323 S. broschiert.

Die Arbeit Schmid's unternimmt es, das Nürnberger Täuferum aufgrund intensiver Quellenstudien darzustellen, wobei der Hauptaspekt auf der obrigkeitlichen Behandlung der Täufer liegt. Leider sind die sonst üblichen Hauptquellen für die Beurteilung des Täuferums — die Urgichten gefangener Gemeindeglieder — in Nürnberg durchweg verloren, so daß sich Schmid hauptsächlich auf Ratsbeschlüsse, Mandate, Briefe und auf die Protokolle des juristischen und theologischen Beratergremiums des Nürnberger Rats stützen mußte. Die Absicht des Verfassers, den Charakter der Nürnberger Täuferbewegung mit den obrigkeitlichen Maßnahmen gegen die

Täufer in Beziehung zu setzen, kann deshalb aufgrund der Quellenlage nicht voll verwirklicht werden. Das vorhandene Material ist aber gründlich ausgewertet, die einschlägige Literatur ist in umfassender Weise herangezogen, so daß es Schmid gelingt, ein anschauliches Bild zumindest vom Vorgehen der Nürnberger Obrigkeit gegen die Täufer zu zeichnen.

In einem ersten Hauptteil bringt Schmid einen Abriß der Täuferbewegung im Gebiet Nürnbergs, der vom Jahr 1526 bis zur letzten Nachricht über Täufer in Nürnberg aus dem Jahr 1565 reicht. Er rekonstruiert die Berührungspunkte, die Hans Hut mit Nürnberg hatte, versucht Beziehungen zwischen diesem und dem Eltersdorfer Pfarrer Vogel herzustellen, beschreibt die Gemeindebildungen im Nürnberger Landgebiet und die Einflüsse, die vom Augsburger Täufertreffen vom August 1527 auf Nürnberger Gebiet ausgingen. Den zahlenmäßigen Höhepunkt der Nürnberger Täuferbewegung sieht Schmid dann in den Jahren 1529/30 erreicht, wobei allerdings zu bedenken ist, daß es sich auch hier nur um etwa 20 aktenmäßig belegbare Personen handelte. Wenn auch eine geordnete Gemeinde in Nürnberg nur vorübergehend existierte, so blieb die Stadt doch lange Zeit ein starker Anziehungspunkt für die Täufer. In der späteren Zeit sind es vor allem die zahlreichen Verbindungen zu den mährischen Gemeinden, die dafür beredtes Zeugnis ablegen.

In einem zweiten Hauptteil stellt Schmid dann das Vorgehen des Nürnberger Rats gegen die Täufer und die Zusammenarbeit der Obrigkeiten bei der Verfolgung der Täufer in den Mittelpunkt. Auffallend ist dabei die Unabhängigkeit in der Beurteilung der Täuferfrage, die sich Nürnberg bei allen Kontakten zu bewahren suchte und die schon damit dokumentiert ist, daß die Stadt die eigenen Verhörprotokolle keineswegs an andere Obrigkeiten verschickte. Schmid zeigt, daß die Haltung des Nürnberger Rats am Anfang bestimmt war durch die Furcht vor einem Wiederaufkommen des Bauernkriegs. Dies führte dazu, daß man anfänglich lediglich nach den allgemeinen Grundsätzen des Strafrechts gegen Empörer die Täuferfrage behandelte. Die theologischen Aspekte erschienen zweitrangig. Seit 1528 fand dann eine gewisse Neuorientierung statt. Der Rat unterschied fortan genau zwischen den eigentlichen Täuferlehrern, von denen er annahm, daß sie die konspirative Absicht der Zerstörung der Obrigkeiten vertraten, und einfachen Mitgliedern der Täufergemeinden, die als verführt galten. Hier konnte dann auch die theologische Unterweisung sinnvoll eingesetzt werden. Die gefangenen Täufer wurden von Predigern unterwiesen, und man legte großen Wert darauf, die Gefangenen zum Widerruf zu bewegen. Mit dem Grundsatzbeschuß des Rates vom Juli 1528 wurden ein-

heitliche Richtlinien zur Bestrafung der Täufer erlassen, welche die Möglichkeit der Begnadigung nach einem mündlichen Widerruf und mehrmaliger Kirchenbuße eröffneten. Diejenigen Gemeindeglieder, die nicht zum Widerruf bereit waren, wurden zumeist auf Lebenszeit der Stadt verwiesen. Obwohl man theoretisch immer die Unterscheidung zwischen Täuferlehrern und Verführten machte, kamen im Laufe der Zeit auch die gefangenen Täuferführer relativ glimpflich davon. Offenbar unterstellte man auch ihnen nicht mehr automatisch die Absicht, unter theologischen Vorwänden einen Aufruhr entfachen zu wollen. Man beharrte zwar auf dem Erfordernis des Widerrufs, war aber, wenn man dies nicht erreichen konnte, mit geringfügigen Versprechungen zufrieden, wie sich etwa im Fall Peter Riedemanns zeigte. Überhaupt kann auch in Nürnberg — wie in vielen anderen Territorien — kaum von einer wirklich konsequenten Täuferpolitik gesprochen werden. Die unterschiedliche Behandlung fremder Täufer etwa war deutlich durch die Absicht bestimmt, vor allem die eigenen Untertanen vor der Ausbreitung der täuferischen Lehre zu schützen, und die Fremden deshalb so schnell wie möglich loszuwerden. Auch reiche und angesehene Täufer wurden milder behandelt: so wurde etwa der Reiterhauptmann Georg Pfersfelder nicht einmal aus den städtischen Diensten entlassen. Insgesamt beurteilt Schmid das Vorgehen des Nürnberger Rats gegen die Täufer als sehr gemäßigt, keineswegs aber als außergewöhnlich milde.

In einem weiteren Abschnitt seiner Arbeit untersucht Schmid die Haltung maßgeblicher Nürnberger Juristen und Theologen zur Täuferfrage und differenziert damit das schon gewonnene Bild auf eindrucksvolle Weise. Die Mehrheit der Juristen plädierte dabei für eine strenge Bestrafung, was in den wiederholten Forderungen nach der Todesstrafe zum Ausdruck kam. Die Theologen hielten demgegenüber zumeist an der mildernden Landesverweisung fest. Daß dies dann zur offiziellen Politik des Rates wurde, mag wohl nicht zuletzt auf den Einfluß des Ratsschreibers Lazarus Spengler, dem Schmid ein besonderes Kapitel widmet, zurückzuführen sein.

Eine allgemeine Übereinstimmung bestand jedoch in der Verpflichtung der Obrigkeit, Andersgläubige in ihrem Territorium nicht zu dulden. Neben der allgemeinen Verantwortung für das Seelenheil der Untertanen spielte es eine besondere Rolle, daß man der Auffassung war, daß ungleiche Lehre innerhalb eines Territoriums automatisch zum Aufruhr führen müsse. Den allgemeinen Konsens durchbricht nun ein Nürnberger Gutachten aus dem Jahre 1530, das von Brecht veröffentlicht (ARG 60, 1969) und von Schmid ausgewertet wurde. Die Einheit von Territorium und Konfession wird darin grundsätzlich in Frage gestellt, was bezeichnenderweise zu heftigen Reak-

tionen vor allem Spenglers geführt hat. Schmid weist diesem Gutachten einen bedeutenden Platz in der Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts zu, ist sich allerdings darüber klar, daß die politische Wirkung dieses Gutachtens in der eigenen Zeit gleich Null war.

Die Arbeit ist insgesamt ausgewogen und gründlich. Sie bietet sowohl für Einzelaspekte des Nürnberger Täufertums reiches Material, das durch Orts- und Personenregister gut erschlossen wird, versäumt aber auch nicht, die Ergebnisse in den weiteren Zusammenhang des Verhaltens protestantischer Obrigkeiten gegenüber religiösen Dissidenten einzuordnen.

Friedwart Uhland

Quellen zur Geschichte der Täufer, XIII. Band, Österreich, II. Teil, bearbeitet von Grete Mecenseffy, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1972. XII + 543 Seiten.

Der Band „Quellen zur Geschichte der Täufer, XI. Band, Österreich, I. Teil“, der die österreichischen Quellen, ausgenommen die von Salzburg, Tirol und Vorarlberg, zusammenfaßte, erschien im Jahre 1964. Nur acht Jahre später hat uns die unermüdliche Erforscherin des österreichischen Täufertums Dr. Grete Mecenseffy einen neuen Band als Forschungshilfe in die Hand gegeben.

Er umfaßt einen Zeitraum von fünf Jahren (1527—1531) und bringt uns nun Quellen von Tirol, Salzburg und Vorarlberg. Weil aber die Quellen des Salzburger Archivs beinahe gänzlich verschwunden sind und die Täuferbewegung im Vorarlbergischen erst nach dem Jahre 1550 ihre Blütezeit erlebte, stammen die meisten Quellen in diesem Band von den Tiroler Archiven in Innsbruck, Brixen und Bozen. Aus der Gesamtzahl von 746 Stücken sind nur zehn von Salzburg und ein einziges von Vorarlberg. Die Vorarlberger Quellen erscheinen wahrscheinlich im nächsten Serienband, welcher schon in Bearbeitung durch Dr. Mecenseffy ist.

Obwohl es schon einige Doktorarbeiten über die Täuferbewegung in Tirol gibt, die auf die Tiroler Archive aufgebaut wurden, kann der Forscher nun persönlich mit den Archiven bekannt werden und ganz selbständig abschätzen, was in den Quellen enthalten ist. Der vorliegende Band bietet uns so gut wie den ganzen Quellenbestand der Tiroler Archive dieser ersten fünf Jahre der Täuferbewegung, sofern sie sich auf Tirol, Salzburg oder Vorarlberg beziehen. Nur eine Ausnahme ist mir bewußt. Sie bezieht

sich auf den Gutsbesitz von Marpeck und ist zu finden in „Prozeßbücher II 1529—1534“ datiert den 30. Juli, 1529. Dieses ist aber keineswegs eine wichtige Unterlassung.

Die gedruckten Quellen sind fast alle den Kopialbüchern entnommen. Die Originale sind mit einigen Ausnahmen nicht mehr vorhanden. Das bedeutet für diesen Band wie auch für den vorhergehenden, daß sehr wenig von theologischem Gehalt erhalten ist, jedoch sehr viel, was über die Rechtsprozedur Aufschluß gibt.

Die Sammlung bezeugt den unablässigen katholischen Eifer Ferdinands I. und seine Entschlossenheit, die Verordnungen der kaiserlichen Mandate gegen die Täufer streng auszuführen. Wir vernehmen den Zweifel der Beamten an der Richtigkeit der drakonischen Maßregeln und das Wohlwollen vieler in der Bevölkerung den Täufern gegenüber.

Der Umfang dieses Bandes weist zum Teil auf den Umfang der Täuferbewegung in Tirol, besonders weil er nur fünf Jahre umfaßt. Viele der Quellen erscheinen in einer kurzen Zusammenfassung (Regest) des Bearbeiters. Alles im Wortlaut wiederzugeben, hätte die Grenzen eines brauchbaren Bandes gesprengt.

Die vielen Notizen zur Erklärung des Textes werden dem Forscher sehr behilflich sein und haben in der Zusammenstellung sicherlich viel Mühe gekostet. Die Register sind für das schnelle Nachschlagen von einzelnen Quellen, Personen und Orten höchst nützlich. Druckfehler befinden sich auf Seiten XI und 514.

Alle Täuferforscher werden Dr. Mecenseffy dankbar sein, daß sie uns so ein hervorragendes Quellenwerk für das Studium der Täufergeschichte in Österreich und besonders Tirol geschenkt hat.

Walter Klaassen

Irvin B. Horst, *The Radical Brethren, Anabaptism and the English Reformation to 1558*, *Bibliotheca Humanistica & Reformatorica* Volume II, B. de Graaf, Nieuwkoop 1972, 211 S., geb. Hfl. 65,—.

Das Buch von Horst setzt viel Kenntnis der kirchlichen, politischen und literarischen Geschichte Englands voraus. Es will eine neue Interpretation von C. Burrage's Buch „*The Early English Dissenters*“ (1912) sein. Ursprünglich 1966 als Dissertation an der Universität Amsterdam vorgelegt, ist das Buch eine Erweiterung und Verbesserung der Arbeit. England, die Täufer und deren Einflüsse auf die kirchliche Entwicklung in England liegen uns gewöhnlich zu weit ab und wir messen ihnen zu wenig Bedeutung bei.

Daß aber der Einfluß des reformatorischen Täufern auf das englisch-sprechende Kirchenleben beträchtlich ist, hat die Arbeit von Horst noch einmal neu und substantieller untermauert.

In dem Kapitel über die Forschungsgeschichte kommt der deutsche Anteil und die Ursprünglichkeit von Christian Hege und vor allem auch Christian Neff, von denen im 20. Jahrhundert die Täuferforschung auf mennonitischer Seite vorangetrieben wurde, wohl zu kurz, obgleich die Arbeit viele internationale Quellen und Darstellungen ausgewertet hat. Der Autor untersucht das englische Wort „anabaptist“ (Täufer) nach seiner Bedeutung in jener Zeit und kommt zu dem Schluß, daß es ein Schimpfwort wie „Faschist“ oder „Kommunist“ war; denn die Täufer werden nach dem Motto behandelt: „Die Nonkonformisten, wie die Armen, haben keine Geschichte“.

Die Reformation setzte viele aufgestaute Kräfte frei, und nachdem sie, von Martin Luther einmal ausgelöst und von Heinrich VIII. von England, aus welchen Gründen auch immer, fortgesetzt wurde, gingen viele in ihren Protesten weiter als die Auslöser. Vor der Reformation waren es in England Wiclif und die Lollarden, und als dort die Reformation stattgefunden hatte, waren es die nach England geflohenen niederländischen Täufer, die sich nicht in die liturgischen Formen der mittelalterlichen Messe pressen lassen wollten und gegen die schon 1535 eine Proklamation herauskam. Darin werden die Wiedertaufe und die Ablehnung des Altarsakraments als Kennzeichen des Täufern hingestellt. Horst widerlegt im Appendix B. Calvins Ansicht, die süddeutschen Täufer hätten wie Andreas Karlstadt, Gerhard Westerburg und Luther den „Seelenschlaf“ gelehrt, und beschäftigt sich in Text und Exkurs ausführlich mit dem Einfluß des Schleitheimer Täuferbekenntnisses auf England. Man nimmt an, daß es sich um jenes Bekenntnis handelt, von dem es aber keine auf uns gekommene englische Ausgabe gibt, aber in jene Übersetzung müssen, wie Horst mit vielen Zitaten belegt, die Lollarden- und die Täufertradition eingeflossen sein. Dazu gehört auch die Lehre von der Menschwerdung Christi, nach der Jesus von Maria kein Fleisch annahm und die von Melchior Hofmann, dem Begründer des Täufern im Nordteil des Reiches aber auch von Nichttäufnern wie Caspar Schwenckfeld vertreten wurde.

Im 3. Kapitel befaßt Horst sich mit der Unterdrückung der Täufer unter Heinrich VIII. (1509—1547), der schon bald fünfundzwanzig fast ausschließlich niederländische Täufer festnehmen ließ. Von ihnen wurden 1535 zwölf bis vierzehn verbrannt. Sogar die englischen Katholiken, die seine Intoleranz zu spüren bekamen, nannten ihn einen Nero. Die Vorgänge von Münster 1534/35 haben da auch eine große Rolle gespielt, besonders weil

den Radikalen die politische Machtübernahme gelang. Ihre Zahl in Münster, Friesland und Westfalen wurde auf 60 000 geschätzt. Nachrichten über die Vorgänge wurden ganz im Sinne der Hofberichterstattung von Engländern, die auf dem Kontinent lebten, vermittelt. Später, zwischen 1540 und 1546, wurden nach John Foxe noch zweiundzwanzig weitere Täufer hingerichtet.

Unter Eduard VI. (1547—1553), der neunjährig zur Regierung kam, war die Toleranz in England größer, und so wurde die Insel wie das Weichselmündungsgebiet ein beliebtes Fluchtziel. Die Behörden bedienten sich bei der Bekämpfung mehr der Überredung und der Disputation als des Henkers, was nicht ausschließt, daß dort die sog. Ket's Rebellion (1549) von dem ehrgeizigen Earl of Warwick und seinen Landsknechten blutig niedergeschlagen wurde („nur“ 3000 Tote!). Die Erhebung des reichen Handwerkers in einer Gegend, die wenig Abgaben abführen mußte, erinnert an die universitären Wohlstandsrebelln unserer Zeit, sie war aber keine Täuferbewegung.

Auch unter Edward VI. wurden Täufer hingerichtet, so Joan Bocher (1550), die aussagte, es gäbe von ihrer Sekte in London 1000 Anhänger. Es ist vielleicht nicht uninteressant, daß sich in den ostenglischen Grafschaften (Norfolk, Suffolk, Essex und Kent), in denen 1381 der englische Bauernaufstand am intensivsten war, auch das Täuferium und unter Elisabeth I. der Puritanismus stark ausbreiteten und sich hier so etwas wie eine Kontinuität der Unzufriedenheit entwickelte, die sicherlich auch geistige Koppungen und Abhängigkeiten aufweist.

Unter Königin Maria (1553—1558), auch „die Katholische“ oder „die Blutige“ genannt, verstärkten sich im Zuge der schon vorher einsetzenden Rekatholisierungswelle die Verfolgungen, die nahezu 300 Opfer forderten, von denen viele Täufer waren. Sie hatten aber auch die Tendenz, bestehende religiöse Gruppierungen zu stärken und neue hervorzubringen, so z. B. auch die des deutschen Kaufmanns Heinrich Niclaes († ca. 1580), dem Begründer der „Family of Love“ (Familisten) — vgl. den Artikel von Chr. Neff, Menn. Lexikon III —, der 1540 in Emden einigen Zulauf erhielt und 1561 in England gegen 1000 Mitglieder gehabt haben soll.

Interessant ist auch die Bemerkung, daß 18 der 42 Artikel des Jahres 1553 (Heussi 1552) sich mit der täuferischen Position befassen, und damit weiter als irgend ein protestantisches Bekenntnis, das zugleich auch Abgrenzung ist, gehen. Das Buch schließt mit der Regierungszeit der Königin Mary ab und gibt die Anregung, die täuferische Bewegung in England bis zur Zeit Elisabeths I. zu verfolgen. Nach Horst ist das Täuferium in England „nonseparatist anabaptism“, d. h. ein Protest *innerhalb* der etablierten

Kirche, der aber die Baptisten und das Quäkertum stark beeinflusste und von dem auf das englisch-amerikanische Leben große Impulse ausgingen.

Als Kritik wäre anzumerken, daß mehr deutsche Literatur hätte herangezogen werden können und auch die unter dem Lexikonartikel „England“ von Ernst Corell aufgeführte englische Literatur manches hergegeben hätte. — Noch eine Bemerkung zu dem Abschlußzitat von Roland Bainton, die Täufer und ähnliche Bewegungen wären in Deutschland im 16. Jahrhundert so unterdrückt worden, daß sie (im Gegensatz zu ihren geistigen Nachkommen des linken Flügels in England) nie wieder ihr Haupt erhoben: Es trifft einfach nicht zu. Das Zitat (1941!) ist wohl eher aus der Kriegssituation als aus der sonst unbestrittenen Wissenschaftlichkeit Baintons zu verstehen, da es die kulturellen und religiösen Leistungen der Mennoniten im Weichselmündungsgebiet und in Süddeutschland, z. B. David Möllinger (1709—1786), und auch das z. T. sehr beharrliche Einstehen der westpreußischen Mennoniten für die Wehrlosigkeit bis ins 19. und 20. Jahrhundert (Eingabe an die Paulskirchenversammlung 1848 und Einkerkерung des Danziger Vorstehers Hermann Epp im 2. Weltkrieg wegen seiner pazifistischen Haltung — „Der Mennonit“ 1948, S. 5) nicht beachtet.

Im ganzen ist das Buch von hohem wissenschaftlichem Niveau und im Stil hervorragend. Es erleichtert mit seinem Index das Lesen und Auffinden und mit seinen Literaturangaben die Vertiefung des Stoffes. Horst Gerlach

Ernst Wermke, Bibliographie der Geschichte von Ost- und Westpreußen 1967—1970 und Nachträge (Wissenschaftliche Beiträge zur Geschichte und Landeskunde Ostmitteleuropas Nr. 93), Marburg/Lahn 1972, 364 Seiten, DM 48,—.

Die Bibliographie der Geschichte von Ost- und Westpreußen von Ernst Wermke liegt bereits in einem Hauptwerk und fünf Ergänzungsbänden bis zum Jahre 1966 vor. Jetzt wird ein weiterer Ergänzungsband für die Jahre 1967—1970 dem interessierten Leser ost- und westpreußischer Geschichte vorgelegt. Er enthält 4890 Titel. In seiner Form und Gliederung entspricht er den anderen Bänden. Diese Gliederung bzw. Inhaltsanordnung gab ich bereits bei der Besprechung des vorhergehenden Bandes in den Menn. Gesch.Bl. 1970, S. 82 an.

Für die Mennoniten ist ein besonderer Abschnitt im Kapitel „Bevölkerungsgeschichte“ vorgesehen. Danach folgt der Abschnitt der „Salzburger“, die ebenso wie die Mennoniten als religiöse Flüchtlinge nach Preußen kamen.

Der Abschnitt „Mennoniten“ enthält 20 Titel, unter ihnen eine größere Anzahl, die in „Mennonite Life“ erschienen sind oder an anderer Stelle von amerikanischen Mennoniten über die „Prussian Mennonites“ geschrieben wurden.

Weitere 21 Titel — über dem Abschnitt „Mennoniten“ als Nummern vermerkt — finden sich in anderen Kapiteln der Bibliographie, z. B. Jack Thiessen, „Sprichwörter im Niederdeutsch der kanadischen Mennoniten“ unter Volkskunde/Dichtung.

Außerdem gibt es weitere Titel, die äußerlich nicht als mennonitisch zu erkennen sind, wie etwa der Aufsatz von Emil Wiebe: „Das war unser Leben im Werder um die Jahrhundertwende“, oder von Victor Peters eine „Kurt Kauenhoven-Bibliography“ in „Mennonite Life“. Auch in der hier angeführten, kürzlich erschienenen dreibändigen „Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens“ von Professor Hubatsch dürfte manches über die altpreußischen Mennoniten zu finden sein.

Die Mennoniten sind in dieser Bibliographie mit über 40 Titeln — gemessen an ihrem Bevölkerungsanteil — überdurchschnittlich vertreten. Amerikaner, Deutsche und Polen haben die Beiträge geliefert. Die polnischen Titel werden jeweils in einer Klammer in deutscher Übersetzung gebracht. Da diese Sprache bei uns selten beherrscht wird, bedeutet das eine echte Hilfe.

Ein 40 Seiten umfassendes Register (Verfasser, Personen, Orte, Sachen) orientiert schnell. Hinter dem Namen des Verfassers steht ein „Stichwort“ aus dem Titel seines Buches bzw. der Abhandlung und dahinter die Nummer des Titels, so daß jeder Leser auf den ersten Blick das findet, was er sucht.

Als ausgezeichnete Kenner altpreußischer Literatur hat sich Ernst Wermke in dieser Bibliographie einen weiteren Gedenkstein gesetzt.

Horst Penner

b) Selbstanzeigen

Gottfried Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (gest. 1527), Theologische Habilitationsschrift, Erlangen 1972, XVII, 567 und 428 S. (Maschinenschrift).

Die Eigenart des frühen Täuferturns in Thüringen, Franken, Bayern und Österreich in den Jahren 1526—1529 ist in der Forschung überall dort, wo man nicht bereit war, sich zugunsten einer Konstruktion der eigenen Vergangenheit durch täuferische Historiographie über den Quellenbefund hinwegzusetzen, immer wieder beobachtet worden. Diese Arbeit versucht nachzuweisen, daß es sich dabei tatsächlich um eine ganz eigene Ausprägung des Täuferturns handelt, dem — abgesehen vom Faktum der Erwachsenen-taufe — kaum etwas mit dem Schweizer Täuferturn gemeinsam ist, weil es sich den Traditionen der deutschen Mystik und spätmittelalterlicher Apokalyptik verdankt. Seine Entstehung ist auf einen Mann zurückzuführen, dessen Bedeutung immer wieder gesehen, aber nie genauer erforscht worden ist: Hans Hut. Indem sich die Untersuchung ihm zuwendet, tritt gleichzeitig das bisher nicht als eigene Größe gewürdigte hutsche Täuferturn heraus.

Der erste Teil der Arbeit legt die quellenkritische Grundlage der beiden folgenden, die Biographie und Theologie Huts gewidmet sind. Hier zeigt sich, daß die bisherige Editionen der Schriften Huts unvollständig, mangelhaft und teilweise irreführend sind. So lassen sich einige anonyme Schriften und Briefe sowie verschiedene Traktate, die in den hutterischen Kodizes unter den Namen von Johann Landtsperger und Ulrich Stadler laufen, mit hoher Wahrscheinlichkeit Hut zuweisen. Von besonderem Wert sind die über 500 Bibelstellen in Huts Realkonkordanz, obwohl Friedrich Roth sie einer Veröffentlichung nicht für würdig befand. Der von Grete Mecenseffy schon früher untersuchte Traktat der Freistädter Täufer entpuppt sich bei genauerer Analyse als älteste Fassung der Schrift ‚Von dem Geheimnis der Taufe‘, die in Auseinandersetzung mit den Thesen Rupps und Armours als Huts Buch ‚Von den sieben Siegeln‘ identifiziert werden kann. Eine alle zur Verfügung stehenden Quellen heranziehende Analyse von Huts Augsburger Prozeß zerstört nicht nur die Legende vom standhaften Märtyrer der eigenen Überzeugung, sondern macht gleichzeitig deutlich, daß man Huts Aussagen nur mit großer Vorsicht benutzen kann, da er immer wieder versuchte, seine eigentlichen Anschauungen zu verheimlichen. Als das nicht mehr gelang, unternahm er einen unglücklich verlaufenden Fluchtversuch, an dessen Folgen er starb.

Der zweite Teil bietet, da die Quellen mehr nicht erlauben, die Grundzüge der Biographie Huts. Die persönliche Entwicklung des 1490 in Haina geborenen, der sich das wenige, was er an Bildung besaß, autodidaktisch aneignete, läßt sich nicht mehr nachzeichnen. Die frühen Sermonen Luthers und dessen Ausgabe der ‚Theologia Deutsch‘ werden ihn für die Reformation gewonnen haben. Dann aber geriet er unter den beherrschenden Einfluß Karlstadts und Müntzers. Vor allem die Begegnung mit letzterem —

wohl schon in Allstedt — wurde für ihn prägend. Im Herbst 1524 verlegte er in Nürnberg Müntzers ‚Ausgedrückte Entblößung‘, war später, als er wegen Verweigerung der Taufe seines Kindes aus Bibra ausgewiesen worden war, Mitglied des ‚Ewigen Bundes‘ in Mühlhausen und nahm an der Frankenhäuser Schlacht im Mai 1525 teil. Im Gegensatz zur bisherigen Forschung läßt sich nach seiner Taufe durch Denck im Jahr 1526 kein nachhaltiger Einfluß dieses Mannes und noch weniger eine ‚Bekehrung‘ feststellen. Huts Abkehr vom Bauernkrieg hatte er genau wie die Neubestimmung des Termins der Parusie Christi für das Frühjahr 1528 noch Müntzer selbst zu verdanken. Denn dieser hatte sein Wirken mit dem eines der beiden Propheten aus Apk 11,3—10 identifiziert und in seinem Schreiben an die Mühlheimer vom 17. Mai 1525 seine Sache von der der Bauern getrennt. Hut hat die von Denck empfangene Taufe in den Zusammenhang seiner eigenen apokalyptischen Theologie eingebaut, indem er sie als Zeichen nach Apk 7,3 verstand und dementsprechend weitergab.

Die anschließende Behandlung von Huts eineinhalbjähriger Mission im nördlichen Franken, im Raum von Nürnberg, in Augsburg, Mähren, Nieder- und Oberösterreich sowie Salzburg zeigt, daß er wenige Gedanken in stets gleicher Form vortrug. In Franken sicherte ihm seine Apokalyptik Erfolge bei den Teilnehmern des Bauernkrieges. In diesem Gebiet ist das Täuferum deutlich dessen Nachfolgeerscheinung. Das kann gegen Bauers These nicht scharf genug betont werden. Doch behandelte Hut seine Enderwartung schon nach den ersten Verfolgungen seiner Anhänger als Arkanlehre. Überall setzte seine Polemik die reformatorische Verkündigung voraus, ein Grund dafür, daß er in Österreich seine Anhänger hauptsächlich in den Städten fand. Der Inhalt seiner Predigt war auf ungebildete, mit der Hand arbeitende Menschen zugeschnitten. So fand er in gebildeten oder politisch führenden Schichten kaum Anhänger. Überhaupt darf man seine Erfolge nicht überschätzen, wie der Versuch, die genaue Zahl seiner Täuflinge festzustellen, beweist. Wo seine Verkündigung mit der des Schweizer Täuferums zusammentraf, kam es zu scharfer Grenzziehung. So hatte der Streit mit Hubmaier in Nikolsburg seinen Anlaß in der differierenden Theologie beider Männer. Eine genaue Untersuchung in diesem Zusammenhang ergibt, daß es sich bei den ‚Nikolsburger Artikeln‘ keineswegs um eine antitäuferische Fälschung — so die *opinio communis* —, sondern tatsächlich um Lehren Huts handelt. Die zweite Auseinandersetzung zwischen Hut und dem Schweizer Täuferum vollzog sich auf der ‚Märtyrersynode‘ in Augsburg im August 1527 kurz vor Huts Gefangennahme.

Die Darstellung der Theologie Huts im dritten Teil kreist um deren zentrales Anliegen: die Wiederherstellung einer wahren Christenheit. Die ersten

drei Kapitel behandeln mit gegenwärtiger Lage und Zukunft der Christenheit den apokalyptischen Gesamtrahmen von Huts Theologie. Die Christenheit ist — die Analyse stimmt mit Müntzers überein — von den ‚Schriftgelehrten‘ durch ‚erdichteten Glauben‘ und Kindertaufe, aber auch von der Obrigkeit, die die Sünder nicht straft, vernichtet worden. Hut erwartet die Reinigung durch Gott selbst im Zusammenhang der Endereignisse. Deren zeitliche Abfolge über Verfolgung der Frommen, Gericht über die Gottlosen, Parusie, erste Auferstehung (Hut lehrt den Seelenschlaf!), Tausend-jähriges Reich und Apokatastasis entnimmt er harmonisierend den einschlägigen biblischen Texten. Ihre Brisanz erhält diese Schau nicht nur dadurch, daß das Gericht über die Sünder deutlich im Zentrum steht, sondern vor allem durch die Verknüpfung mit der eigenen Zeit. Müntzer und Pfeiffer haben dreieinhalb Jahre als die beiden Propheten von Apk 11,3 gewirkt. Nach Apk 11,9 werden sie noch einmal dreieinhalb Jahre unbegraben liegen. Diese Zeit wird aber verkürzt, so daß das Ende nach Mt 24,32 in das Frühjahr 1528 fällt. Fünf Monate vorher, um Neujahr 1528, beginnen die Kämpfe gegen die Gottlosen, deren Masse von den Türken, der Rest aber von Huts ‚Gezeichneten‘ erledigt wird. Sich selbst sieht Hut als den Mann von Dan 12,6 f. und Ez 9,2—5, als endzeitlichen Elias, neuen Johannes und Moses. Er ‚zeichnet‘, die das Gericht vollziehen und im kommenden Reich leben werden. Mit Huts Apokalyptik stimmen täuferische Aktivitäten und Pläne in Thüringen und Süddeutschland derart überein, daß die Obrigkeit mit einem neuen Aufruhr rechnen mußte. So wurde dem Täuftertum insgesamt jener Verdacht unterstellt. Doch war die Verfolgung im Bereich des hutschen Täuftertums besonders scharf.

Die folgenden beiden Kapitel fragen nach dem Weg des Einzelnen in die endzeitliche Christenheit. Der Mensch ist aus der ‚Ordnung Gottes‘, die nach Gen 1,28 in der Herrschaft des Menschen über die Schöpfung und seiner Unterwerfung unter Gott besteht, herausgetreten. Das ist Sünde, aus der Verfallenheit an die Kreatur und Übertretung des Gesetzes resultiert. Der Mensch kann sie nicht rückgängig machen. Umkehr ist nur möglich, wenn er Christus gleichförmig wird, Gott ihn tötet und lebendig macht. Gott spricht den Menschen an durch Träume und Visionen, durch das Leben der rechten Christen und die Schrift, die freilich nichts anderes als die Schöpfung, das ‚Evangelium aller Kreatur‘ lehrt: An der unter der Arbeit des Menschen leidenden Kreatur, durch die diese erst zu ihrem Ziel, dem Menschen zu dienen, kommt, kann der Mensch ablesen, daß auch er nur durch Leid an sein Ziel, den Dienst Gottes, kommen kann. Mit all dem entwickelt Hut, was er bei Müntzer gelernt hat. An dieser Verkündigung entsteht beim Menschen unbewährter Glaube, den Gott anerkennt, da sich

der Mensch aus ihm heraus zur Taufe entschließt. Deren Ritus hat Hut unter Anknüpfung an traditionelle Elemente von Taufe und Firmung als eschatologische Versiegelung gebildet. Die eigentliche Taufe, der bewährte Glaube und die Rechtfertigung, folgt der Wassertaufe, wo Gott den Menschen in inneres und äußeres Leid führt. Erst danach kann es auch zu echtem Verstehen der Schrift kommen, die vorher verschlossen bleibt. Trotz wiederholter Übernahme lutherischer Begriffe bleibt Hut allenthalben im Bann der Theologie Müntzers.

Das letzte Kapitel befaßt sich mit der vorläufigen Gestalt der neuen Christenheit. Es klärt Kirchenbegriff und Ethik Huts. Hut fordert eine Gemeinde der Heiligen, die Kirchenzucht übt und sich von den Gottlosen absondert, ist aber an ihrer Bildung durch Institutionen, obwohl Ansätze dazu vorhanden sind, nicht interessiert. Die Selbstdarstellung der Gemeinde geschieht im Abendmahl, dessen Verständnis Hut von Karlstadt übernimmt, jedoch über diesen hinausgehend den Leidensgedanken stark betont. In Huts Ethik gibt es keine Betonung der Bergpredigt. Die Verwerfung von Eid und Kriegsdienst durch die Schweizer lehnt er nachdrücklich ab. Christliches Leben konzentriert sich in Erfüllung des höchsten Gebotes. Hinsichtlich des Besitzes würde es sich in der Gütergemeinschaft realisieren, die Hut empfiehlt, ohne ihre Durchführung zu fordern. Die Obrigkeit lehnt er nur ab, soweit sie die Sünder nicht straft, lehrt aber im übrigen einen reformatorisch anmutenden Gehorsam — freilich nur bis zum Tag des Gerichts: eine ausgesprochene Interimsethik. Jede Form von Zwei-Reiche-Lehre ist Hut fremd. Bürgerliche und kirchliche Gemeinde sind und sollen eins sein. Die Trennung der Versiegelten von den übrigen brauchte er nicht zu organisieren, da er ihre baldige Überwindung im Reich Christi erwartete. Es kann nach dieser Untersuchung der Theologie Huts, die ständig das Verhältnis zu den Reformatoren, zu Karlstadt, Denck und Müntzer sowie den anderen Täufern berücksichtigt, keine Rede mehr davon sein, daß die Behauptung Luthers und Melancthons, das Täufertum wurzele bei den ‚Zwickauer Propheten‘, Müntzer und Karlstadt ‚Geschichtsklitterung‘ sei. Hut war tatsächlich deren Erbe. Freilich hat sein Täufertum nur kurze Zeit bestanden. Es wird eine wesentliche Aufgabe der Täuferforschung sein müssen, dem Auflösungsprozeß und den Nachwirkungen genauer nachzugehen. So könnte über unfruchtbare Typologien hinaus zu einer Geschichte der ‚Konfessionsbildung‘ im Täufertum vorgestoßen werden.

Der erste Teil der Arbeit wird um die Texte vermehrt als Edition der Schriften Huts in den ‚Quellen zur Geschichte der Täufer‘ erscheinen. Der zweite und dritte Teil ist als eigener Band in den ‚Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte‘ vorgesehen.

Friedwart Uhland, Täufertum und Obrigkeit in Augsburg im 16. Jahrhundert, Diss. Tübingen 1972, 317 S.

Am Beispiel Augsburgs, eines frühen Zentrums der süddeutschen Täuferbewegung, soll die typische Verflechtung täuferischer Gemeindebildungen und obrigkeitlicher Beurteilungen dargestellt werden. Dabei ist es notwendig, die Täuferpolitik in den gesamten Rahmen der Auseinandersetzung der Stadt mit Reformation, Bauernkrieg und inneren Umsturzversuchen zu stellen. Die Täuferbewegung erscheint dann als konsequente Fortsetzung der radikalen evangelischen Partei, hat in Augsburg durchaus eigenständige Wurzeln, noch bevor mit der ersten Gläubigentaufe ihre äußere Organisation einsetzt. Daraus erklärt sich dann die anfängliche Unsicherheit der obrigkeitlichen Beurteilung, versuchte der Rat doch zu dieser Zeit zwischen den Konfessionen eine neutrale Stellung einzunehmen. Aufgrund eigener Erfahrungen mit Umsturzversuchen und Warnungen von Seiten Zürichs und Nürnbergs hat man dann in der Täuferbewegung eine Organisation gesehen, die vornehmlich dem Aufruhr dienen sollte. Nur darauf waren die Fragen der Verhörer gerichtet, wie beispielhaft in einer Untersuchung der Verhöre Huts gezeigt wird. Allerdings darf der moderne Revolutionsbegriff nicht unesehen auf das 16. Jahrhundert übertragen werden, da bestimmte Eigenheiten der täuferischen Gemeindebildungen im Gegensatz zu heute schon automatisch als Beweise für die aufrührerischen Absichten galten. In einer weiteren Betrachtung des Augsburger Täuferiums soll aufgezeigt werden, wie umgekehrt die obrigkeitliche Verdammung des Täuferiums täuferische Endzeitgedanken und Leidenstheologie überhaupt erst wirksam machten. Erstaunlich ist eine doppelte Kontinuität: das Bestehen einer geordneten Gemeinde, bzw. von Gruppen von Taufgesinnten über Jahrzehnte hinweg und die Schematisierung der Täuferbeurteilung nach dem Jahr 1527 durch die Obrigkeit, die aufgrund fester Grundvorstellungen in den Täufergemeinden immer die Kennzeichen der typischen sozialrevolutionären Geheimgesellschaft gesehen hat.

Willem Balke, Calvin en de Doperse Radikalen, Diss. theol. Utrecht, Amsterdam (Uitgeverij Ton Bolland) 1973, /XII/ und 388 S., f. 39,50.

Diese Studie versucht das Bild zu entwerfen, das Calvin sich von den täuferischen Radikalen, die von anderen Radikalen wie Spiritualisten, Schwärmern und Antitrinitariern zu unterscheiden sind, gemacht hat. Die Grenzen zwischen den verschiedenen radikalen Gruppen sind fließend. Calvin hat

vor allem unterschieden zwischen den Täufern und den „Libertins spirituelz“. Die Studie besteht aus einem historischen und einem systematischen Teil.

Über die ersten Kontakte zwischen Calvin und den Täufern kann man mit Sicherheit wenig sagen. Unsere Kenntnis von der Verbreitung der Täufer in Frankreich ist gering. In den Erstlingswerken Calvins (dem Kommentar zu Senecas „De Clementia“ und der „Psychopannychia“) kommt Calvins Abwendung vom Sektierertum und von politischem Radikalismus deutlich zum Vorschein. Gegen welche Radikale sich Calvin besonders in der Psychopannychia richtet, ist schwer festzustellen. In jedem Falle sind es keine Täufer, wie wir sie anderswo kennen lernen. Es kann vermutet werden, daß Calvin sich über die täuferischen Bewegungen im Ausland unterrichtet hat. Die Kontakte mit Bucer in Strasburg und in Basel mit Oecolampadius müssen für Calvins Kenntnis der Täufer von Bedeutung gewesen sein.

In der Institutio von 1536 tritt Calvin als Reformator hervor. Er bezieht eine Position zwischen Rom und den Radikalen. In dem Brief an Franz I. verteidigt Calvin seine französischen Glaubensgenossen, die des Anabaptismus beschuldigt werden. Schon jetzt kommen alle kontroversen Punkte mit den Täufern zur Sprache: Zucht, Heilige Taufe, Ekklesiologie, Lehre vom Staat, Gewaltlosigkeit und der Widerstand gegen Tyrannenherrschaft. In Genf versucht Calvin seine Grundsätze in die Praxis umzusetzen. Er plädiert für die Einführung der Zucht, die von der Kirche ohne Einmischung durch den Staat geübt wird. Schon bald erscheinen einige Täufer, mit denen Calvin und Farel disputiert haben. Diese werden verbannt, aber ihr Einfluß ist noch lange zu spüren. Der Prozeß des Jaques Merauld liefert ein Dokument, durch das wir näher über die täuferische Bewegung informiert werden. Obwohl die Obrigkeit die Täufer verfolgt und verbannt, bekommt man den Eindruck, daß vor allem die liberalen Magistrate die Täufer begünstigen, oder besser ausgedrückt: der Widerstand der Täufer und Liberalen ist die Ursache dafür, daß Farel und Calvin verbannt werden. Es ist als tragisch zu bezeichnen, daß die Täufer Calvin in seiner Bemühung, die Reformation in Genf durchzuführen, nicht unterstützen und sich nicht mit seiner Sorge um die Durchführung der Zucht identifizieren. Ihre Unterbewertung des Alten Testaments stand ihnen dabei im Weg. Die Eidesverweigerung hat hierbei auch eine Rolle gespielt. Calvin hat das Vorbild der feierlichen Bundeserneuerung im Alten Testament vor Augen.

Die praktischen Erfahrungen in Genf fanden ihren Niederschlag in der folgenden Ausgabe der Institutio. Calvin gibt jetzt eine breitere Darlegung seiner Polemik gegen die Täufer. Einen breiteren Platz nimmt das Verhältnis vom Alten und Neuen Testament, die Kindertaufe wie auch die

Lehre von der Kirche ein. Calvin grenzt sich sorgfältig gegen den Perfektionismus in der Heiligung, gegen den Rigorismus in der Zucht und gegen den Separatismus in der Kirche ab.

Die Straßburger Zeit hat Calvin noch mehr in direkten Kontakt zu den Täufern gebracht. Er hat in seiner französischen Gemeinde Anziehungskraft auf die Täufer ausgeübt. Im Blick auf sie hat er ein Taufformular entworfen. Einige der Disputanten zu Genf sind durch Calvin für die Kirche gewonnen worden, unter ihnen Jean Stordeur, der erste Ehegatte von Idelette von Büren. Nach dessen Tod hat sich Calvin mit Idelette verheiratet. Diese Verbindung ist für Calvin im Blick auf seine Kenntnis der Täufer von Bedeutung gewesen. Calvin gelang es, Paul Volz, der nicht zu den Täufern gehörte, ihren Auffassungen aber nahe stand, für die Kirche zurückzugewinnen. In diese Zeit fällt die Polemik gegen Sadoletto, in der er die Anschuldigung des Schismatismus zurückweist. Es sind Rom und die täuferischen Radikalen, die die Kontinuität der katholischen Kirche dadurch zerbrechen, daß sie die Verbindung von Wort und Geist lösen.

Die Kontakte mit den Böhmisches Brüdern, die bestimmte Absprachen mit den Täufern haben, sind bedeutend. Die Offenheit, die Calvin ihnen gegenüber an den Tag legt, beweist, daß dort, wo das polemische Verhalten zu den Täufern durchbrochen werden kann, sich Möglichkeiten zur Ökumene anbieten. Die Kontakte mit Bucer sind in dieser Zeit vertraut und tragen zur gegenseitigen Bereicherung bei.

Das Bild des reifen Calvin spiegelt sich in der *Institutio* von 1543 wieder. Die Polemik gegen die Täufer wird in den Abschnitten über die Sichtbarkeit der Kirche, das Amt und die Zucht dargelegt. Nach Genf zurückgekehrt hat Calvin es noch einige Male mit den Täufern zu tun. Auf Bitten von Farel schreibt Calvin sein ‚*Briève Instruction*‘ mit dem Ziel, der täuferischen Bewegung in Neuchâtel zu widerstehen. Diese ist dort durch die Verbreitung einer täuferischen Schrift, nämlich der französischen Übersetzung der *Confessio Schlattensis*, entstanden. Dieses täuferische Büchlein und die Akten des Gesprächs, das Farel mit den Täufern zu Neuveville hatte, sind bis heute unauffindbar. In seinem Traktat zeigt Calvin sein polemisches Können. Calvin und Menno Simons haben keine direkten Kontakte gehabt. Das sogenannte ‚*Contra Mennonem*‘ ist eine Antwort an Micron auf dessen Bitte um Unterstützung bei der Widerlegung von Mennos Inkarnationslehre. Der Antitrinitarier Servet gehört nicht zu den Täufern, obwohl Calvin ihn manchmal so nennt. Der bei Servet im Vordergrund stehende Begriff ‚*restitutio*‘, der auch bei den Täufern beliebt ist, enthält an sich keine Antithese zu Calvin, der diesen Begriff auch verwendet. In der *Institutio*

von 1559 kommen keine neuen Punkte in der Polemik mit den Täufern vor.

In dem systematischen Teil, der sich besonders auf die Traktate und Kommentare stützt, kommt zuerst die Lehre von der Kirche zur Sprache. In seinem Traktat gegen die Täufer behandelt Calvin die verschiedenen biblischen Argumente der Täufer gegen die Kindertaufe; er verweist auf die Lehre vom Bund und auf Gottes Verheißung, die durch die Generationen hin in Kraft bleibt. In der Zucht sieht sich Calvin in Übereinstimmung mit den Täufern, grenzt sich aber gegen ihr Streben nach einer vollkommenen Kirche von Heiligen ab. Stark tritt seine Menschlichkeit und pastorale Einstellung wie auch seine große Achtung vor der Einheit der Kirche und seine starke Abweisung des Separatismus in den Vordergrund. Ein Abweichen von der wahren Lehre und das Zerbrechen der Einheit beides hält er für ein Eindringen von Menschenherrschaft.

In der Amtstheologie wendet sich Calvin gegen den rundreisenden Apostel oder Sendboten. Es geht ihm um treue Amtserfüllung in einer Ortsgemeinde. Die theologische Wissenschaft ist ihm eine nicht hoch genug zu würdigende Gabe des Heiligen Geistes und eine unentbehrliche Zurüstung zum Amt des Predigers. Calvins Vorsicht in der Exegese des prophetischen Amtes ist durch seine Divergenz zu den Täufern zu erklären. Die Prophetie ist eine besondere Gabe und Weisheit der Schriftauslegung, die mit der Anwendung auf die eigene Zeit und Situation verbunden ist. Der Prophet bleibt der Autorität der Heiligen Schrift unterworfen. In allen täuferischen Thesen sieht Calvin im Hintergrund den Perfektionismus. Er hält ihn für eine Selbstüberschätzung, durch die der Reichtum der Gnade Christi verdunkelt wird.

In der Politologie kommt die Frage der Eidesverweigerung durch die Täufer zur Sprache. Calvin widerlegt ihre Exegese der Bergpredigt. Der Eid ist eine Wohltat Gottes in einer verlogenen Welt. Ausführlich wird der Predigereid in Genf behandelt. Im Blick auf die Obrigkeit ist die Kluft zwischen Calvin und den Täufern tief. Die Obrigkeit hat eine göttliche Berufung und dient in dem Handhaben von Recht und Ordnung dem Kommen des Reiches Gottes. Calvin lehrt keine ‚Magisterial Reformation‘ und hat dafür gestritten, daß sich die Kirche von jeder Einmischung der Obrigkeit frei hält. Der täuferische Dualismus führt entweder zur Weltflucht oder zu revolutionärer Unterwerfung der Welt. Calvin weist diese Vorwegnahme ab und ist weder konservativ noch revolutionär. Er ist diakonal-sozial bezogen auf die wirklichen, eigenzeitlichen Nöte. Im Kommunismus sieht er eine Äußerung der Habsucht. Er würdigt das Eigentum und stellt es unter die Zucht der Liebe. Calvin will die Welt nicht meiden, sondern

er will ihre Heiligung. Die ‚*puritas*‘ wird nicht dadurch bewahrt, daß man sich von der Welt absondert, sondern dadurch, daß man das Schlechte dort bekämpft, wo es aktiv ist.

Die Weigerung, ein Obrigkeitsamt anzunehmen, führt nach Calvin zum Anarchismus. Tyrannei ist besser als Anarchie. Der ‚*confusio*‘ und Anarchie steht die ‚*ordinatio Dei*‘ gegenüber. Calvin weist den Pazifismus ab. Es ist keine ‚*societas perfecta*‘ möglich, in der es keinen Krieg mehr gibt. Die Bibel verurteilt den Soldaten nicht. Pazifismus und revolutionärer Fanatismus leben aus einer Wurzel. Beide Extreme entspringen der ‚*confusio*‘ des Reiches Christi mit dem der Ordnung der Obrigkeit. Der Geist der Revolution wird von Calvin scharf verurteilt. Lediglich niedrigere Magistrate dürfen und müssen gesetzliche Mittel gebrauchen, um die Tyrannei zu stürzen. Die verfolgte Kirche wird zum Heldenmut des Glaubens gerufen. Den Chiliasmus hält Calvin für eine Verkürzung und Säkularisierung der christlichen Hoffnung. In der Inkarnationslehre findet Calvin scharfe Töne gegen die Täufer, die die wahre Menschheit Christi angreifen. In der Lehre vom Seelenschlaf sieht er die Hoffnung auf das ewige Leben ange-tastet.

Die täuferische Unterbewertung des Alten Testaments beurteilt Calvin als ernstes Mißverständnis. Er sieht in Christus den ‚*sacer nexus*‘. In der Auslegung der Bergpredigt bestreitet Calvin die Elite-Ethik des Erasmus und der Täufer. In der täuferischen Exegese sieht Calvin ‚*confusio*‘: Die Obrigkeit ist gerufen, dem Bösen zu wehren. Christen haben Toleranz zu üben. So schwächt Calvin die Bergpredigt nicht ab. Er will die Gebote nicht auf die ‚*perfecti*‘ beschränkt wissen. Seine Exegese der unbegrenzten Geltung der Gebote kann schwerlich radikaler gedacht werden. Calvin würdigt zwar die täuferische Intention, der Autorität der Heiligen Schrift treu zu sein. In ihrer Exegese kommt allerdings stets ihre Unwissenheit, ihre Unkenntnis der Geschichte der Kirche und der Kirchenväter zum Vorschein, wodurch sie alles verwirren. Ihr Mangel an dogmatischem Interesse ist die Einfalls-pforte für Irrlehre. Calvin wertet zwar die Täufer nicht als ‚*Menschen des inneren Lichte*‘, wirft ihnen aber ungeistlichen und biblizistischen Umgang mit der Schrift vor. Ihr Radikalismus beschränkt die Reichweite der Gebote und Verheißungen Gottes auf ihr ‚*imperiolum*‘ oder ihre ‚*ecclesiola*‘. Dies bedeutet eine beträchtliche Verkürzung des Reichtums der Heiligen Schrift.

Man kann von einer ‚*kritischen Verwandtschaft*‘ (S. van der Linde) zwischen Calvin und den täuferischen Radikalen sprechen. Dies erklärt, warum es dem Calvinismus gelingen konnte, das Täufern zu einem großen Teil

in sich aufzunehmen. Es ist die Frage, ob die Entstehung einer täuferischen Bewegung unter Calvin möglich gewesen wäre. Es ist übrigens merkwürdig, daß es jeder der Reformatoren mit einer speziellen Gruppe von Radikalen zu tun hatte: Luther mit den Schwärmern, Zwingli mit den Täufern und Calvin mit den Libertinern (*Libertins spirituelz*). Gegen die letzteren ist Calvin entschieden schärfer aufgetreten als gegen die Täufer.

Die Verwandtschaft zwischen Calvin und den Täufern tritt in der Betonung der Lebensheiligung, der Zucht und der Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat besonders in Erscheinung. Diese Verwandtschaft ist kritisch, denn gerade in ihr werden feine Unterschiede sichtbar. Bei Calvin wird die Heiligung nicht verselbständigt. Sie entspringt immer aus der Rechtfertigung. Man denke nur an seine Abwehr des Perfektionismus. Die Zucht grenzt Calvin sorgfältig gegenüber dem Rigorismus ab. In der Staatslehre ist jede *„Apolitie“* ihm vollkommen fremd.

Die Rechtfertigung allein durch den Glauben steht bei den Täufern nicht im Mittelpunkt. Deswegen laufen Sie immer wieder Gefahr, aus dem Evangelium ein neues Gesetz zu machen. Es verrät sich eine mittelalterliche Frömmigkeit in ihrer Weltflucht, die die Staatsordnung verachtet und zur Gütergemeinschaft neigt. Ihre Gemeinde der Heiligen ist donatistisch und fordert die Glaubenstaupe, die anfänglich nicht von jedem gefordert wird, aber später zum Schibboleth geworden ist. Die eigentlichen täuferischen Anliegen, der Lebensernst der Täufer, ihre Liebe zu Gott und seinem Reich, ihre Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift, weiß Calvin in sein Denken und seine reformatorische Praxis aufzunehmen, ohne daß die Rechtfertigung durch den Glauben aus dem Zentrum gedrängt wird.

Die Straßburger und Genfer Reformation — hier müssen die Namen Bucer, Farel und Calvin nebeneinander ehrenvoll genannt werden — hat den historischen Auftrag erfüllt, das Positive der täuferischen Gedankenwelt in das kirchliche Leben aufzunehmen. In der Fußspur Bucers hat Calvin die Betonung der Zucht in seine Ekklesiologie aufgenommen und seine besten Kräfte dafür eingesetzt, daß sie praktisch durchgeführt wurde. So gibt Calvin in seinen Kirchenbegriff der sittlichen Energie der Täufer Spielraum, ohne ihrer Weltflucht und ihren donatistischen Tendenzen zu verfallen.

Dies alles nimmt die großen und tiefgehenden Unterschiede in der Ekklesiologie und Politologie nicht weg. Dem Streben der Täufer und anderer Radikaler steht Calvin von Haus aus fremd gegenüber. Dies ist nicht nur in seiner theologischen und wissenschaftlichen Überlegenheit und in der Kraft und Klarheit seiner Ausdrucksweise begründet, sondern vor allem in

Calvins tiefgeistlicher Einsicht, daß das Werk des dreieinigen Gottes in dieser Welt nicht in eine ‚ecclesiola‘ oder ein ‚imperiolum‘ eingeschlossen werden darf.

Bei Calvin dominieren die Katholizität und das theokratische Prinzip. So ist er ein unermüdlicher Ökumeniker und ein unerschrockener Prophet, der die Obrigkeit auf ihre Berufung als Gottes Dienerin hinweist. Seine Theologie ist eine wahrhaft ökumenische Theologie, die imstande ist, Gegensätze zu überbrücken. In seiner Staatslehre ist selbst eine schlechte Obrigkeit noch ‚externum medium salutis‘. Die Katholizität in der Kirche und das theokratische Prinzip in der Staatslehre lassen Calvin scharf zusammenstoßen mit dem Radikalismus der Täufer, die die Kirche zu einer Sekte machen wollen und die das Amt der Obrigkeit entweder verkennen oder sich dieses Amtes in revolutionärer Weise bemächtigen wollen.

Obwohl Calvin des öfteren durchblicken läßt, daß er die verschiedenen täuferischen Strömungen ziemlich gut unterscheiden kann, hat er sie in seiner Polemik häufig in einen Topf geworfen und es ist oft schwierig auszumachen, welche täuferischen oder anderen Radikalen er im Auge hat, wenn er über ‚fanatici‘ und dergleichen redet. Im großen und ganzen hat er sich an die durch ihn selbst eingeführte Unterscheidung zwischen Täufern und ‚Libertins spirituelz‘ gehalten. Die Täufer sind nicht ganz so verrückt und hoffnungslos wie die ‚Libertins‘. Gegen die Letztgenannten schreibt Calvin einen besondern Traktat in der Absicht, ‚die giftige Bösartigkeit dieser Unglücklichen aufzudecken, die unter dem Vorwand von Geistlichkeit Menschen zu wilden Tieren machen wollen‘.

Von den Täufern sagt Calvin, daß ‚sie untereinander wenig übereinstimmen, so daß es schwierig ist, die Abweichung der einzelnen Irrlehren festzustellen und sie nach einer bestimmten Ordnung zu überprüfen‘. Die Frage, ob Calvins Bild von den Täufern richtig gewesen ist, kann von uns nicht beantwortet werden. Sie muß an die geistlichen Erben der Täufer weitergegeben werden: ob sie sich in dem durch Calvin von ihnen gezeichneten Bild wiedererkennen. Bei der Beantwortung dieser Frage muß bedacht werden, daß Calvin in einem polemischen Verhältnis zu den Täufern steht. Die Polemik ist im 16. Jahrhundert auf eine Weise betrieben worden, die uns heute bedenklich erscheint. Darin ist Calvin keine Ausnahme. Er hat aber den Täufern insofern Recht widerfahren lassen, als er ihnen keine Dinge zugeschrieben hat, die man ohnehin bei den Täufern nicht antreffen konnte. Calvin hätte mit Zwingli sprechen können: ‚Ich sage die Wahrheit und lüge nicht. Es ist nichts von dem dabei, was ich nicht — wenn die Sache es erfordert — vollauf bestätigen könnte‘. Ferner muß man in seine Überlegungen einbe-

ziehen, daß die Täufer von Münster das Bild der täuferischen Strömung in ernster Weise getrübt haben. Hinzu kommt noch, daß Calvin, der sich gerufen fühlte für seine französischen Glaubensgenossen in die Schranken zu treten, sich um dieser Sache willen so weit wie möglich von den Täufern distanzierte.

Für Calvin fängt seine Polemik an, wo sein ökumenisches Bestreben endet. Die Grenze wird bestimmt von der ‚doctrina Christi‘. Calvin sieht bei den täuferischen Radikalen wesentliche Stücke angetastet und schiefgezogen. Sie zerspalten die Kirche und diskreditieren die evangelische Lehre bei der Obrigkeit durch ihre politischen Auffassungen. So sind sie eine Gefahr für das Weiterwirken der Reformation. Ein stets wiederkehrender Refrain in Calvins Polemik gegen die Täufer ist der Vorwurf der ‚confusio‘. Sie verwirren alles und bringen alle Dinge durcheinander, vor allem das geistliche und weltliche Regiment. Jan van Leiden zu Münster bringt beide in seine Hand: das weltliche und das geistliche Schwert. Er tut dabei — wie schön seine Devise ‚Gottes Macht ist myn Cracht‘ auch klingt — in unerlaubter Weise einen Vorgriff auf das Eschaton. Und kommt es auch lange nicht bei allen Täufern zu einer solchen Explosion von fanatischem Radikalismus, so sieht Calvin doch bei ihnen allen, auch bei jenen Täufern, die die Gewaltlosigkeit befürworteten, ein und dieselbe ‚confusio‘. Schließlich ist diese ‚confusio‘ aus einem kritischen Schöpfungsbegriff bei den Täufern entstanden. Van Ruler weist darauf hin, wenn er über die täuferische Theorie der ‚nova creatio‘ spricht. ‚Die alte Schöpfung ist total verdorben. Daran ist nichts mehr zu reparieren. Sie kann nur wie ein Paar verschlissene Schuhe weggeworfen werden. Es kommt eine neue, ganz andere Schöpfung an ihre Stelle. Mit einer in dem Himmel neu geschaffenen menschlichen Natur geht der Sohn durch Maria hindurch und wird Mensch. (Nicht: er nimmt menschliche Natur an). Dort, in dieser neuen Geburt, in der Wiedergeburt, in dieser neuen Schöpfung, liegt die einzige Bestimmung des Menschen und dann auch der Geschichte. Diese Bestimmung ist natürlich nur durch einen Sprung zu erreichen: von der alten zur neuen Schöpfung‘. Die Täufer haben entweder den Staat, die Autorität, die Macht und die Gewalt abgeschafft oder sich in ihren Besitz gesetzt. ‚Dies ist ein Weglaufen aus der Liebe des Evangeliums‘.

Diese Fragen sind heute mehr als je aktuell. Darum ist es der Mühe wert, Calvins Antworten zu studieren. Wir sind jedoch berufen — im 16. Jahrhundert mangelte es leider an Toleranz — das polemische Verhalten zu durchbrechen, so daß es zu einem wirklich ökumenischen Gespräch kommt und es in der Praxis auch sichtbar wird, daß die Zwillingbrüder Söhne desselben Hauses sind.

Dann entstehen neue Perspektiven für die Kirche und das Reich Gottes. Gottes Macht ist noch immer eine große Kraft, über die niemand verfügen kann, die aber allen zugesagt ist, die ‚prompte et sincere in opere Domini‘ sind, was ohne Zweifel beide, Calvin und die täuferischen Radikalen, gewollt haben.

Ada Kadelbach, Die Hymnodie der Mennoniten in Nordamerika (1742—1860). Eine Studie zur Verpflanzung, Bewahrung und Umformung europäischer Kirchenliedtradition, Diss. phil. Mainz 1971, viii und 285 S. (Bestellungen zum Selbstkostenpreis von DM 20,— bei der Autorin: 228 Westerland/Sylt, Am Friedrichshain 19a).

Zur Zeit des Bürgerkrieges gab es in Nordamerika ca. 60—70 000 Mennoniten, in der süddeutsch-schweizerisch-französischen Heimat nur noch ca. 7 000¹. Diese Tatsache mag Grund genug sein, daß die Mennoniten in Amerika zwischen 1742 und 1860 zehn Gesangbücher in 38 Auflagen sowie zahlreiche eigene Lieder in Erbauungsschriften, privaten Liederbüchlein und Einzeldrucken herausgaben. Die Schweizer Brüder legten dagegen erst 1809 den „Ausbund“ wieder auf, und nur vier süddeutsche Täufergesangbücher erschienen vor 1860 (Worms 1832, 1856, Würzburg 1839, Wiesbaden 1843), um den „Ausbund“ und die reformierten Liedersammlungen zu ersetzen.

Die amerikanischen Mennoniten waren aber auch in einer weit besseren wirtschaftlichen und sozialen Lage, so daß sie sich das Verlegen eigener Bücher leisten konnten. Dies geht aus dem Briefwechsel hervor, den die Pioniere und ihre Nachkommen mit den Angehörigen und Freunden in der alten Heimat führten. Die Drucklegung wurde auch dadurch erleichtert, daß die deutsche Presse in Pennsylvanien zunächst in den Händen von ‚Sektenleuten‘ war, während die europäischen Glaubensbrüder noch bis 1803 offiziell Druckverbot hatten.

In der Regel sorgte die zweite amerikanische Generation für die ersten Drucke, darunter fast immer Gesangbücher. Sie stehen den europäischen in künstlerischer Gestaltung und handwerklicher Verarbeitung nicht nach. Genaue Angaben über Drucker, Druckort und -jahr zeigen das Ende der Verfolgung und Diskriminierung an, auch wenn der Inhalt der Bücher z. T. die blutige Geschichte noch in Erinnerung ruft. Sie wurde immer wieder heraufbeschworen, um die friedlich neben Andersgläubigen lebenden Mennoniten vor dem Verlust ihrer Eigenart zu bewahren.

Trotz ihres eklektischen Charakters ist in der mennonitischen Gesangbuchgeschichte eine äußere und innere Entwicklung zu erkennen, die den kulturellen Anpassungsprozeß einer deutschen Minderheit zunächst an die deutsche, später an die anglo-amerikanische Mehrheit widerspiegelt. Der Wandel ist schon am Format zu erkennen: der „Ausbund“ ist auch im 18. Jahrhundert noch ganz von der Buchgestaltung des 16. und 17. Jahrhunderts geprägt, die amerikanischen Eigengesangbücher „Kleine Geistliche Harfe“ und „Unpartheyisches Gesangbuch“ unterscheiden sich dagegen weder äußerlich noch inhaltlich wesentlich von zeitgenössischen landeskirchlichen Gesangbüchern. Mit der englischen Sprache wurden auch Inhalt und Form der anglo-amerikanischen Vorbilder übernommen.

Zu einer Synthese verschiedener nationaler Elemente kam es nur in textlich-musikalischer Hinsicht: verpflanzte deutsche Lieder wurden selbst von den Ultrakonservativen mit amerikanischen Volks- und Kirchenweisen verbunden; aber auch die zwar zersungenen, doch im Ursprung deutschen Chormelodien bestanden weiter.

In diesem Phänomen tritt das Nebeneinander von Bewahrung und Umformung im mennonitischen Kirchenlied am deutlichsten in Erscheinung. Auch die Mennoniten konnten sich des Umwelteinflusses nicht völlig erwehren; sie pflegten das Alte, aber neben dem Neuen. Deshalb wurden in ihre englischsprachigen Gesangbücher deutsche Anhänge aufgenommen.

Die Wurzel für das konservative Verhalten ist im historischen Taufertum zu suchen: man glaubte, den urchristlichen Zustand wiedergefunden zu haben, und hielt ängstlich an ihm fest. Anpassung an die Umwelt hätte Konformismus mit der ‚Welt‘ bedeutet, die dem Reich Gottes als ‚Jammerthal‘ und ‚Sündenpfuhl‘ feindlich gegenübersteht.

Bewahrend wirken außer theologischen auch soziale Bedingungen. Da den süddeutschen Mennoniten von der Obrigkeit kein anderer als der landwirtschaftliche Beruf zugebilligt worden war, wandten sie sich auch in Amerika überwiegend dieser Beschäftigung zu und lebten in ländlichen Kolonien in enger Gemeinschaft. Deshalb waren sie fremden Einflüssen längst nicht so stark ausgesetzt wie weniger homogene urbane Gruppen. Bei den Lutheranern z. B. war die Akkulturation um die Mitte des 19. Jahrhunderts so gut wie abgeschlossen. In ihren New Yorker Kirchen wurden deutsche Kantaten zum amerikanischen Unabhängigkeitstag aufgeführt. Aus den mennonitischen Gesangbüchern ist dagegen sehr wenig über das Verhältnis zur amerikanischen Umwelt, zu Staat und Gesellschaft zu erfahren. Nur in den Vorworten klingt dann und wann ein Ausdruck der Dankbarkeit für

die noch nie erlebte Freiheit an, die den Minderheiten in der Neuen Welt gewährt wurde².

Die geschichtlichen Ereignisse, die sozialen und technischen Veränderungen, der rapide Bevölkerungszuwachs³, das nationale Erwachen, all dies scheint über die Mennoniten ohne sichtbare Wirkung hinweggegangen zu sein. Nur die schrittweise Erschließung des riesigen Kontinents, an der sie nicht geringen Anteil hatten, drückt sich in den Titelblättern ihrer Bücher aus: in Ost- und Westpennsylvanien (1742 und 1745), in Ohio und Ontario (1835 und 1836) erschienen die ersten Liederdrucke in deutscher Sprache, in den Staaten Virginia und New York (1847) die ersten englischen Gesangbücher. Abgesehen von dogmatischen und moralischen Belehrungen und einigen vermutlich unbewußt übernommenen, rationalistisch veränderten Liedern ist im amerikanischen mennonitischen Gesangbuch von den gleichzeitig in Deutschland stattfindenden theologischen und hymnologischen Auseinandersetzungen kaum etwas zu spüren. Während sich die amerikanischen Herausgeber und Liedschöpfer an reformatorischen und pietistischen Vorbildern orientierten, wurde das Kirchenlied in Deutschland unter dem Einfluß der Aufklärung ‚verbessert‘ und später restauriert. Dabei knüpfte die Erweckungsbewegung des 19. an die des 18. Jahrhunderts an. In Amerika gingen die Bewegungen anscheinend nahtlos ineinander über. Das ist besonders in den mennonitischen Eigenschöpfungen zu erkennen: Lieder desselben Autors drücken in deutscher Sprache pietistisch-aufklärerisches, in englischer evangelisch-fundamentalistisches Glaubens- und Gedankengut aus. Eine gründliche theologische Untersuchung dieser Einflüsse auf die mennonitische Hymnodie steht noch aus. In Fortführung dieser Studie sollten die Gesangbücher der letzten 110 Jahre ganz unter dem Gesichtspunkt der Anpassung an die amerikanischen Freikirchen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der Besinnung auf das Täufererbe in der letzten Generation betrachtet werden. In diesem Zusammenhang bieten sich neben den Gesangbüchern die religiösen Zeitschriften der Mennoniten als Forschungsgegenstand an.

Seitdem die meisten Mennoniten in die amerikanische Gesellschaft integriert sind, können sie es sich leisten, ihre spezifischen Eigenschaften wieder zu betonen. Wie immer in Zeiten bewaffneter Konflikte wird der traditionelle Pazifismus neu durchdacht. Doch überlegt sich die Minderheit — vielleicht zum erstenmal in ihrer Geschichte —, welche Verantwortung sie für die ganze Gesellschaft trägt.

Die Tendenz zur Isolation im sozialen Verhalten weicht langsam einem geweiteten Gemeinschaftsbewußtsein. Dies findet im neuesten Gesangbuch, „The Mennonite Hymnal“ (1969), bereits seinen Niederschlag: neben Über-

setzungen alter täuferischer Lieder werden neue ökumenische Gesänge eingeführt.

Im Liedgut zukünftiger Gesangbücher wird sich der Prozeß der Neuorientierung sicherlich fortsetzen, ohne allzu bald die Erinnerung an eine wechselvolle Geschichte und die Bewahrung des Ererbten ganz verdrängen zu können.

1 Die Zahlen berücksichtigen nur getaufte Mitglieder; vgl. A. J. Schem, „Menno-niten“ (Deutsch-amerikanisches Conversations-Lexikon, 11 Bde., New York, 1869—1874); die Gesamtbevölkerung betrug 1860 ca. 31,2 Mill.; vgl. J. D. Hart, *The Oxford Companion to American Literature* (New York 1965), Appendix.

2 Vgl. B. Eby, *Kurzgefaßte Kirchen-Geschichte* (Berlin, Ont. 1841), 151—52.

3 1740: 889 000, 1800: 5,3 Mill., 1860: 31,4 Mill. Einwohner; vgl. J. D. Hart, *Oxford Companion*, Appendix.

Protokolle der außerordentlichen Mitgliederversammlung

des Mennonitischen Geschichtsvereins am Sonntag, dem 17. Juni 1973, in der Kirche der Mennonitengemeinde zu Krefeld

Zu der Versammlung war mittels gedruckter Karten eingeladen worden, und zwar mit folgender Tagesordnung:

1. Eröffnung
2. Vortrag von Dr. Klaus Deppermann, Freiburg i. Br.:
Melchior Hoffmans Weg von Luther zu den Täufern
3. Aussprache über den Vortrag
4. Beratung über die neue Satzung
(Entwurf siehe Mennonitische Geschichtsblätter 1972, S. 111 f.)
5. Zur Planung des Jubiläums 1975
(450 Jahre Täufermennonitentum)
6. Verschiedenes

1. Die Versammlung beginnt um 9 Uhr. Nach dem Vorschlag des Vorsitzenden Gerhard Hein wird sie mit gemeinsamen Gesang und Psalmlesung begonnen. Es folgt die allgemeine Begrüßung unter Hervorhebung besonderer Personen, wie Dr. Irvin Horst und Dr. S. L. Verheus aus Holland und Dr. Leonard Gross und Dr. John H. Yoder aus den USA.

Erschienen sind 50 Personen, 38 Mitglieder und 12 Gäste. Zwei Gäste treten dem Verein als Mitglieder bei, so daß es 40 Stimmberechtigte sind.

Es wird der Toten gedacht, soweit sie stärker in das Licht der mennonitischen Öffentlichkeit getreten sind:

Ältester Rudolf von Beckerath, Krefeld

Dr. h. c. Samuel Henri Geiser, Brugg bei Biel, Schweiz

Pfarrer Rudolf Lipps, Zweibrücken

Oskar Penner (Baustoffwerk), Königsbrunn

Ältester Daniel Schneider, Eckhof bei Tübingen

Die Versammlung erhebt sich zu ihren Ehren von den Sitzen.

2. Dr. Klaus Deppermann, der schon dem Schlußteil der Mitgliederversammlung der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden beigewohnt hatte, hält wie vorgesehen einen Vortrag:

„Melchior Hoffmans Weg von Luther zu den Täufern“

Die sehr gründlichen und zum Teil neuen Ausführungen finden einen gespannten Zuhörerkreis.

3. Es schließt sich eine kurze Aussprache an, an der sich auch die oben genannten, von weither kommenden Vereinsmitglieder beteiligten. Aus der Versammlung heraus wird vorgeschlagen, den Vortrag in den Mennonitischen Geschichtsblättern zu veröffentlichen, was voraussichtlich im Jahrgang 1974 geschehen kann.

4. Es folgt die Beratung über die einzelnen Punkte der Satzung, soweit sie gegenüber dem Wortlaut vom 8. Juni 1952 geändert werden sollen. Ein Entwurf dazu war bereits in den Mennonitischen Geschichtsblättern 1972, S. 111 f., abgedruckt worden.

Nach gründlicher Durchsprache wird die in der Anlage beigefügte neue Form der Satzung zur Abstimmung gestellt. Sie wird bei fünf Enthaltungen und keiner Gegenstimme mit 35 Jastimmen angenommen.

Der Vorstand wird ermächtigt, etwa noch notwendige redaktionelle Änderungen vorzunehmen.

5. Dr. Fast teilt mit, daß man 1975 voraussichtlich in der Schweiz eine Jubiläumsfeier aus Anlaß des 450jährigen Bestehens des Täufermennonitentums abhalten will. Diese soll zugleich als Regionaltagung der Mennonitischen Weltkonferenz gelten. Im selben Jahr soll, eventuell in Österreich, eine Täuferforschungstagung stattfinden.

Die Teilnehmer an dem Arbeitslager der Aktion „Sühnezeichen“ im ehemaligen Konzentrationslager Stutthof bei Danzig, vorweg Pastor Peter J. Foth und Helmut Reimer, Hamburg, werden ermächtigt, an Herrn Kazimierz Mezyński in Polen Grüße zu bestellen. Er hatte in den Mennonitischen Geschichtsblättern 1968 einen Aufsatz „Über die Mennoniten in Polen“ veröffentlicht.

Gegen Mittag wird die Versammlung geschlossen mit dem Hinweis, daß auch im nächsten Jahr eine Mitgliederversammlung nötig sein wird, weil bis dahin die Wahlperiode der Vorstandsmitglieder abgelaufen ist.

Protokoll genehmigt

gez. Gerhard Hein

1. Vorsitzender

Protokoll aufgenommen

gez. Paul Schowalter

Schriftführer

Satzung des Mennonitischen Geschichtsvereins e.V.

- § 1 Der Verein führt den Namen *Mennonitischer Geschichtsverein*. Er hat seinen Sitz auf dem Weierhof, Post Marnheim (Pfalz), und ist in das Vereinsregister beim Amtsgericht Kaiserslautern 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) Die Erhaltung der *Menno-Kate* in Bad Oldesloe.
- § 3 Mitglieder können sowohl Personen als auch Körperschaften werden. Zum Eintritt genügt schriftliche oder mündliche Anmeldung beim Vorstand. Jedes Mitglied hat einen Jahresbeitrag zu zahlen, dessen Höhe durch die Mitgliederversammlung festgesetzt 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.
- § 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. Der Vorstand ist für die ordnungsgemäße Geschäftsführung verantwortlich. Er hat dafür zu sorgen, daß nach Abschluß des Kalenderjahrs eine Jahresrechnung erstellt wird, die nach Prüfung den Mitgliedern in gedruckter Form vorzulegen ist.
- Dem Vorstand steht ein Beirat von höchstens neun Mitgliedern zur Zusammenarbeit in Fragen der Forschung, der Publikation und

Organisation zur Seite. Zwei Drittel der Mitglieder des Beirats sollen Mennoniten sein. Vorstand und Beirat werden von der Mitgliederversammlung auf sechs Jahre gewählt.

- § 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 Vorstands mit der Vertretung des Vereins nach außen beauftragen. Bei vermögensrechtlichen Verfügungen ist ein zweites Mitglied des Vorstands 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 auf schriftlichem Wege.
- § 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 Zwecks 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 Satzungszwecks fällt das vorhandene Vermögen an die *Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden*, Körperschaft des öffentlichen Rechts, zur ausschließlichen Verwendung im Sinne von § 2.

Kassenbericht per 31. Dezember 1972

Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

<i>Einnahmen</i>	DM
Saldo vortrag	17 298,50
Beiträge und Verkäufe	17 175,49
Bankzinsen	833,97
<i>Spenden und Zuschüsse</i>	
Nachlaß der Gemeinde Königsberg	524,80
Aktion Pauls und Kliewerschule, Brasilien	2 150,—
Durchlaufende Posten Weierhof	677,94
	<u>38 660,70</u>
<i>Ausgaben</i>	
Miete Forschungsstelle Weierhof	1 280,—
Bücher, Zeitschriften etc. Forschungsstelle	1 234,23
Schreibmaschine für Forschungsstelle	429,69
Geschäftsführung Geschichtsverein und Forschungsstelle	600,—
Fa. Hch. Schneider, Karlsruhe, versch. betr. Mennonitisches Lexikon	1 146,06
Fa. H. Schneider, Grötzingen, desgleichen	1 071,48
Fa. Berger, Stuttgart, für Klischees	1 408,70
An Kolonie Neuland für Festschrift	1 812,—
Fa. Weihert, Darmstadt, für Nachdruck „Weltweite Bruderschaft“	5 099,87
Fa. Schmidt, Neustadt/Aisch, für Druck der Geschichtsblätter 1972	4 605,05
Div. Redaktionsarbeiten	1 408,40
Erstattung Menn. Lexikon	289,90
Erstattung Buch, Menno-Kate	30,—
Zuschüsse für Weltkonferenzbesuch	1 000,—
Fracht, Porto, Telefon usw.	1 345,36
Kranz für Frau Crous	45,—
Reisekosten	140,—
Versicherung	53,10
Bankspesen	46,46
Aktion Pauls und Kliewerschule, Brasilien	2 150,—
Durchlaufende Posten Weierhof	677,94
Saldo	12 786,66
	<u>38 660,70</u>

gez. Gerrit van Delden, Kassenführer

Konten des Mennonitischen Geschichtsvereins:

Bankkonto: Deutsche Bank Filiale 4432 Gronau i. W. Nr. 3 507 175

Postscheckkonto: Ludwigshafen a. Rh. Nr. 877 81 - 677