

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

31. Jahrgang

Neue Folge Nr. 26

1974

ZA

2506

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

Schriftleitung:
Dr. Heinold Fast, 297 Emden, Brückstraße 74
Dr. Hans-Jürgen Goertz, 2 Hamburg 55, Elbchaussee 552
Dr. Horst Quiring, 7015 Korntal, Hindenburgstraße 56

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

gelöst

N11< 43129125-021

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein



31. Jahrgang Neue Folge Nr. 26 1974



Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Klaus Deppermann, 78 Freiburg, Zwiegerackerweg 8, BRD

Prof. Dr. Frank H. Epp, Conrad Grebel College, Waterloo, Ontario, Canada

Prof. Dr. Abraham Friesen, Department of History, University of California, Santa Barbara, Calif. 93106, USA

Dr. Gottfried Gerner, 69 Heidelberg, Rahmengasse 15, BRD

Dr. Leonard Gross, 1700 South Main Street, Goshen, Indiana 46526, USA

Julia Hildebrandt, 34 Göttingen, Sudetenlandstr. 30 a

Helmut Isaak, Loma Plata, c. d. c. 883 Asunción, Paraguay

Helmut Reimer, 56 Wuppertal, Marienstr. 115, BRD

Prof. Dr. James M. Stayer, 132 Welborne Avenue, Kingston, Canada

Dr. S. L. Verheus, Koningineweg 46 b. v., Amsterdam Z, Niederlande

Dr. Christof Windhorst, 74 Tübingen, Gottfried-Pressel-Weg 8, BRD

2A 2506

Inhalt

Seite

Anschriften der Mitarbeiter	2
Zu dieser Nummer	5

I. Zur Zeit der Reformation

1. Wort und Geist. Zur Frage des Spiritualismus bei Balthasar Hubmaier im Vergleich zu Zwingli und Luther. (Christof Windhorst)	7
2. Folgerungen aus dem täuferischen Gebrauch der Heiligen Schrift (Gottfried Gerner)	25
3. Das Weltverständnis Menno Simons (Helmut Isaak)	44

II. Zur Zeit des Dritten Reichs

4. Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich. (Hans-Jürgen Goertz)	61
5. Kanadische Mennoniten, das Dritte Reich und der Zweite Weltkrieg (Frank H. Epp)	91

III. Rückschau aus besonderen Anlässen

6. Die Aushebung einer nächtlichen Täuferversammlung 1574 (H. Fast)	103
7. Zur Einwanderung rußländischer Mennoniten nach Nordamerika vor 100 Jahren (Leonard Gross und Ivan Friesen)	107
8. Ein polnischer Förderer des Mennonitentums (Helmut Reimer)	114

IV. Von neuen Büchern

1. Klaus Ebert: Theologie und politisches Handeln. Thomas Müntzer als Modell. (A. Friesen)	116
--	-----

2. Heinold Fast (Hg.): Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, 2. Band: Ostschweiz. (J. M. Stayer)	117
3. Christoph Bornhäuser: Leben und Lehre Menno Simons (K. Deppermann)	120
4. Horst Weigelt: Sebastian Franck und die lutherische Reformation (S. L. Verheus)	124
5. Ada Kadelbach: Die Hymnodie der Mennoniten in Nordamerika (J. Hildebrandt)	125
V. Mennonitischer Geschichtsverein	
1. Kassenbericht per 31. Dezember 1973	132
2. Protokoll der Mitgliederversammlung 1974	134

Zu dieser Nummer

Die Beiträge dieser Nummer bilden zwei Schwerpunkte: einen reformations- und einen zeitgeschichtlichen. Beide bedürfen einer kurzen Erläuterung.

1. In diesem Jahr wurden an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg zwei Dissertationen eingereicht, die sich um die weitere Erforschung des Täuferturns bemühen. Christof Windhorst, Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich für Spätmittelalter und Reformation in Tübingen, hat eine Untersuchung zum Taufproblem vorgelegt: „Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie.“ Und Gottfried Gerner, evangelischer Pfarrer im Heidelberger Schuldienst, ist dem Schriftverständnis nachgegangen: „Der Gebrauch der Heiligen Schrift in der oberdeutschen Täuferbewegung“. Beide Arbeiten füllen Lücken auf, die den Gang der Täuferforschung bisher stark behindert haben. Deshalb schien es angebracht, die wichtigsten Ergebnisse dieser Untersuchungen so früh wie möglich einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Der Aufsatz von Windhorst „Wort und Geist“ geht auf einen Vortrag zurück, der vor der Sozietät Prof. Heinrich Bornkamms in Heidelberg gehalten wurde. Er behandelt das Spezialproblem des Spiritualismus; wer den Aufsatz aber liest, wird schnell entdecken, daß hier das Schlüsselproblem für die gesamte Theologie Hubmaiers berührt und einer Klärung nähergebracht wurde. Von G. Gerner werden die beiden Schlußkapitel der Dissertation abgedruckt. Sie ziehen Konsequenzen aus dem täuferischen Schriftgebrauch und schlagen eine Brücke vom Täuferturn zum ökumenischen Gespräch der Gegenwart. — Der Aufsatz über „Das Weltverständnis Menno Simons“, der aus einer „Doctoraalscriptie“ Helmut Isaaks an der Universität von Amsterdam entstand, kann als Übergang zum zweiten Schwerpunkt gelesen werden. Die Berufung auf Menno Simons spielte in neuerer Zeit eine problematische Rolle.

2. Ein schwieriges Kapitel ist die Geschichte der Mennoniten im Dritten Reich. Zeitgeschichtliche Nähe und Rücksicht auf die verantwortlichen Wortführer des Mennonitentums haben bisher dazu geführt, dieses Thema zu umgehen. Kann eine Freikirche es sich aber auf Dauer leisten, einen Zeitabschnitt eigenen Versagens, ja Freiheitsverfalls, zu verdrängen? — „Die Geschichte wartet nicht auf Nachzügler und gibt wenig oder nichts um späte Reue.“ Das schrieb Eduard Thurneysen zu Beginn der zwanziger Jahre, als er die Kirchen auf ihr Versagen in der Bewältigung sozialer Not hinwies.

Thurneysen hat sicher recht, aber es ist doch mehr als bedauerlich, daß die Mennoniten Sammlung und Wiederaufbau ihrer Gemeinden nach 1945 nicht mit durchschlagender Selbstkritik einleiteten. Eine Generation, die zunehmend einer gesellschaftspolitisch aggressiveren Zeit entgegengieht, muß diesen Mangel an geklärter Einsicht in den eigenen Neuanfang besonders schmerzlich empfinden. (Welche Anpassungsmechanismen sind heute wirksam, die die befreiende Kraft des Evangeliums in Verkündigung und Leben wieder einschnüren?) Häufig wird betont, die Erneuerung des Mennonitentums sei nach dem Zweiten Weltkrieg von der historischen Arbeit am Täuferturn ausgegangen. Auch das stimmt, aber darf man diese Beobachtung nur freudig begrüßen, muß man ihr nicht auch kritisch gegenüberstehen? Unter dieser Fragestellung habe ich das Verhältnis des offiziellen Mennonitentums zum Dritten Reich untersucht.

Damals wurde die Anpassung ebenfalls im Bewußtsein der Erneuerung unter ausdrücklicher Berufung auf das Täuferturn vollzogen. Ich hoffe, daß die Analyse dieses Phänomens nicht nur Licht in die Problematik bringt, vor die das Mennonitentum durch die Machtergreifung Hitlers gestellt wurde, sondern auch verstehen hilft, die heimlichen Impulse zu begreifen, die das kirchliche Selbstverständnis der Mennoniten bis in unsere Tage hinein bestimmen. Diese Untersuchung ist ein Vorabdruck aus einer Aufsatzsammlung, die ich zum Täuferjubiläum 1525—1975 im nächsten Jahr im Verlag Vandenhoeck und Ruprecht herausbringen werde. Es handelt sich dabei um neue Beiträge zur Täuferforschung, an denen Historiker, Kirchengeschichtler und systematische Theologen verschiedener konfessioneller und weltanschaulicher Herkunft gearbeitet haben.

Unter dem Einfluß des Nationalsozialismus standen nicht nur die deutschen Mennoniten. Auch die Gemeinden in Kanada und Südamerika blieben von nationalsozialistischer Propaganda und Anfälligkeit nicht verschont. F. H. Epp steuert ein überarbeitetes Kapitel aus seinem Buch „Mennonite Exodus“ (1962) über die Auseinandersetzungen um das „Deutschtum“ in den kanadischen Gemeinden bei. Ein Beitrag über die Verhältnisse in den südamerikanischen Siedlungen ließ sich trotz vielfältiger Anstrengungen nicht beschaffen. Beide Aufsätze zum Mennonitentum im Dritten Reich bemühen sich um einen Anfang. Zugänge und Urteile sind vorläufig und bedürfen eingehender Weiterarbeit, doch sie machen vermutlich jetzt schon deutlich, daß hier ein Abschnitt mennonitischer Geschichte vor uns liegt, der nicht länger vernachlässigt werden darf.

Hans-Jürgen Goertz

Wort und Geist

Zur Frage des Spiritualismus bei Balthasar Hubmaier im Vergleich zu Zwingli und Luther

Der Täufertheologe Balthasar Hubmaier unterscheidet in seiner Tauflehre wie die Tradition vor ihm ‚dreierlei Tauf‘: Geisttaufe, Wassertaufe und Bluttaufe. In seinem um die Jahreswende 1526/27 erschienenen Katechismus „Eine christliche Lehrtafel“¹, eine seiner „bedeutsamsten Veröffentlichungen“², definiert er die Geisttaufe folgendermaßen: Die Geisttaufe „ist eine inwendige Erleuchtung unserer Herzen, die da geschieht von dem heiligen Geist durch das lebendige Wort Gottes.“³ Die Wassertaufe beschreibt er dementsprechend als „ein äußerlich und öffentlich Zeugnis der inwendigen Taufe im Geist, das der Mensch gibt mit dem Empfang des Wassers...“⁴ Die Bluttaufe versteht er hier als „eine tägliche Tötung des Fleisches bis in den Tod“⁵, womit Hubmaier das auf die Taufen mit Geist und mit Wasser folgende Leben des Christen in täglicher Reue und Buße meint. Es soll nun hier nicht auf die charakteristischen Abweichungen zur traditionellen vorreformatorischen Tauflehre im allgemeinen und zu dem Motiv von ‚dreierlei Tauf‘ im besonderen eingegangen werden. Die kurzen Definitionen sollen nur zeigen, in welchen Zusammenhängen Hubmaier seine Tauflehre denkt. In seinem Sinne recht verstandene Taufe beginnt mit einem inwendigen Geschehen, stellt sich äußerlich in einem konfessorischen Akt dar und durchzieht dann als Buße im Kampf gegen das Fleisch das ganze Leben des Christen.

Naheliegend wäre nun für das Problem des Spiritualismus, bei dem offensiblen Gegensatz von „innen“ und „außen“ einzusetzen, da also, wo das sakramentliche Geschehen, die Vermittlung der Gnade durch sakramentale Zeichen, wo die *res baptismi* und das *signum baptismatis*⁶ auseinanderfallen und auch nicht mehr durch die während des Taufaktes zugesprochene Verheißung Gottes zusammengehalten werden können. Wir werden darauf jedoch jetzt nicht eingehen, sondern bei Hubmaiers Verständnis von Geisttaufe selbst einsetzen, um nicht zu behende „Spiritualismus“ zu diagnosti-

zieren, wo er sich so offen anbietet, und auch, um das Spiritualismusphänomen nicht zu undifferenziert anzusetzen und anzugehen.

In der oben gegebenen Definition von Geisttaufe hieß es, daß die inwendige Erleuchtung der Herzen durch das lebendige Wort Gottes von dem Hl. Geist geschehe. Damit zeichnet sich das Gedankenfeld ab, innerhalb dessen bei Hubmaier Aussagen über Wort und Geist zu finden sind: die Geisttaufe. In den Bereich der Geisttaufe gehören zugleich die Aussagen über die Wiedergeburt. Es erfolgen in diesen Zusammenhängen keine ausführlichen Reflexionen „de spiritu et littera“, über den Geist und den Buchstaben, — man kann also nichts von einer Lehre von Wort und Geist bei Hubmaier finden, und es empfiehlt sich, entsprechend behutsam mit den Texten umzugehen, in denen sich Hubmaier zum Wirken des Geistes und zugleich zur Bedeutung des Wortes hinsichtlich des Geistwirkens äußert. — Die Frage, die uns dabei leitet, ist die, welche Bedeutung Wort und Geist für die Vermittlung des Heils haben.

Wir betrachten zunächst zwei Texte aus Hubmaiers großem Taufbuch „Von der christlichen Taufe der Gläubigen“ (1525) zur Geisttaufe.

I.

Text A

„Taufen im Geist und Feuer ist den bekennenden Sünder mit dem Feuer des göttlichen Worts durch den Geist Gottes wiederum erquickten und gesund machen. Das geschieht, so ihm Verzeihung seiner Sünden in dem lebendigmachenden Wort Gottes schon zugesagt ist. Die Lebendmachung tut und wirkt der Geist Gottes inwendig im Menschen. Außerhalb desselben ist alle Lehr des Worts ein tötender Buchstab.“⁷

Text B

„Wiedergeboren werden aus Wasser und Geist ist dem Sünder helfen aus der Furcht und Schrecken, so er in Anzeigung seiner Sünden durch den Buchstaben des Gesetzes empfangen, und ihm durch das Wort Gottes, das da bleibt in die Ewigkeit, wiederum Arznei und Trost zusagen, damit er nicht verzweifle... In dem Ungläubigen ist diese Zusage ein Buchstab und Tod, in dem Gläubigen aber ein Geist und Leben, und das gibt allein Gott, wem er will.“⁸

Zunächst ist festzustellen, daß in diesen beiden Texten anklingt, was Hubmaier in der kurz zuvor erschienenen Schrift „Summe eines ganzen christlichen

Lebens“ (die er im Taufbuch als 7. Kapitel noch einmal abdrucken ließ) über den Vorgang der Rechtfertigung mit Hilfe des Bildes vom Christus Samaritanus⁹ ausgeführt hatte, das auch hier in einzelnen wörtlich übereinstimmenden Wendungen wiederkehrt. Auch der am Ende beider Texte enthaltene Hinweis auf den sich ausschließenden Gegensatz von lebendigmachendem Geist und tötendem Buchstaben fand sich schon in der „Summe“¹⁰. Wurde jedoch in der „Summe“ die sanativ verstandene Rechtfertigung (Rechtfertigung als Heilungsprozeß: Christus macht die durch Sünde verwundete Seele wieder gesund) mehr unter christologischem Aspekt dargestellt, so steht in unseren Texten die Frage nach dem Wirken des Geistes im Vordergrund. Dabei werden die Begriffe aus dem Bereich der sanativ verstandenen Rechtfertigungsvorstellung auf das Wirken des Geistes angewandt, so daß in diesem Zusammenhang Rechtfertigung oder ‚Gesundmachung‘ (A) auch als ‚Lebendigmachung‘ (A) oder ‚Wiedergeborenwerden‘ (B)¹¹ verstanden werden kann. Die Begriffe entnimmt Hubmaier johanneischem und paulinischem Gedankengut, wie auch die Vorstellung vom Werk des Geistes zunächst hier ihren entscheidenden biblischen Rückhalt hat¹².

An diesem Versuch Hubmaiers, sein Verständnis von Rechtfertigung in Einklang zu bringen mit den neutestamentlichen Aussagen über die Taufe im Geist und das Wirken des Geistes, ist nun bemerkenswert, welche Bedeutung er dem Wort beimißt. Die Heilung des Sünders geschehe mit dem Feuer des göttlichen Wortes durch den Geist, heißt es in Text A, indem Vergebung im lebendigmachenden Wort Gottes schon zugesagt sei. Das Wort, und damit meint Hubmaier in diesem Zusammenhang das Wort der Verkündigung, das Wort also ist zwar lebendigmachendes Wort, wirkt aber aus sich heraus nicht die Lebendigmachung. Dies kommt dem Geist zu. Er wirkt das Eigentliche, Entscheidende inwendig im Menschen. Er tut es jedoch nicht ohne das Wort, das seine lebendigmachende Kraft im Wirkungsbereich des Geistes durch den Geist erhält.

Text B sagt der Sache nach nichts anderes: Wiedergeboren werden aus Wasser und Geist heißt dem Sünder durch Gottes Wort wiederum Trost zusagen. Die Zusage gewinnt nur im Glaubenden Geist und Leben. Neu gegenüber Text A ist, daß der Glaube als Voraussetzung für das Wirken des Geistes genannt wird. Das ändert jedoch nichts am Verhältnis von Wort und Geist. Das Wort muß im Glaubenden Geist werden, sonst kann es keine Wiedergeburt geben. Wiedergeburt geschieht nicht durch das Wort ohne den Geist. Anders ausgedrückt: das Wort ist die *causa instrumentalis*, der Geist die *causa efficiens* der Wiedergeburt¹³.

Deutlich ist, daß Hubmaier die äußere Verkündigung sehr hoch einschätzt und damit auch ihre notwendige Bedeutung für die Vermittlung des Heils in der Geisttaufe. Der Grund dafür ist zuallererst nicht in einer besonders reifen und tiefsinnigen theologischen Reflexion Hubmaiers zu sehen, sondern in seiner außerordentlich strengen Bindung an die Hl. Schrift. Dafür zwei Beispiele:

1. Hubmaier beschreibt auf dem Hintergrund von Joh 20, 22 f.; Mt 28, 19 f. und Mk 16, 15 f. das Amt der Apostel, deren Sendung „steht in drei Artikeln oder Befehlen. Zum ersten im Predigen. Zum andern im Glauben. Zum dritten im auswendigen Taufen.“¹⁴

2. Darin beruht zugleich die Grundordnung für alles Taufen, aus der sich das Kindertaufen von selbst verbietet, ja, die Ordnung für christliches Leben überhaupt, wofür er einen umfassenden, hauptsächlich an der Apostelgeschichte als dem klassischen Vorbild christlicher Existenz orientierten Schriftbeweis liefert. Die Ordnung besteht aus Wort, Gehör, Glaube, Taufe, Werk¹⁵. Diese Ordnung ist Gottes in der Schrift offenbarte Heilsordnung, verbindlich für den Menschen. Hubmaier kann und will sie nicht überspringen. Sie hat ihren Beginn im Predigen und Hören. Durch die von Christus autorisierten Predigten der Apostel „sind die Menschen bewegt worden zu Erkenntnis ihrer Sünden und haben doch dabei gehört, wie Christus für sie gelitten, er hat sie bezahlt und dafür genug getan am Kreuz. Das erfreuet nun wiederum den Menschen, erquicket den Sünder und bringt ihn zu recht.“¹⁶

Die Predigt führt zum Glauben. Sie sagt dem Glaubenden Vergebung zu. „Darum predigt man, daß man glaube und Gott vertraue.“ Röm 10, 13—17 ist eine seiner ‚Felsenstellen‘ dafür, daß es so gehen muß: Sendung des Predigers, Predigen und Hören der Predigt, Glauben¹⁷. Allerdings — und hier wird man auf der Hut sein müssen — spricht Hubmaier hier nicht vom Wort Gottes, sondern von der Predigt, also vom Predigtwort der Menschen. Predigt und Wort Gottes sind nicht in jedem Fall und von vornherein identisch. „So kommt der Glaub aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes.“¹⁸ Wie versteht Hubmaier dies leicht abgewandelte Zitat aus Röm. 10, 17¹⁹? Man kann vermuten, mit ‚Wort Gottes‘ sei hier die Schrift gemeint, die von dem Auftrag zur Predigt berichtet, oder auch das Wort Christi, durch das er seine Boten sendet. Oder Hubmaier spricht vom ‚ewigen, lebendigen Wort‘, das der Vater als Pfand gesetzt habe, „das in Ewigkeit nicht fehlen mag“²⁰ hinsichtlich der darin gegebenen Zusagen. Unsere Frage ist hier: Ist die Predigt mehr als nur inhaltliche Wiedergabe des ewigen, lebendigen Wortes?

Gelegentlich hat es den Anschein, daß die Predigt mehr als das ist. Da verweist Hubmaier z. B. auf das Amt Christi, das darin besteht, „mit dem Wort die Menschen selig zu machen“²¹. Christus „muß reden mit uns, so sind wir gesund an unseren Seelen, oder aber seine Gesandten an seiner statt. Geglaubte Verzeihung der Sünden ist das recht Evangelium, welches ohne den Geist Gottes nicht sein mag; denn der Geist Gottes macht das Wort lebendig, und ist der Glaub ein Werk Gottes“ (Joh 6, 29)²². Immer wieder legt Hubmaier den Finger darauf, daß dem reuigen Sünder das Evangelium, das „Trostwort“, der „evangelische Trost“ zu predigen sei, „das ist sicherliche Verzeihung der Sünden“²³. Oder, wie er es im „Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein“ (1525/26) sagt: „Ein Christ sein oder werden kommt nicht her aus dem Blut, . . . sondern aus Gott, der uns mit seinem gepredigten Wort wiedergebirt inwendig im Glauben.“²⁴ Wie am Ende des oben besprochenen Textes B so legt Hubmaier auch in den zuletzt zitierten Stellen Wert darauf, daß die Predigt, das Wort den Glauben verursacht, aber nicht schafft. „Fides est opus dei“ (Der Glaube ist ein Werk Gottes), hält er Zwingli vor²⁵, der ihn „durch den Henker einen andern Glauben lehren“ wollte, als er in Zürcher Gewahrsam war. Es liegt in der Freiheit Gottes, den Glauben zu geben. Er tut es durch das Wort; das Wort aber bleibt tötender Buchstabe, wenn es nicht durch den Geist zu einer lebendigen Kraft wird.

Soviel zunächst zu der Bestandsaufnahme aus den Texten Hubmaiers. Sie stammen fast ausschließlich aus den beiden großen Taufschriften von 1525/26, in denen er die Taufe auf den Glauben begründete. Das Wort, die Predigt hatte eine unersetzbare Position in seinem Streit gegen die Kindertaufe, — sie war ein Eckstein im Gemäuer seiner Lehre. Auf die biblische Begründung hatten wir hingewiesen. Sie ist ihm umso wichtiger, als er in beiden Schriften, verdeckt in der ersten, offen in der zweiten, im wesentlichen gegen Zwingli argumentiert, der sich ebenfalls auf die Schrift berief, — aber mit einem anderen Ergebnis.

II.

Auch Zwingli hatte mehrere Arten von Taufe unterschieden, die wir jetzt nicht im einzelnen nennen. In seinem Buch „Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe“ (Mai 1525), an dessen methodischer Anlage sich Hubmaier weitgehend orientiert hatte, definierte Zwingli die Geisttaufe als das innere Erleuchten und Ziehen, wodurch der Mensch zur

Gotteserkenntnis kommt²⁶. Grundsätzlich sagt Zwingli, daß das inwendige Taufen mit dem Geist Gottes Sache ist; denn Menschen können „mit dem Geist nicht taufen, sondern der einig Gott tauft mit seinem Geist, wie, wen und wann er will.“²⁷ So würde auch Hubmaier sagen können. Es gibt jedoch hier einen entscheidenden Unterschied zwischen den beiden Theologen. Bei Zwingli fehlt eine vergleichbare Einschätzung des Wortes in diesem Zusammenhang. Freilich sagt er an anderer Stelle im Taufbuch, daß einzig der Vertrauensglaube die selig mache, die die Predigt hören. Diesen Glauben aber gibt Gott selbst, wie er die Taufe des Geistes selbst gibt²⁸. Zwingli kann diesen innerlichen Vorgang beschreiben, ohne auf die mitwirkende Funktion des Wortes verweisen zu müssen. Das Hören der Predigt ist hier mehr eine Charakterisierung derer, die schon glauben; das Hören der Predigt erscheint als Folge des Glaubens, nicht als dessen Voraussetzung. Besonders deutlich wird das, was Zwingli meint, und der Unterschied zu Hubmaier, wenn man sich die Meinung beider zur Stellung und Rolle Johannes des Täufers vergegenwärtigt.

Hubmaier stellt den Täufer seiner Verkündigung nach in den Bereich des Alten Bundes. „In seinen Predigten finden wir nichts als Gesetz, Sünde, Tod, Teufel und Hölle.“²⁹ Seiner heilsgeschichtlichen Stellung nach steht er an der Schwelle zum Neuen Bund und weist auf den, der das Evangelium bringt, Christus. Das Evangelium zu predigen, ist Sache der Apostel nach Tod und Auferstehung Christi.

Zwingli dagegen urteilt, daß der Täufer schon ganz auf die Seite des Neuen Bundes gehöre. Er ist ein „Anfänger des Evangeliums gewesen . . . und (hat) es so gepredigt . . . , wie keiner der Apostel.“³⁰ Ja, er hat Christus ebenso gepredigt wie Christus sich selbst und die Jünger³¹. Der Inhalt ihrer Predigt ist wesentlich Hinweis auf das genugtuende Werk Christi, auf die Gabe des Geistes, auf das Wirken der Gnade. Daß diese Inhalte im Menschen Gestalt annehmen, daß Glaube im Menschen entsteht, ist nur und unabhängig vom Wort Werk des Geistes in der Geisttaufe, „so daß, wenn sie nicht gegeben wird, kein Mensch gerettet wird. Nur durch den Glauben wird der Mensch gerettet. Der Glaube aber entsteht nur durch das Lehren des Geistes“, sagt Zwingli in seinem „Commentarius de vera et falsa religione“ (1525)³².

Während also bei Zwingli die heilsgeschichtliche Unterscheidung des Täufers von Christus ihrer Verkündigung nach nivelliert wird (beide predigen Evangelium als Hinweis auf die Gnade), geht Hubmaier von der heilsgeschichtlich verschiedenen Stellung beider aus: Bei Johannes dem Täufer ist das Gesetz, bei Christus das Evangelium. Das Evangelium kann erst im Auftrage Christi gepredigt werden. Erst auf seine Predigt hin kommt es

zum Glauben, indem der Geist das Wort lebendig macht. Für Hubmaier ist das Evangelium das vergebende Wort, das der Geist lebendig macht. Denn Taufe zur Vergebung setzt voraus, daß das Wort der Vergebung gehört wurde und nicht nur der Hinweis auf die bei Christus zu findende Vergebung.

Zwingli dagegen muß Gesetz und Evangelium nicht unterscheiden und also auch nicht die Predigt des Täufers Johannes und Jesu Verkündigung sowie auch die Verkündigung Christi nicht, da das Wort für ihn wesentlich lehrhaften und signifikativen, also bezeichnenden Sinn hat. Wie Gotteswort und Wort der Kreatur grundsätzlich unterschieden sind³³, so sind auch das Predigtwort und der damit gemeinte Inhalt inkommensurable Größen. Die biblische Begründung hierfür fand Zwingli in Joh 6, 44: „Niemand kann zu mir kommen, es ziehe ihn denn der Vater“ und Joh 6, 63: „Der Geist macht lebendig, das Fleisch ist nichts nütze“, — diese vor allem in der Auseinandersetzung um das Abendmahl.

Aber dies war eigentlich weniger eine Begründung als die Bestätigung eines vorgegebenen philosophischen Denkens, das seinen Anhalt besonders in einer durch Augustin christlich vermittelten neuplatonischen Metaphysik hatte sowie in dem neuerdings durch Erasmus wiederbelebten Platonismus, der durch dessen „Enchiridion militis christiani“ (Handbüchlein des christlichen Streiters, 1501/03) schon in den ersten Jahren des 16. Jahrhunderts weite Verbreitung fand.

III.

Es geht dabei um den Grundgedanken³⁴, daß geistige Dinge (res) durch körperliche Zeichen (signa) nicht hinreichend vermittelt und zur Erkenntnis gebracht werden können. Zwischen den Dingen an sich und den sie bedeutenden signa besteht eine ontologische Schranke, der zufolge die signa gegenüber den res eine mangelhafte Seinsweise haben. Augustin unterscheidet zwischen signa naturalia (natürliche Zeichen wie Rauch als Zeichen des Feuers) und signa data (von Menschen gegebene Zeichen), mittels derer Empfindungen, Wahrnehmungen oder Einsichten ausgedrückt und mitgeteilt werden sollen³⁵. Deren wichtigstes ist das Wort. Die Worte haben ihre Bedeutung nicht von Natur, sondern durch die Übereinkunft der Menschen³⁶. Sie gehören als gesprochene und tönende Worte in den Bereich der Körperwelt und sind daher „durch einen großen Abstand vom Sein der Dinge getrennt.“ Ihr „Bezeichnen und Hinweisen erreicht nicht die Sachen

selbst.“³⁷ Die Kenntnis geistiger Dinge beruht auf deren unmittelbarer Anschauung, und wenn die Bedeutung der Sprachzeichen nicht bekannt ist, dann können auch die geistigen Dinge durch die signa nicht erkannt werden. Vielmehr ist es umgekehrt so, daß die signa erst durch die dazugehörigen Dinge bekannt werden. Dennoch hat das Wort in der Tätigkeit des Lehrens und Lernens die wichtige Aufgabe der admonitio: „(verba) admonent tantum ut quaeramus res“ (Die Worte ermahnen nur, damit wir nach den Dingen forschen)³⁸. Die ermahnende Funktion des Wortes motiviert, nach den res zu fragen. Die Worte können also einen Erkenntnisprozeß in Bewegung bringen. Die Erkenntnis selbst jedoch wird direkt vermittelt — nicht durch Worte. Dies geschieht durch den inneren Lehrer oder das innere Licht³⁹, d. h. durch Gott oder Christus, „der innen im Menschen wohnt und lehrt“⁴⁰. Wenn aber die Erkenntnis, die innere Schau der Wahrheit erreicht ist, hören alle menschlichen äußeren admonitiones (Ermahnungen) auf. U. Duchrow weist in diesem Zusammenhang daraufhin, daß „Augustin das Sprachliche an Gottes Gnadenmitteilung offenbar nur als störendes, aber für unsere zeitliche Existenz als notwendiges Übel werten kann. Aber nicht nur das, schon jetzt wirkt Gott ja gar nicht eigentlich im äußeren Wort, sondern innen durch die Gabe des Heiligen Geistes“⁴¹.

Das bedeutet, daß das Wirken des Geistes, das Geschehen der Gnade, wesentlich unsprachliches Geschehen ist. Zwar ist die Gnade des Neuen Testaments dem alttestamentlichen Gesetz überlegen, wenn sie innerlich mitgeteilt wird, aber im äußerlich verkündigten Wort werden sie nicht getrennt. Gesetz und Evangelium fallen beide unter die Kategorie „außen“. Das wiederum hat zur Folge, daß die Verkündigung als Gesetz oder Evangelium, eben weil sie durch das Wort geschieht, von Gottes innerem Wirken losgelöst und „häufig sogar überflüssig“ wird⁴².

Die ontologische Schranke im Verständnis von signum und res, von Wort und Geist hat zur Folge, daß Augustin das Wort grundsätzlich nach seiner Körperlichkeit beurteilt und nicht nach seinem „geschichtlichen Gewicht“⁴³. So wird man sagen müssen, daß auch das Geschehen der Gnade am Menschen so wie es unsprachliches auch ungeschichtliches Geschehen ist, befangen in einer Ontologie, die ein unmittelbares unvermitteltes Wirken des Geistes in der Geistigkeit des Menschen voraussetzt, die aber kein Gespür dafür besitzt, besitzen kann, daß der paulinische Ansatz theologischen Denkens und Redens von der dem Menschen zugewendeten Gnade Gottes im geschichtlichen Wort zu finden ist, das in der Verkündigung von Gesetz und Evangelium sich als Gericht und Gnade am Menschen vollzieht.

Will man diesen Zug in der Theologie Augustins, der die Prävalenz des Geistes und die Defizienz des Wortes hinsichtlich der Vermittlung des Heils behauptet, mit Begriffen der neueren Theologieggeschichte klassifizieren, so wird man mit Alfred Hegler hier von einem ‚spiritualistischen Motiv‘ sprechen müssen ⁴⁴.

K.-H. zur Mühlen hat darauf aufmerksam gemacht, daß diese hermeneutischen Voraussetzungen Augustins auf die mittelalterliche Theologie eingewirkt haben ⁴⁵. Es sind zwar verschiedene Modifikationen in seiner Wirkungsgeschichte zu unterscheiden. Wesentlich ist jedoch, daß das äußere Geschehen der Verkündigung dem inneren Geschehen der Gnade gegenüber unzulänglich ist. „Das Wort verweist auf das Heilsgeschehen, schafft es aber nicht.“ ⁴⁶ — Zugleich ist in diesem Zusammenhang daraufhinzuweisen, daß auch der Sakramentalismus der mittelalterlichen Theologie und Kirche letztlich von hier her zu verstehen ist, sofern es im Gebrauch und Genuß der Sakramente auch um eine unsprachliche Vermittlung des Heils geht ⁴⁷. — Für unser Problem jedoch ist nun von Bedeutung, daß sich die durch Augustins Theologie eingeleiteten Denkstrukturen bei Zwingli — der Augustin selbst gelesen hat ⁴⁸ — wiederfinden und auch auf Hubmaier ihre Wirkung gehabt haben. Bei Zwingli findet sich im gleichen Sinne wie bei Augustin dies spiritualistische Motiv ⁴⁹. Auch bei ihm gehört das Wort zu den signa, die den res gegenüber ontologisch defizient, d. h. von geringerer Macht sind. Deshalb muß auch das Wort der Kreatur gegenüber dem Gotteswort minderwertig sein und streng von diesem geschieden werden. D. h.: Gott selbst muß den Glauben — unsprachlich — im Menschen schaffen. In seiner Schrift „Freundliche Verglimpfung“ (März 1528) kann Zwingli gegen Luther sagen: „Man lernt den Glauben nicht aus den Worten, sondern Gott lehrt uns ihn, und dann ersehen wir den Glauben auch in den Worten, das ist: daß so wir glauben, finden wir auch das Wort darum.“ ⁵⁰ Mit anderen Worten: Der Geist wirkt den Glauben, der dann aus dem Wort bestätigt wird ⁵¹.

So wird man in Hinsicht auf die Frage nach der Vermittlung des Heils mit P. Wernle ⁵² und neuerdings mit F. Blanke ⁵³ und Ch. Gestrich ⁵⁴ bei Zwingli von Spiritualismus sprechen müssen, der schon in den Grundvoraussetzungen seines Denkens angelegt ist. Zwingli wurde nicht „erst durch die Auseinandersetzung mit den Täufern... auf das spiritualistische Gleis gedrängt“, wie H. Fast meint ⁵⁵, und die von F. Schmidt-Clausing aufgebaute ⁵⁶ und von G. W. Locher so freudig übernommene Hilfskonstruktion, „Pneumatologie“ anstelle von „Spiritualismus“ für Zwinglis Geisttheologie zu setzen ⁵⁷, wird dem aufgezeigten Problem nicht gerecht. Dies umso mehr

deshalb, weil Zwinglis Geistbegriff in einem philosophiegeschichtlichen Horizont zu sehen ist, der weit über das hinausgeht, was mit dem Begriff „Pneumatologie“ als einem *Topos* christlicher Dogmatik bezeichnet und zur Deckung gebracht werden kann.

IV.

Wir meinten, diese Positionen Augustins und Zwinglis so verhältnismäßig ausführlich zeichnen zu müssen, weil sie der Hintergrund sind, auf dem Hubmaier wie auch immer zu sehen ist. Zunächst jedenfalls hat es den Anschein, daß er sich stark von diesem Hintergrund abhebt, wenn er gerade in seiner Auseinandersetzung mit Zwingli auf der Bedeutung des Wortes als Predigt und auf dem Hören der Predigt insistiert. Auch hat Hubmaier ein mehr geschichtliches Verständnis des Wortes, sofern es darauf ankommt, daß dem Sünder das Evangelium als „Trostwort“ gesagt wird, aufgrund dessen dann das Heilshandeln Gottes mit dem Menschen in Bewegung kommt. Das wird auch unterstrichen durch die Tatsache, daß Hubmaier Gesetz und Evangelium trennt, wie am Beispiel der Unterscheidung von Johannaestaufe und Christustaufe deutlich wird. Johannes predigt Gesetz. Insofern gehört er zum Alten Bund. Erst mit Christus hebt die Predigt des Evangeliums an, ja, das Evangelium ist die Verkündigung des Sühneleidens und der Auferstehung Christi⁵⁸. Beides aber, Gesetz und Evangelium, ist heute nötig zur Erkenntnis der Sünde und des Heils⁵⁹. Dieser Erkenntnisprozeß ist für Hubmaier nicht denkbar ohne das Wort und ohne den Geist, der dem Wort lebendige Kraft verleiht und dem Evangelium Heilswirkung im Menschen gibt.

Hubmaier ist aufgrund dieser Einschätzung des Wortes besonders von Bergsten etwas pauschal dem reformatorischen Lager zugerechnet worden⁶⁰. Auch G. H. Williams, einer der Erzväter der amerikanischen Täuferforschung, reklamiert u. a. Hubmaier in diesem Zusammenhang als „Exponent des normativen evangelischen Täuferturns“ („exponents of normative evangelical Anabaptism“) gegen den mystischen Spiritualismus, der dem Wirken des Geistes im Abgrund der Seele im sprachlosen Geschehen alles zutraut⁶¹. Man wird jedoch sagen können, daß Hubmaier hier insofern richtig eingeschätzt wird, als er, seinen ersten reformatorischen Impulsen folgend, in Lutherischen Bahnen denkt. Denn in humanistisch gebildeten Kreisen von Regensburg und Ulm war Hubmaier mit Schriften Luthers in Berührung gekommen. Es läßt sich leider nicht mehr genau ausmachen, was

Hubmaier von Luthers Schrifttum kennengelernt hat. Man wird jedoch annehmen können, daß es mehr war als nur das, was er selbst gelegentlich angibt. Dazu gehört „Ein Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe“ (1520) ⁶², die Schrift „Von beiderlei Gestalt des Sakraments zu nehmen“ (1522) ⁶³ und eine weitere, die er nur mit „de coena“ bezeichnet, deren Identität aber nicht feststeht ⁶⁴.

So stand Hubmaier auch im Strom lutherischer Gedanken. Und diese Gedanken fügten sich ihm gut in das, was ihm durch biblische Studien als dringlichstes theologisches Anliegen aufgegangen war: daß „der einig Glaub gerecht macht vor Gott“ ⁶⁵ und daß dieser Glaube aus dem Hören kommt. Daß er in diesem Zusammenhang immer auch das Wirken des Geistes betont, mußte dem, was er zu dieser Zeit vor Luthers Auseinandersetzung mit den „Schwärmern“ von Luthers Schriften kannte, nicht unbedingt widersprechen; denn Luther konnte auch in gewisser Hinsicht ungeschützt „spiritualistisch“ vom Wirken des Geistes sprechen ⁶⁶.

Aber man wird sich auch klar machen müssen, daß Hubmaier zum einen in katholischer Tradition aufgewachsen war und zum andern starke Impulse von Erasmus und Zwingli empfangen hatte. Dazu stellt sich die Frage: Hat Hubmaier die hier zugrundeliegenden ontologischen Voraussetzungen für das Verständnis von Wort und Geist einerseits überhaupt durchschaut und andererseits so bewältigt, daß man ihm hier eine „reformatorische Grundeinstellung“ ⁶⁷ und zwar im Sinne Luthers — da Zwingli für diese Problematik nicht im Sinne dessen, was „reformatorisch“ ist, zu Rate gezogen werden kann! — wirklich attestieren könne? Hat er wie Luther die ontologische Schranke im Verständnis von Wort und Geist durchbrechen können, so daß er zu einem theologischen Verständnis des Wortes kommt, das als Gesetz und Evangelium den Sünder richtet und rettet, weil es geschichtlich wirkendes Wort und an den in seiner Geschichtlichkeit existierenden Menschen gerichtet ist? Diese Geschichtlichkeit ist aber durch das radikale Sündensein des Menschen gekennzeichnet, der „im Glauben an das äußere gepredigte Wort des Evangeliums aus der selbstbezogenen ... Heilssorge herausgerufen wird in die rettende Macht der Gerechtigkeit Gottes selbst.“ ⁶⁸ Luther hat in der Auseinandersetzung mit den „Schwärmern“ die Sünde des Menschen gerade in dessen Enthusiasmus gesehen, in dem der Mensch einen Raum soteriologischer Vorgabe meint Gott entgegenhalten zu können, so daß der Geist Gottes inwendig im Menschen wirken könne ⁶⁹. Aber Gott handelt gerade um der Sünde willen nicht ohne das äußere Wort, das den Geist bei sich hat. Im Verkündigen des Wortes geschieht die Gnade, weil der Hl. Geist „vocaliter loquitur“ (durch das mündliche Wort spricht). Das

Evangelium ist „vocalis praedicatio spiritus sancti, qua praedicatur baptismus et sanguis.“⁷⁰

So, in einem Atemzug gleichsam hat Hubmaier nicht von Wort und Geist gesprochen. Und er konnte es wahrscheinlich auch nicht. Wann immer er von Wort und Geist spricht, sagt er wirklich Wort und Geist im additiven Sinne: zum gesprochenen Wort kommt das Wirken des Geistes hinzu. Wahrscheinlich hat er auch spätere Schriften Luthers aus dem Kampf mit den „Schwärmern“ nicht mehr gelesen — jedenfalls ist darüber nichts bekannt. Er hat also kaum mehr diese letzte Wende Luthers hinsichtlich des Wortverständnisses in der Auseinandersetzung mit dem von der augustini-schen Sprachphilosophie geprägten Denken über das Verhältnis von Wort und Geist zur Kenntnis genommen.

V.

Unsere Frage ist demnach die, wie tiefgehend jener beobachtete Lutherische Impuls bei Hubmaier ist, jene „reformatorische Grundeinstellung“. Zur Beantwortung dieser Frage sind wir besonders an Schriften Hubmai-ers gewiesen, die aus seiner letzten Wirkungszeit in Nikolsburg/Mähren stammen. In dem Katechismus „Eine christliche Lehrtafel“ (1526/27) unterscheidet Hubmaier die „äußerliche Ziehung“ von der „innerlichen Ziehung“. Die äußerliche Ziehung geschieht auf Christi Befehl hin „durch die öffentliche Verkündung seines heiligen Evangeliums“⁷¹. In der innerlichen Ziehung „(erleuchtet) Gott den Menschen auch inwendig ... an der Seele, daß sie versteht die unwiderlegbare Wahrheit, überzeugt durch den Geist und durch das geprediget Wort, ...“⁷² Diese Aussage ist von einer merkwürdigen Ambivalenz. Einerseits unterscheidet Hubmaier die auswendige Verkündung von der inwendigen Erleuchtung, in der Gott handelt, so daß es zum Verstehen der Wahrheit kommt. Demnach reicht das auswendige Wort nicht hin, inwendig die Wahrheit zum Verstehen zu bringen. Gott selbst tut es; — man spürt die Nähe zur Vorstellung vom inneren Lehrer, dem das Eigentliche, die Vermittlung der Wahrheit, zu tun übrigbleibt. Daraus wäre eine Defizienz, d. h. eine geringere Macht des Wortes zu folgern. Andererseits sagt Hubmaier ausdrücklich, daß die Seele vom Geist und vom gepredigten Wort überzeugt wird, und läßt damit das auswendige Wort an dem inwendigen Vorgang teilhaben. — Ein Spiritualist im klassischen Sinn würde das nicht sagen können. Aber auch Zwingli konnte soweit nicht gehen. Dennoch muß man sehen, daß Hubmaier das additive

Verhältnis von Wort und Geist auch hier beibehält, und man wird aus dieser Bemerkung nicht mehr schließen können, als daß Hubmaier am kooperativen Miteinander von Wort und Geist gelegen ist, bei dem allerdings das entscheidende Heilswirken des Geistes bzw. Gottes nicht in Frage steht.

In der ersten Freiheitsschrift, „Von der Freiheit des Willens“ (1527), erörtert Hubmaier die Notwendigkeit der Wiedergeburt, womit wir wieder in den Bereich der Geisttaufe zurückkehren. Er sagt dort, daß das Wort Gottes in uns lebendig gemacht werde durch den Geist, „ohne des Wirkung es nun ein tötender Buchstab ist. Derselbe (nämlich der Geist!) hilft unserm Geist, gibt ihm Zeugnis und stärkt ihn zu kämpfen ... wider das Fleisch, ...“⁷⁸ Hier nun gerät das Wort gegenüber dem Geist stark in den Hintergrund. Es wird zwar nicht aufgegeben, aber es wird zugunsten des eigentlichen Heilsgeschehens am Geist des Menschen durch den Geist Gottes allenfalls als äußerlicher Anstoß beibehalten, wenn auch als notwendiger Anstoß. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß Hubmaier im Anschluß an Joh 3, 5 etwa die Wiedergeburt beschreibt, ohne ausdrücklich oder in der Wahl der Terminologie eine Erinnerung an die Rechtfertigung aufkommen zu lassen. Auch fällt der Ausdruck Geisttaufe nicht, obwohl gerade der entscheidende Beleg Joh 3, 5 in diesen Bereich weist und der Sache und dem theologischen Stellenwert nach nichts anderes gemeint sein kann als die Geisttaufe. Das mag am Kontext liegen, in dem Hubmaier hier von Wiedergeburt spricht; denn hier greift die Tauflehre über in die Anthropologie.

Hubmaier sieht den Menschen trichotomisch: er besteht aus Geist, Seele und Fleisch. Während das Fleisch durch den Fall verderbt, die Seele der Freiheit zum Guten beraubt ist, hat der Geist, wenn auch verdeckt, seine Erbgechtigkeit behalten. Die hier zu beobachtende ontologische Prävalenz des Geistes findet ihren Ausdruck auch in der Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Geist. Im Grunde geht Hubmaier in seiner additiven Auffassung von Wort und Geist an die Grenze des ihm Möglichen, aber auch des Notwendigen. Denn letzten Endes ereignet sich die Gnade in einem unmittelbaren Geschehen von Geist zu Geist, wie das letzte Zitat zeigte. Das gepredigte Wort kann hier nicht im Sinne Luthers wirksam werden, weil es nicht Geist ist, genauer: weil es nicht suffizient ist gegenüber dem Geist, — es muß aber auch nicht im Sinne Luthers wirksam werden, weil der Geist in der im Grunde noch unversehrten Spiritualität des Menschen die hinreichende soteriologische Vorgabe findet.

Aber gerade dies ist der Enthusiasmus, den Luther aufs schärfste bekämpft hat. Es gibt keinen Geist im Menschen, es sei denn durch das gepredigte

Wort. „Und in diesen Stücken, so das mündlich, äußerlich Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohn durch oder mit dem vorgehend äußerlichen Wort, damit wir uns bewahren vor den Enthusiasten, das ist Geistern, so sich rühmen, ohn und vor dem Wort den Geist zu haben, und danach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens, ...“ ⁷⁴

Es müßte an dieser Stelle nun näher auf Luthers Anthropologie eingegangen werden, die eine solche soteriologische Vorgabe — den unversehrten Geist im Menschen — nicht kennt und eben damit das in der mittelalterlichen Metaphysik wurzelnde Verständnis des Menschen überwunden hat. Dem korrespondiert das neue Verständnis des *verbum externum*, des äußerlich gepredigten Wortes, so daß Luther sagen kann: ‚*spiritus sanctus vocaliter loquitur*‘ — der Hl. Geist spricht durch das Wort!

Wie nun aber Hubmaiers Verständnis des Menschen sich von der mittelalterlichen Metaphysik her bestimmt, so bleibt auch sein Verständnis von Wort und Geist wesentlich darin befangen. In jedem Fall steht ihm die Überlegenheit des Geistes fest, so daß er die Wiedergeburt geradezu als einen inneren Prozeß der Vergeistung der Seele verstehen kann. „Hier merkst, frommer Christ, wie die Seel, so durch den Ungehorsam Adams zu Fleisch worden, muß durch den Geist Gottes und durch sein lebendig Wort wieder auf ein neues zu einem Geist geboren und Geist werden; denn was von dem Geist geboren wird, das ist Geist, ...“ ⁷⁵

Die Bedeutung des Wortes ist hier am reformatorischen Verständnis des Wortes (in der Sicht Luthers) gemessen wesentlich geringer zu veranschlagen. Immerhin bleibt das Wort für Hubmaier das den Heilsprozeß im Bewußtsein des Menschen auslösende Moment, aber nicht nur im Bewußtsein des Menschen, sondern auch auslösendes Moment für das Wirken des Geistes selbst, weil es nach Hubmaier in der durch die Schrift offenbarten Heilsordnung Gottes so gewollt ist, daß die Predigt dem Glauben vorangeht. Seine Bindung an die Schrift und ihre einigermaßen gesetzliche Handhabung retten Hubmaier denn auch vor dem Vorwurf des radikalen Enthusiasmus. Dennoch wird man urteilen müssen, daß sich das spiritualistische Motiv aller von der neuplatonischen Ontologie bestimmten Theologie des Mittelalters in abgewandelter Form auch bei Hubmaier findet. Es prägt sich grundsätzlich in einer höheren Einschätzung der Sachen selbst gegenüber den Zeichen aus — was wiederum zur Abwertung der Sakramente führt wie bei Hubmaier und Zwingli. Fast könnte man sagen, Hubmaier sei ein konsequenterer Vertreter der Tradition als der ‚radikalen Reformation‘.

VI.

Wir stehen am Ende unserer Überlegungen. Es ist festzuhalten, daß Hubmaier in seinem Verständnis von Wort und Geist stark den überkommenen Denkstrukturen und Denkmöglichkeiten verhaftet ist. Er wird hierin noch dadurch unterstützt, daß er sich nicht von der traditionellen Anthropologie zu lösen vermag. So findet sich auch bei ihm das spiritualistische Motiv, das die Theologie vor ihm durchzogen und bestimmt hat, freilich in einer ihm eigentümlichen Modifikation und Ausprägung. Diese leitet sich her von der ihm eigenen Art, die Hl. Schrift zu lesen, auszulegen und für die christliche Existenz seines Verständnisses verbindlich zu machen. Frühe Impulse aus reformatorischen Schriften Luthers machen sich immer wieder kräftig bemerkbar. Sie unterstützen ihn darin, das gepredigte Wort nicht von dem ihm folgenden Wirken des Geistes zu trennen. Wenngleich diesem auch das eigentliche Heilswerk zu tun übrigbleibt, so tut er es doch nicht ohne und vor der Predigt des Wortes. Beide, Wort und Geist, stehen in einem durch den Heilsplan Gottes mit dem Menschen festgelegten kooperativen Verhältnis zueinander. Der Geist wirkt auf das Wort hin. Indem Hubmaier an dieser — in seinen Augen — göttlichen Heilsordnung festhält, löst er sich von Zwingli, der das Heil nur durch den Geist vermittelt sein lassen will und jeglichen zeitlichen und sachlichen Zusammenhang zwischen Wort und Geist für das Geschehen der Gnade leugnet. So erscheint Hubmaier als ein Theologe zwischen den Fronten, zwischen dem — *sit venia verbo* — sakramentalen Wortverständnis Luthers und dem Spiritualismus Zwinglis, gebunden an traditionelle Denkstrukturen, aber in schroffer Ablehnung eines auf ihnen sich gründenden Sakramentalismus, stets auf der Suche nach einer Form von Theologie und Kirche, die dem Vorbild der neutestamentlichen apostolischen Gemeinde entsprechen sollte.

1 B. Hubmaier, *Schriften*, Gütersloh 1962, 306—326 (abgekürzt: HS).

2 HS 305.

3 HS 313. Der frühneuhochdeutsche Text ist dem modernen Deutsch angeglichen.

4 HS 313.

5 HS 314.

6 *res baptismi* (= die Sache der Taufe) meint das, was nach traditionellem Verständnis im Akt der Taufe durch das *signum baptismatis* (= Zeichen der Taufe,

also das Wasser) dem Täufling zugeeignet wird, nämlich die von der (Erb-)Sünde befreiende Gnade.

7 HS 121.

8 HS 122.

9 Nach Lk 10, 30 ff. wird Christus als der barmherzige Samariter vorgestellt, der den Sünder rettet.

10 HS 111.

11 „... der Geist macht lebendig.“ 2 Kor. 3, 6. (A) „Es sei denn, daß jemand wiedergeboren werde aus Wasser und Geist...“ Joh. 3, 5. (B)

12 Joh. 3, 5; 6, 64; Röm. 8, 11; 2 Kor. 3, 6.

13 *causa instrumentalis* (Instrumentalursache) meint das auch als Ursache anzusehende Werkzeug, das, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, eingesetzt wird, die *causa efficiens* (Wirkursache) dagegen die das Ergebnis letztlich bewirkende Ursache.

14 HS 134.

15 HS 146.

16 HS 135.

17 HS 135.

18 HS 135.

19 Vulgata: *verbum Christi* (= Wort Christi).

20 HS 136.

21 HS 438.

22 HS 127.

23 HS 111, 127.

24 HS 181, vgl. Joh. 1, 12 f.

25 HS 169 (auch das folgende Zitat).

26 Zwingli, *Sämtliche Werke*, IV, 219 f. (abgekürzt: *ZwW*).

27 *ZwW* IV, 221, 3—5.

28 „So folgt je, daß der Glaub, das ist: das Vertrauen das einzig wesentliche Stück ist, das uns, die das Predigen hören, selig macht; und den pflanzt in uns niemand als Gott allein.“ *ZwW* IV, 226, 2—5. — „So ist die innere Taufe des Geistes nichts anderes als das Lehren, das Gott in unseren Herzen tut, und das Ziehen, damit er unsere Herzen in Christus vertröstet und versichert. Diese Taufe kann niemand geben als Gott.“ Ebd 225, 28—32.

29 HS 127.

30 *ZwW* IV, 260, 1—6.

31 Ebd. 265, 25 f.

32 *ZwW* III, 764, 36 f. Deutsche Ausgabe von F. Blanke: *Kommentar Huldrych Zwinglis über die wahre und falsche Religion*. In: Zwingli, *der Theologe*, I. Teil, Zürich 1941, II. Teil, Zürich 1963 (*Zwingli, Hauptschriften*, Bd. 9 und 10).

33 „... non modo ex scriptura, sed etiam ex ipsius fidei natura manifestum fit, quod nullius creaturae verbum pro verbo dei recipi potest, quia in creaturae verbo non redditur quiescens paccataque conscientia.“ *ZwW* III, 671, 3—6. („Damit

wird nicht bloß aus der Heiligen Schrift, sondern auch aus dem Wesen des Glaubens selbst klar, daß kein Kreaturenwort für Gotteswort genommen werden kann; denn durch das Wort einer Kreatur kommt das Gewissen nicht zu Ruhe und Frieden.“ Übers. von F. Blanke, Zwingli, der Theologe I, 68.)

34 Für das Folgende vgl. besonders: R. Lorenz, Die Wissenschaftslehre Augustins, II. Teil, ZKG 67, 1955/56, S. 213—251; U. Duchrow, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, HUTH 5, 1965; U. Wienbruch, „Signum“, „significatio“ und „illuminatio“ bei Augustin, in: *Miscellanea mediaevalia* 8, S. 76—93, 1971; G. Ebeling, Art.: Geist und Buchstabe, RGG, 3. Aufl., II, 1290—1296; ders., Art.: Hermeneutik, ebd. III, 242—262; K.-H. zur Mühlen, *Nos extra nos*. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik, BHTh 46, 1972.

35 R. Lorenz, a. a. O., S. 229.

36 Ebd. S. 233.

37 Ebd. 235.

38 Augustin, *De magistro* 36 (CSEL 77; 43, 19 f.).

39 Vgl. U. Duchrow, a. a. O., S. 66 f.; R. Lorenz, a. a. O., S. 236 f.

40 U. Duchrow, a. a. O., S. 67.

41 Ebd. S. 196.

42 Ebd. S. 197.

43 Ebd. S. 201.

44 Vgl. Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit, hg. v. W. Köhler, 1906, im Plan zur Gesamtgeschichte der reformatorischen Mystik in Voraussetzung und Nachwirkung, S. XXVI.

45 A. a. O., S. 79 f.

46 K.-H. zur Mühlen, a. a. O., S. 79.

47 Vgl. E. Seeberg, Dogmengeschichte III, S. 449!

48 W. Köhler, Huldrych Zwinglis Bibliothek, Neujahrsblatt auf d. Jahr 1921 zum Besten des Waisenhauses in Zürich 143, 1921.

49 Ch. Gestrichs Darstellung (Zwingli als Theologe, 1967, S. 138 f.), die sich für Augustin im wesentlichen und dadurch für das Gesamtbild verengend nur auf „*De doctrina christiana*“ stützt, ist an dieser Stelle nicht zureichend. Der Spirituallismus Augustins ist radikaler anzusetzen und Zwinglis Nähe zu ihm größer, als das Bild bei Gestrich vermuten läßt.

50 ZwW V, 786, 2—4.

51 Daß auch Erasmus in ganz ähnlicher Weise auf Zwingli gewirkt hat, kann hier nur vermerkt werden, — nicht zuletzt deshalb, weil Erasmus wiederum wie ja auch Zwingli auf Hubmaier großen Eindruck gemacht hat.

52 Zwingli, 1919, S. 148, 199.

53 Art.: Zwingli, RGG, 3. Aufl., VI, Sp. 1955.

54 Zwingli als Theologe, S. 9.

55 Bemerkungen zur Taufanschauung der Täufer, ARG 57, 1966, S. 137.

56 Prophezeigebiet, Zwingliana 12, 1964, S. 17 f. Ders., Zwingli, 1965, S. 84 f.

57 Grundzüge der Theologie H. Zwinglis, Zwingliana 12, 1967, S. 507.

- 58 HS 313.
- 59 HS 311 ff.
- 60 T. Bergsten, Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täufer-
tum 1521—1528. Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Historico-Ecclesiastica
Upsaliensia 3. Kassel 1961, S. 261, 440, 446.
- 61 The Radical Reformation. Philadelphia 1962, S. 826.
- 62 WA 6; 349—378; vgl. HS 233, 250.
- 63 WA 10 II; 1—41.
- 64 Vgl. T. Bergsten, a. a. O., S. 101.
- 65 HS 72.
- 66 K. G. Steck, Luther und die Schwärmer, ThSt (B) 44, 1955, S. 10 ff.; vgl.
auch J. Kühn, Toleranz und Offenbarung. Eine Untersuchung der Motive und
Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus, 1923, S.
124 ff., 229.
- 67 T. Bergsten, a. a. O., S. 261.
- 68 K.-H. zur Mühlen, a. a. O., S. 245.
- 69 Vgl. WA 50; 245 f. in den „Schmalkaldischen Artikeln“.
- 70 WA 20; 781, 14 ff. in der Vorlesung über den 1. Johannesbrief von 1527.
(Das Evangelium ist durch das [abßerliche] Wort [vernehmbare] Predigt des Hei-
ligen Geistes, durch welche die Taufe und das Blut [nämlich der Kreuzestod
Christi] verkündigt werden.)
- 71 HS 323.
- 72 HS 324.
- 73 HS 384. Vgl. Röm. 8, 16.
- 74 WA 50; 245, 1—9.
- 75 HS 384.

Folgerungen aus dem täuferischen Gebrauch der Heiligen Schrift

Der Apostel Christi

Die zusammenfassende These dieser Arbeit lautet:

Die spezifische Lehre von der Schriftauslegung (Hermeneutik) in der Täuferbewegung ist eine Hermeneutik des Apostolischen, des unweigerlich¹ Gesandt-Seins, des Missionarischen.

Wenn Luther die Schrift danach beurteilt hat, „was Christum treibet“, so könnte man von den Täufern abgewandt sagen: sie ‚urteilen‘ die Schrift am Maßstab dessen, „was missionem treibet“.²

Wenn man dies erkennt, dann hat man m. E. den gemeinsamen Nenner für die verschiedenen, bisweilen scheinbar divergierenden, hermeneutischen Tendenzen in der Täuferbewegung gefunden. Es ist nämlich auffällig, daß täuferische Bibelauslegung nie nur verbal geschieht, sondern auch durch Imitation und Identifikation: die ‚Schrift‘ (= das Geschriebene) legt man nicht nur aus, sondern man ist gleichsam auch das, was da geschrieben steht; so z. B. wenn Blaurock am 5. Januar 1527, bei seiner Auspeitschung aus Zürich, den ‚Staub‘ von den Füßen ‚schüttelt‘ (nach Matth. 10, 14).

Hans Denck bringt dieses Moment auf den Begriff, der zum Allgemeingut der Täufer-Mennoniten wurde: „Das mittel aber ist Christus, welchen nyemandt mag warlich erkennen, es sey dann, das er im nachvolge mit dem leben“ (Denck II, S. 45, 6)³.

Diese imitatorische Aneignung des Schriftwortes kann — und das ist nun die Klammer! — entweder im legalistisch-biblizistischen oder aber im spiritualistischen (gleichsam: kongenialen) Nachvollzug liegen. Ganz falsch jedenfalls ist, von diesem Standpunkt aus, das interpretatorische Verfahren der ‚Gelehrten‘. Man kann ihnen vorwerfen, daß sie sowohl die Schrift nicht einfach und ‚lauter‘ annehmen, als auch, daß sie ohne Geist am Buch hängen bleiben. Und man merkt es daran, daß es bei ihnen keine ‚Besserung‘ gibt. In allen Schichten des Täuferniums ist ja dies der ständig wiederkehrende Vorwurf gegen die Reformation.

Hier ist nun auch der Rahmen für ein weiteres zu nennendes Phänomen, nämlich die täuferische Briefliteratur, die ja quantitativ die Hauptmasse der täuferischen ‚Glaubenszeugnisse‘ darstellt, qualitativ sich aber bewußt der neutestamentlichen Briefliteratur an die Seite stellt.

Herbert Klassen⁴ hat die ansprechende Vermutung geäußert, daß erst die Verfolgung und die Unmöglichkeit theologischer Debatten (vor allem in den katholischen Herrschaften) die Täufer gezwungen habe, „to write more tracts, confessions, and epistles than in other areas.“ Doch das ist fraglich; mir will eher scheinen, daß die Briefliteratur im Täuferium ein notwendiges inneres Strukturelement von dessen apostolischem Charakter ist.

Schon der Grebel-Brief an Müntzer beginnt nach der Adresse mit dem Zitat von 1./2. Tim. 1, 2. Doch eine richtige neutestamentliche Imitation ist dann erst der Brief des ehemaligen Zolliker Kaplans Johannes Brötli an die Zolliker Brüder⁵.

In Aufbau und Sprache ist dieses Dokument eine getreue Kopie neutestamentlicher Briefe: „Joannes, ein diener Jesu Christi, berüfft ze verkünden das evangelium Christi ... (usw.) ... der christlichen versamlung ze Zollikon ... (usw)“. Es folgt die apostolische Erinnerung an das, was „ich by üch .. verkündet hab“ mit einer Kurzfassung des ‚Evangeliums‘; darauf: Bericht über seitherige Ereignisse, Bitten um verschiedene Gegenstände, Schlußparänesen voll neutestamentlicher Anspielungen, Friedensgruß⁶.

Dieser Brief Brötlis zeigt schlagend⁷ nicht nur das Daseinsgefühl dieser ersten, verfolgten Täufer, sondern auch etwas vom apostolischen Anspruch der Bewegung überhaupt. Die Schleithimer Artikel geben sich, jedenfalls in ihrem Rahmentext, ebenfalls als Epistel-Imitation. Auch ein Gegner wie Capito erkannte dieses Kennzeichen und stellte sich darauf ein, wenn er z. B. am 31. Mai 1527 den Gefangenen in Horb eine Epistel dieser Art schrieb. Sie fühlten sich als die Apostel Christi in ihrer Zeit — und sie waren es ja auch⁸.

Der bekannte Sendbrief von Hans Hut ist an keine bestimmte Gemeinde gerichtet, sondern wurde jedem beauftragten Missionar in Abschrift mitgegeben. Deshalb entspricht er auch mehr den sog. Katholischen Briefen des Neuen Testaments: „Allen gutherzigen in Christo wünsch ich, Hans Huth, die raine forcht götlicher weisheit zu anfang ains rechten christlichen lebens.“⁹ Der weitere Aufbau ist typisch: gedrängte Abhandlung des verkündigten ‚Evangeliums‘ (des täuferisch-Hut’schen!), konkretes Anliegen, in diesem Fall: Brüderlichkeit zwischen Anfängern und Fortgeschrittenen in den ‚urtln‘, bzw. zwischen der Hut’schen Fraktion und den Anderen in den Gemeinden.

Der Sendbrief hat trotz seiner Kürze alle tragenden Begriffe. Selbst wenn er zeitlich nach dem Tauftraktat abgefaßt sein sollte¹⁰, scheint er doch ein sprechendes Zeugnis dafür zu sein, wie täuferische ‚Dogmatik‘ (= der Traktat) die ‚Mission‘ (= Brief, apostolische Ermahnung) zum Kern hat, und nicht originär die Exegese (wie bei den Hauptreformatoren).

Je eigengestalteter die Täuferbewegung wird, desto weniger wird der paulinische Briefanfang einfach abgeschrieben; wenn auch die grundsätzliche Struktur natürlich bestehen bleibt, so gewinnt sie doch eigenes, täuferisches Gepräge.

Leonhard Schiemers „Epistl an die gmain zu Rottenberg“ beginnt so: „Den auserwelten heiligen, die mit uns gleichen glauben überkommen haben, hin und wieder zerstraiet umb der zeuknus Jesu Christi willen, das sie haben gnad und frid von Gott, dem retter, und dem Herren Jesu Christi, der sei mit euch allen. Amen.“¹¹

Die Beispiele brauchen nicht vermehrt zu werden, sie würden doch immer nur das Grundschema beweisen: den imitatorischen Charakter der täuferischen Identifikation mit dem ‚Brauch der Apostel‘.

Daß gerade das Wort ‚Brauch‘ zu einem Schlüsselwort der täuferischen Propaganda und daß die Apostelgeschichte zu einer Art ‚Kanon‘ werden konnte; daß Grebel das Neue Testament vornehmlich als ‚Beispiel‘, die Schleithimer Artikel als ‚Befehl Christi‘ und Hubmaier als die ‚Ordnung‘, ‚Lehre‘, ‚Einsetzung Christi‘ verstehen; aber auch, daß die Schrift erst im Leiden wahrhaft verstanden wird (Hut) — das alles ist verständlich, wenn man diesen apostolischen Typus der Täuferbewegung (an)erkennt.

Sind damit materiale Kategorien der täuferischen Hermeneutik erklärt, so fügt sich in diesen Rahmen auch das formale Merkmal, daß die täuferische Schriftauslegung im Konkordanz-Typus¹² geschieht, d. h. täuferische Schriften sind im Grunde immer, mit mehr oder weniger Füll-Text angereicherte, Stellen-Sammlungen zu den behandelten Themen.

Ob es sich um ein großes Werk wie z. B. Peter Walpots ‚Grosses Artikelbuch‘ handelt oder um einen kleinen Merkzettel wie den eines Straßburger Eidgegners, ob um eine Streitschrift wie Hubmaiers ‚Von der christlichen Taufe der Gläubigen‘ oder um eine Eingabe wie Felix Mantz’ „Protestation“, immer steht im Zentrum eine Liste von Bibelstellen. H. Fast hat nachweisen können, welche Liste am Beginn der Zürcher Täufergemeinde entstand und wie stabil sie in der Weitergabe war¹³. Auf dieser Tatsache basiert denn auch der ganze Teil A dieser Arbeit („Topoi täuferischer Schriftauslegung“), der, wenn man so will, die künstliche Rekonstruktion einer ‚idealen‘¹⁴ täuferischen Konkordanz sein soll.

Der entscheidende formgeschichtliche Gesichtspunkt scheint mir nun der zu sein, daß im Täuferturn dieser hermeneutische Typus — das Konkordanz-Verfahren — und der ekklesiologische Typus — missionarisch-apostolisch strukturierte Nachfolge-Gemeinde — ursächlich einander entsprechen; und zwar so, daß die spezifische Gemeindestruktur sich ihre gemäße Auslegungsmethode ‚geholt‘¹⁵ hat¹⁶.

Das hängt einmal mit der Wurzel, zum andern mit der Entwicklung der Täuferbewegung zusammen:

a) mit der Wurzel: die Zürcher Täufergemeinde ist ja im Grunde ebenso wie die Zürcher Kirche Zwinglis ein Kind der Zürcher Disputationen des Jahres 1523.¹⁷ Auf diesen einfachen Nenner darf man wohl die umfangreiche Forschung über die Wegscheide zwischen Täuferturn und Reformation bringen: Zwingli und die späteren Täufer ziehen konträre Schlüsse aus der öffentlichen Erörterung des ‚Evangeliums‘ (= Disputationen). — Interessant ist nun, daß die Disputation, in der zu einer bestimmten These möglichst viele schlagende Beweisstellen herangezogen werden sollen, im Grunde doch nichts anderes ist als eine gesprochene, in der Debatte entstehende, Real-Konkordanz. Das Neue an Zwinglis Disputation war dabei die ausschließliche Beschränkung auf biblische Argumente. Wollten seine Gegner — gutem mittelalterlichem Disputationsbrauch zufolge — mit der Väter- und Kirchen-Tradition kommen, dann wurde der Leutpriester schnell grob. Er konnte es sich auch leisten, weil er für sein Verfahren der Sympathie des Rates sicher war.

Wenn es also richtig ist, daß Grebel und seiner Freunde eigener Weg ursächlich¹⁸ in und mit den Disputationen, vor allem der zweiten, begann, dann ist es verständlich, daß sie diesen Stil auch in ihren späteren schriftlichen Äußerungen beibehielten.

b) mit der Entwicklung: es ist ganz klar, wie sehr ein ‚Büchlein‘ mit beweiskräftigen Bibelstellen (und eventuell mit einer kurzen Erläuterung dazu) — etwa über Taufe, Abendmahl, Obrigkeit — den Bedürfnissen eines Täuferapostels entsprechen mußte. Selbst wenn er Fähigkeit, Lust und Material zu einer exegetischen Arbeit am Bibeltext besessen hätte, so wäre ihm ja gar keine Zeit und Gelegenheit dazu geblieben. Es galt doch — unter primitivsten Umständen und in ständiger Gefahr der Verfolgung und des Todes — möglichst viele Menschen zu Gläubigen zu machen. Was bedurfte es da mehr, als ihnen den ‚Befehl‘, die ‚Regel‘ und ‚Pflanzung Christi‘ und den ‚Brauch der Apostel‘ bekannt zu machen? Das war alles, was ein Mensch in dieser bösen Zeit zu wissen und zu befolgen brauchte¹⁹.

Schließlich gehört in diesen Zusammenhang auch ein hermeneutisches Problem des Täuferturns, das schon mehrmals Bearbeiter gefunden hat und deshalb nicht zum Kern-Material dieser Arbeit gehört: nämlich die angebliche Ablehnung des Alten Testaments durch die Täufer.

Soweit ‚Altes Testament‘ ganz wörtlich als ‚Alter Bund‘ (speziell als die alte Kultordnung) verstanden wird, ist diese Ablehnung im Täuferturn tatsächlich einhellig²⁰. Versteht man darunter aber, wie landläufig üblich, das Schriftenkorpus dieses Namens, dann ist die oft behauptete Ablehnung insofern angeblich, als

1. nicht wenige Täuferzeugen das Alte Testament zur Argumentation herangezogen haben; und
2. die Täufer — wenn schon, dann — nicht nur das Alte Testament, sondern de facto auch Neutestamentliches ‚abgelehnt‘ haben, z. B. den ‚echten‘ Paulus.

Ad 1) Der Umgang der Täufer mit dem Alten Testament ist alles andere als geringfügig. Am Anfang steht bei Grebel eine erstaunlich breit gestreute Beschäftigung mit alttestamentlichen Texten, wie die direkten Zitate und indirekten Anspielungen ergeben:

In dem schon öfter erwähnten, wichtigen Brief an Vadian vom 3. September 1524 findet sich eine sehr bemerkenswerte Aufnahme von Hiob 32, 16—22 („ich bin voll von Worten . . . darum muß ich reden . . .“): der junge Mann, der an Karlstadt und Müntzer schreiben, Luther anklagen will, hat lange genug gewartet „et non sunt locuti“^{20a}. Jetzt muß er selbst hervortreten. Man beachte, daß es sich bei dem aufgenommenen Zitat um ein Redestück Elihus handelt, der sich so einführt: „Jung bin ich an Jahren, ihr aber seid alt . . .“ (c. 32, 6). Wieder haben wir das Phänomen einer Auslegung durch Identifikation und Imitation, wofür es noch andere Beispiele gibt:

Mitten im Gottesdienst und mit dem Ruf „Mein Haus soll ein Bethaus sein!“ (Jes. 56) fordert in der Erweckungswoche, Ende Januar 1525, ‚Jeremia‘-Blaurock den Zolliker Kaplan ‚Hananja‘ (Jer. 28, 15) zu schweigen auf^{20b}. — In der Zinsfrage beruft sich Grebel auf die „clara scriptura“ Psalm 15, 5 („Wer darf weilen auf deinem heiligen Berg? . . . der sein Geld nicht um Zins gibt“) und Hes. 18, 5—18 (zur ‚Gerechtigkeit‘ gehört u. a. „nicht auf Zins leihen und keinen Zuschlag nehmen“)^{20c} — — alles Zeugnisse einer mehr als zufälligen Beschäftigung mit dem Alten Testament. Auch die wichtigen Stellen Jer. 31, 33 und Hes. 36, 26 wurden von Grebel eingebracht. Es ist freilich auch zu sehen, daß mit der Zeit bei den Täufern das Alte

— Nr 11 7. 000

Testament umso suspekter wurde und werden mußte, je hartnäckiger sich Zwingli auf das Argument der Beschneidung zur Begründung der Kindertaufe stützte. Es bildet sich ein Bewußtsein vom entschiedenen Gegensatz der Täufer Sache zur Sache des Alten Testaments heraus; so wenn Rinck

Abraham & Mose	Christus
Gottes Knechte	Gottes Sohn
Beschneidung	Taufe
Zeichen des Jochs	Zeichen und Bekenntnis des kindlichen Bundes ohne Zwang

gegenüberstellt: das Alte Testament hat nichts zu beweisen²¹. Was Rinck aber nicht hindert, alttestamentliche Stellen vom Kinder(-Götzen-)Opfer wie Ps. 106, 37, Gen. 22, 2. Kön. 21, 6 mit der Kindertaufe zu identifizieren.^{21a} Man findet eben immer wieder die täuferische Ablehnung der Beweiskraft des Alten Testaments in der Tauffrage und in der Obrigkeitsfrage (Ausnahme: Hubmaier!). Aber das ist etwas anderes²² als die ‚Ablehnung des Alten Testaments‘ überhaupt. Es würde mehr als nur eine weitere Arbeit füllen, wollte man (gemäß der Methode der vorliegenden Arbeit) der Verwendung alttestamentlicher Zitate bei Hubmaier, Denck, Hut und seinen Schülern, Riedemann und in ihren jeweiligen Einflßbereichen nachgehen. Man würde keineswegs nur täuferisch Nebensächliches finden, auch wenn natürlich feststeht, daß im Zentrum der täuferischen Thesen neutestamentliche Stellen stehen. Das führt uns nun aber

Ad 2) Ist es schon nicht so, daß die Täufer prinzipiell das g a n z e Alte Testament abgelehnt haben, so ist es erst recht nicht so, daß sie das g a n z e Neue Testament aufgenommen hätten. Anders ausgedrückt: der gewaltigen, von der missionarischen Ausschließlichkeit geforderten, Reduktion der biblischen Boten sind nicht nur wesentliche Teile des Alten, sondern auch des Neuen Testaments zum Opfer gefallen.

Was die Täufer aufnahmen, das waren die moralischen und apokalyptischen Motive des Neuen Testaments; sie eigneten sich ja auch für den missionarischen Zweck. Aber man kann doch, etwas zugespitzt, sagen, daß dem Durchschnittstäufertum das neutestamentliche Christusgeschehen — im Lichte etwa der Gleichnisse Jesu und der Passion in ihrer Deutung durch Paulus, das Johannes-Evangelium oder den Frühkatholizismus — verborgen geblieben ist. Da gibt es natürlich — nicht anders als beim Alten Testament — eine Menge Zitate, aber für das Spezifische fehlt der Blick.

Woher kommt das? Denn es ist klar, daß diese Beobachtung nun nicht mehr allein mit dem apostolisch-missionarischen Zuschnitt des Täuferturns erklärt werden kann.

Der Grund liegt tiefer und rührt an letzte Fragen reformatorischer Theologie:

Die Tatsache, daß die Täufer nicht fähig waren, das Alte Testament (gerade auch in seiner Funktion als ‚Gesetz‘ und ‚Buchstabe‘) und Paulus zu integrieren, führt darauf, daß ihre Schriftlehre letztlich im Auseinanderfallen bzw. im Zusammenfallen, auf jeden Fall aber: im Nicht-Aushalten der biblischen (paulinischen, ‚evangelischen‘) Dialektik von ‚Gesetz und Evangelium‘, von ‚Wort und Geist‘ gründet.

Das ist der Grund, weshalb sie nicht nur Zwingli ‚Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit‘, nicht nur Luthers ‚simul iustus et peccator‘ nicht verstehen und in ihrer eigenen Ethik vom Menschen ‚zwischen Gott und Welt‘ nichts wissen wollten, sondern auch weshalb es in der Täuferbewegung zu dem scheinbaren Gegensatz von Spiritualismus und Biblizismus kommen konnte. Denn das Auseinanderfallen der genannten Dialektik führt zum Spiritualismus; das Zusammenfallen zum legalistischen Biblizismus — zwei Seiten ²³ derselben Medaille: eines spannungslosen, undialektischen, auch unhistorischen, Schriftverständnisses, das — um diese Lücken zu schließen — jene Art von Rationalismus zu Hilfe nehmen muß, die wir immer wieder fanden.

Es ist nicht meine Aufgabe, diesen Tatbestand zu bewerten und, wie heute beliebt, etwelche ‚Verkürzung‘ an den Pranger zu stellen. Man kann ja ernsthaft die Frage stellen, ob das in unserer Zeit zu Triumph gekommene Monopol von ‚reformatorischer Theologie = dialektischer Theologie die Bibel, so wie sie vorliegt, nicht auch irgendwo ‚verkürzt‘. Aber das ändert nichts daran, daß das Verständnis der Heiligen Schrift in der Täuferbewegung abschließend als ein undialektisches zu bezeichnen ist: gewissermaßen ‚eindimensional‘, provoziert vom ‚Befehl Christi‘ und zugeschnitten auf seine Befolgung.

Gerade wo uns der Hauch dieser radikalen ‚Eindimensionalität‘ am deutlichsten entgegenweht — aus dem Brief Grebels an Müntzer; aus Felix Mantz‘ „Protestation“; aus eigentlich allen Werken Hubmaiers; aus den Schleithimer Artikeln; aus dem Hutterischen Geschichtsbuch; am meisten aber aus den Bekenntnissen ungezählter verhörter ‚Taufgesinnter‘ —, gerade da ist sie auch imponierend.

→ längstgesehen, s. o.

Der Leib Christi

Das Zeitalter der gegeneinander abgedichteten Konfessionen geht zu Ende. Vielleicht kann darum eine Arbeit nützlich sein, die das Entstehen der ‚confessio‘ (in einer ganz eng umkreisten geschichtlichen Situation) beschreibt, denn das Zeitalter der Ökumene wird hoffentlich erneut ein Zeitalter der ‚confessio‘ sein.

John H. Yoder hat einmal das Studium der Kirchengeschichte einen „oekumenischen Dienst“ genannt. So möchte ich auch die anschließenden Schlußfolgerungen verstanden wissen.

Es geschieht darin nicht die systematisch-theologische Verwertung der Ergebnisse dieser Arbeit für die gegenwärtige hermeneutische Diskussion, sondern ich versuche, bescheidenen Dank abzustatten für die Bereicherung, die meiner eigenen theologischen Existenz aus der Beschäftigung mit dem Thema und aus dem Gespräch mit mennonitischen Theologen erwachsen ist. Ich überschreibe diesen Abschnitt mit „Der Leib Christi“, nicht allein um die Systematik der vorhergehenden Überschriften beizubehalten (denn der Begriff „Leib Christi“ spielt im Täufern keine spezifische Rolle), sondern vielmehr um einfach diesem „oekumenischen Dienst“ Ausdruck zu verleihen. Die Bewegung, von der diese Arbeit einen Aspekt darzustellen versucht hat, ist weder mit den Täufer-Märtyrern des 16. Jahrhunderts ausgestorben, noch völlig zur Sekte erstarrt²⁴, im Gegenteil: Die weltweite Gemeinschaft der Mennoniten fühlt sich nicht nur als Erbe und Nachlaßverwalter des täuferischen Ursprungs, sondern sieht und übernimmt mehr und mehr auch ihre spezifische Aufgabe im heutigen ökumenischen Aufbruch der Christenheit.

Zwar gibt es bei der Mehrheit der Mennoniten noch eine reservierte Einstellung zur ökumenischen Bewegung²⁵, doch die Stimmen derjenigen mennonitischen Theologen mehren sich, die die täuferische theologische Tradition für geeignet und verpflichtet halten, theologische Defizite bei anderen Kirchen aufzufüllen, bzw. korrigierend zu wirken²⁶.

Das gilt selbstverständlich für die Lehre von der Taufe²⁷, aber keineswegs nur für diese, sondern in gleicher Weise für „das Ideal der wahren Kirche“²⁸ und auch für das Verständnis der Heiligen Schrift²⁹:

„Heute müssen wir Mennoniten unseren Biblizismus erneuern, vor allem als Zeugnis für den Weltfrieden.“³⁰ — „Unsere Täuferbotschaft (ist) heute mitten in der Menschheitsgeschichte wichtiger als je zuvor. Unsere Botschaft ist nicht mehr und nicht weniger als ein fundamentaler historischer Biblizismus.“³¹

Näher ausgeführt mündet das in den Vorsatz: „wir wollen das ganze persönliche und gesellige Leben in der ganzen Welt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Licht der ganzen Bibel betrachten.“³²

Frits Kuiper, von dem alle diese Zitate stammen, sieht dabei folgende drei Punkte als die wesentlichen an (S. 27 f):

1. „den wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Mächten der Gesellschaft die religiöse Maske vom Gesicht (zu) reißen“;
2. „den positiven Wert des menschlichen Lebens (zu) bestätigen“³³, ohne es zu vergöttern“; und
3. „das biblische Friedenszeugnis mitten in die Weltsituation unseres Jahrhunderts hinein(zu)tragen.“³⁴ „Der dritte Punkt schließt die beiden ersten ein.“³⁵ Das alles soll, wie gesagt, „im Licht der ganzen Bibel“ geschehen, von der es heißt: wir müssen sie „mit allen uns zur Verfügung stehenden Mitteln studieren.“³⁶

Es ist die Frage, ob das geht; d. h. ob die Mennoniten das leisten können mit ihrem hermeneutischen Ansatz, wie er sich aus den Untersuchungen dieser Arbeit heraus darstellt.

Sie können es zwar nicht kurzfristig, nicht direkt, nicht zupackend, und dies nicht so sehr deshalb, weil im Rollenfach „Gesellschaftsdiakonie, mit Gesellschaftskritik verbunden“ (worauf ja Kuiper hinauswill) längst schon Andere³⁷ singen, als vielmehr darum, weil die missionarische Hermeneutik der Täufer einerseits der Komplexität der industriellen Gesellschaften zu wenig angepaßt³⁸, anderseits zu oft im legalistischen Fundamentalismus einer pietistischen „ecclesiola“ erstarrt erscheint.

Doch die positiv bewertete Umbruchssituation, in die die Avantgarde des heutigen Mennonitentums³⁹ dieses selbst gestellt sieht, läßt diesen ersten Eindruck vordergründig und unzulänglich erscheinen; denn die Potenzen sind vorhanden — sicher noch nicht bei allen Mennoniten, aber doch im theologischen Ursprung dieser Kirche: im radikalen Pochen auf wirkliche Gemeinde — Gemeinde, die gerade als geistliche Gemeinschaft real sichtbar (und nicht bloß mystisch spekuliert oder juristisch erzwungen) ist.

Freilich: wenn es einen Dienst täufer-kirchlicher Theologie an der Welt geben soll, dann wird sich „die Ökumene“, d. h. die dominierende Politik des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) gewaltig ändern müssen.

Zwar scheint das im letzten Jahrzehnt von Genf ausgegangene und — jedenfalls in der deutschen — Kirchenpublizistik schnell abgewetzte Schlagwort: „Das Wesen der Gemeinde (bzw. Kirche) ist Mission!“ — eine großartige Bestätigung der täuferischen Ekklesiologie zu sein, doch ist damit das

echte täuferische Anliegen noch lange nicht erfüllt, wie eine scharfsinnige und zugespitzte Kritik der ‚Genfer Ökumene‘ beweist, die John H. Yoder in dem Goertz’schen „Mennoniten“-Band vorgelegt hat: „Sendung und Auftrag der Gemeinde“ (S. 109—127). Yoders Axiom heißt: Man kann die Christen nur erkennen, wenn sie anders sind. Von daher sieht er in der sich revolutionär gebenden ‚Gesellschafts- und Missionstheologie‘ des Genfer ÖRK nur eine Fortsetzung des Zwinglianismus (= Konstantinismus) mit anderen Mitteln: „Was also an der Theologie der Revolution fragwürdig ist, ist nicht, daß sie revolutionär wirkt, sondern daß sie bloß eine Neuauf-
lage der alten Bemühung zu sein droht, die Ereignisse im Namen Gottes zu lenken, statt in der Gefolgschaft Jesu allein zu dienen.“⁴⁰

Der Vorwurf ist sehr hart. Auch wer ihn nicht für zutreffend hält, sollte doch das Positive in dieser Äußerung nicht überhören: daß nämlich die mennonitische Theologie wieder auf die Welt hin sich öffnet; daß Gemeinde, die sich von der Welt unterscheidet, die bekennende Gemeinde ist, sich (nicht: trotzdem, sondern:) gerade deshalb kritisch und dienend öffnen kann, ja muß.

Ist man freilich bei einer solchen Erkenntnis angelangt, der theoretisch kaum jemand widersprechen wird, dann fangen die eigentlichen Aufgaben erst an. Dabei handelt es sich um nicht weniger als um einen Austausch ganzer ‚Bündel von Theologie‘ (wenn man so sagen darf) zwischen den Kirchen der Großreformatoren und des Täuferturns.

Zugespitzt stellt sich die Geschichte so dar:

- Die Täufer haben im 16. Jahrhundert, gestützt auf eine unzulängliche und in manchen Einzelheiten haarsträubende Hermeneutik, ekklesiologische Formen entwickelt und gelebt, die nicht nur durch Strenge und Ernst ihrer Verwirklichung Bewunderung abnötigen, sondern die sich heute erst recht als zukunftsfruchtig erweisen.

Auf der anderen Seite haben

- die Reformatoren die Auslegung der Heiligen Schrift (und überhaupt die Theologie) auf ein unverzichtbares Niveau geführt, ohne dabei auf dem ekklesiologischen Sektor mehr verwirklicht zu haben als das fragwürdige Konzept der Landes- bzw. Volkskirchen.

Wenn man nun den Einlassungen der streitenden Parteien aus dem 16. Jahrhundert glauben würde, dann wäre nur entweder das eine oder das andere zu haben:

- entweder das Ideal einer Gemeinde, die Christus durch alle ihre individuellen und kollektiven Lebensformen als Herrn bekennt — bei gleich-

zeitiger Verteufelung jeglicher ‚wissenschaftlichen‘ Schriftauslegung und Theologie;

- oder das Ideal einer weltoffenen, im Gespräch mit dem gesamten Denken und Erleben der Menschheit befindlichen Theologie — bei gleichzeitiger Verteufelung jeglicher „Rotterei“ und „Sekte“.

Das aber ist keine annehmbare Alternative mehr.

Wir können sehr wohl beides zusammen haben, ja wir müssen es angesichts der heutigen ökumenischen Situation der Christenheit: eingekellt zwischen militanten Ideologien und geheimen Verführern, zwischen der normativen Kraft des praktischen Materialismus und den neuen ‚Baalim und Astarot‘ aus dem Untergrund. Der schwer atmende ‚Leib Christi‘ bedarf einer neuen (nicht nur:) theologischen Zirkulation unter seinen Organen. Konkret: es geht hier um den Austausch einer bestimmten Hermeneutik mit einer bestimmten Ekklesiologie zwischen zwei Kirchen, die Glieder am ‚Leib Christi‘ sind ⁴¹.

So wichtig es ist, daß die Täuferkirchen den Großkirchen ihre Vision der Gemeinde, als Jesus-Nachfolge und Welt-Dienst, vermitteln, so unerlässlich ist es anderseits, daß sie (wie überhaupt alle auf eine entschiedene Abhebung von ‚dieser vergehenden Welt‘ bedachten Gruppen) ihre beschränkte Art des Umgangs mit der Heiligen Schrift aufgeben ⁴². Denn die Geschichte gerade der Mennoniten zeigt, daß dort, wo eine unzulängliche Hermeneutik waltet, gleichzeitig für Engstirnigkeit und Willkür Tür und Tor offen stehen.

Umgekehrt ist in den Großkirchen der Boden für die genuin täuferischen Anliegen heute bereitet. Ist es nicht ermutigend, daß z. B. in dem allen Einflüssen offenen und von der europäischen Geistesgeschichte kultivierten Milieu des deutschen Protestantismus ein Dokument wie die „Theologische Erklärung“ der Barmer Bekenntnissynode von 1934 hat entstehen können, von der kein Geringerer als der einfühlsame Darsteller des „Selbstverständnisses der Täufer“, Franklin H. Littell ⁴³, meint, daß sie besten täuferischen theologischen Gehalt ⁴⁴ im 20. Jahrhundert und unter seinen Bedingungen aussage?

Handelt es sich bei „Barmen“ noch um Lehre ⁴⁵, so zeigen anderseits die vielfältigen Aufbrüche ‚Gemeinsamen Lebens‘ in den letzten Jahrzehnten, daß die Großkirchen auch offen sind für das andere Element des Christentums, das den Täufern ja viel wichtiger war: das Leben. Lehre und Leben, Erkenntnis und Nachfolge, Wahrheit und Einheit brauchen nicht länger auseinanderzufallen und zwischen Täufertum und Reformation strittig zu sein.

„Christus kann niemand wahrlich erkennen, es sei denn, daß er ihm nachfolge mit dem Leben“ — — dieser alte Wahlspruch des unglücklichen Täufers Hans Denck⁴⁶ könnte so noch reichlich spät zu einer unschätzbaren ökumenischen Klammer werden.

1 Mit der Vokabel ‚unweigerlich‘ will ich dem imperativen (‚B e f e h l Christi‘) Charakter des täuferischen Lebensgefühls Ausdruck geben.

2 Vgl. meine Anzeige der Dissertation von Charles R. Holland: „The Hermeneutics of Peter Riedeman“ in: Menn. Gesch. Bl. Neue Folge Nr. 23 (1971) S. 92—94.

3 Gerade bei Denck ist das Bewußtsein, ein Bote Christi mit einer Botschaft zu sein, ausgeprägt (Hans Denck, Schriften, II, hg. v. W. Fellmann, Gütersloh 1956, S. 51, 18; 60, 20 und 66, 1 ff.): „Welchen Got geschickt hat, der kennet Got, und sein wort ist Gottes wort, darumb ers auch wayst zu berechnen, das es übereinstymmet mit allen propheten und apostlen schriftt.“ Wörtliche Anklänge an diese Stelle in Riedemanns „Gmundener Rechenschaft“ (Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, Bd. II (1967), hg. v. R. Friedmann, S. 17 f.). (GZ)

4 In: The Life and Teachings of Hans Hut; Mennonite Quarterly Review (MQR) 33 (1959) S. 188.

5 Brötli war als Ausländer einer der ersten, die durch die Ausweisung der ‚unterlegenen‘ Kindertaufgegner aus Zürich vom 21. Januar 1525 betroffen wurden (TA ZÜ Nr. 26) (bibliogr. Angabe s. Anm. 6).

6 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. I Zürich, Hg. von L. v. Muralt u. W. Schmid, Zürich 1952, (TA Zü) S. 44. Eine Eigentümlichkeit (a. a. O., S. 45) ist das häufige Einleiten der Sätze mit „Ja, Ja“ (oder nur „Ja“). Ist das eine Imitation von „Amen, ich sage euch“ oder strikte Befolgung von Mt. 5, 37?

7 Ein weiterer Brief, 14 Tage später an dieselben Adressaten (a. a. O., Nr. 44, S. 54 f.) ist ähnlich strukturiert, doch wirkt er echter und weniger stilisiert. — Klassische Beispiele der apostolischen Imitation sind auch die beiden Briefe des Niklaus Guldin (nach dem 8. November 1525; TA Zü S. 117—120). Doch Guldin ist mit Vorsicht zu genießen — er wird von den Mennoniten nicht anerkannt, s. ML II s. v. —, sein Fall zeigt die deutliche Gefahr der apostolischen Imitation: religiöses Talmi!

8 Bei dieser Gelegenheit kann man immerhin einmal erwägen, ob man nicht — wenn man überhaupt die ‚eigentlichen‘ Täufer bestimmen will — die Kraft und Ausdauer ihrer missionarischen Tätigkeit (bzw. Gesinnung) zum Maß des ‚Eigentlichen‘ machen will. Auf diese Weise könnte man nämlich diejenigen ‚Wiedertäufer‘ ausscheiden, deren Verhöre (vor allem in den TA Hessen fand ich das oft) weniger echte Ergriffenheit vom ‚Befehl Christi‘ als vielmehr querulatorische Arroganz offenbaren, von der man den Eindruck hat, daß sie sich mehr oder weniger zufällig an die Parolen der Täuferbewegung ankrystallisiert hat.

9 GZ I, S. 12 Anm. — Der Tauftraktat (in GZ I) beginnt genauso, aber länger ausgeführt, z. B. statt „allen gutherzigen“: „allen brüedern und schwestern im

herren, der rainen und rechtgeschaffnen christenheit, der gmein Gottes, der einigen gespons und braut Christi... (usw.)“ (S. 12 f.).

10 Die Wendung: „Hierumb hab auch ich mich verwilligt gegen allen brüdern und in sonderheit mit der gemain zu Augspurg“ (sc. im ‚Stillestehen‘ in der ‚Urteil‘-Lehre), läßt jedenfalls auf eine Abfassungszeit nach der ‚Märtyrersynode‘ schließen.

11 GZ I, S. 44 ff. Wie stark das apostolische Bewußtsein ist, drückt sich im nächsten Satz aus, in dem von „Paulus, unser mitbrueder im herren“ die Rede ist (GZ I 45).

12 Robert Friedmann (Art. „Concordance“ Mennonite Encyclopedia I, 665—667) unterscheidet „verbal concordance“ von „topical concordance“. Uns gehen nur die letzteren an, die Realkonkordanzen, die wir heute eher als Bibellexika kennen.

13 Heinold Fast, Hans Krüsis Büchlein über Glauben und Taufe, in: Zwingliana XI, S. 456—475.

14 ‚Ideal‘ in dem Sinn, als sich unsere Anordnung bei keinem Täufer genau so findet, sondern vielmehr eine Kompilation — aber nach täufer-immanenten Tendenzen! — darstellt.

15 Mit der Vokabel ‚geholt‘ möchte ich zum Ausdruck bringen, daß hier keine Neufindung, sondern ein Rückgriff statthatte. Denn die (Verbal- und Real-) Konkordanz ist ja schon eine mittelalterlich-scholastische Erfindung (s. Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl. II, 360).

16 Daß es nicht umgekehrt war — daß also nicht der Typus der Auslegung den ekklesiologischen Typus ‚gemacht‘ hat —, geht daraus hervor, daß die Konkordanzmethode an sich neutral ist und auch im Dienste ganz anderer Gemeindebildungen stehen kann und stand. Freilich scheint mir der Konkordanzmethode, und zwar natürlich auch da, wo sie in den Großkirchen angewandt wird, immer ein gewisser laien-biblizistischer Charakter zueigen zu sein, bis auf den heutigen Tag.

17 Siehe: Bernd Möller („Zwinglis Disputationen“ I. Teil, Zs. d. Savigny-Stiftg. f. Rechtsgesch. 87. Bd. Kanonist. Abt LVI, Weimar 1970, S. 275—324), der in den Disputationen die Zwingli-Kirche gegründet sieht (S. 319 f.). Das ist, was das historische Datum und den organisatorischen Zuschnitt betrifft, eine passende These. — Freilich: wenn man typologisch dem ureigensten Grund von Zwinglis Schöpfung nachgeht, stehen dann nicht eher die Reihenpredigten ab 1. 1. 1519 am Anfang — also der ‚Kommentar‘-Typ?

18 Mit der Vokabel ‚ursächlich‘ ist über den Anlaß nach nichts gesagt; der liegt bei den Konflikten der Jahre 1524/25.

19 Es ist bedeutsam, daß die Reformatoren selbst für diese allen Menschen gemeinsame Situation des ‚einigen Trostes im Leben und im Sterben‘ (wo die gelehrte Auslegung natürlich nicht Eiserne Ration sein kann) nicht auf den Typus des biblischen Handbüchleins eingegangen sind, sondern den Typus des — auf Kirche und Dogma („Hauptstücke“) basierenden — Katechismus bevorzugt und ausgebaut haben.

20 In diesem Sinne z. B. Hubmaier: „Von den Ceremonien aber des Alten Testaments finden wir klar, dz sy Got selbs abgetilget hat“ (Balthasar Hubmaier, Schriften, hg. v. G. Westin und T. Bergsten, Gütersloh 1962, 90). Beide Aussagen liegen nicht nur hinsichtlich der Biografie Hubmaiers auf verschiedener Ebene, sondern auch hinsichtlich ihres Gegenstandes: die Ablehnung der alttestamentlichen Zeremonien (und aller, die — wie Zwingli — etwas daraus begründen wollen) schließt nicht die Ablehnung des alttestamentlichen Gotteswortes ein. So sind auch die Grüninger zu verstehen, wenn sie schreiben: „Nun merckend, wie der valsch profet der Zwingli, wie er nüt vindt im nuwen testament des kinder-taufs halb, so greift er hinder sich in das alt testament, da er nüt von darf“ (TA ZÜ, 237). D. H. es „wird für etwas so spezifisch Neutestamentliches, wie die Taufe es ist, die Beweisführung aus dem Alten Testament abgelehnt...“ (B. Jenny, Das Schleithheimer Täuferbekenntnis 1527, Schaffhausen, 1951, 47).

20a TA Zü I, S. 12.

20b ebd. S. 39.

20c ebd. S. 78.

21 G. J. Neumann, A newly discovered Manuscript of Melchior Rinck, in: MQR, 35, 961, Manuskript S. 3. Eine ähnliche, verfeinerte Gegenüberstellung bei Marbeck (TA Elsaß I 419, 4 ff.):

Beschneidung	—	Taufe des Wassers
Gesetz	—	Geist Christi
fordert	—	fordert nicht
ohne Vermögen	—	gibt Vermögen
guter Wille,		Tun zu dem guten Willen
aber ohne Tun	—	dazu

Vgl. a. a. O., 445.

21a G. J. Neumann, a. a. O., MS S. 20.

22 Die Ablehnung der Beweiskraft des Alten Testaments ist auch kein originell täuferisches, sondern eher ein ‚spiritualistisches‘ Motiv (vgl. Sebastian Franck: TA Elsaß 308, 316 f.). Es ist verwunderlich, daß Yoder diese Wahlverwandschaft nicht würdigt.

23 Interessant in diesem Zusammenhang ist, daß nach Hegler (225) Sebastian Franck gegenüber Luther — z. B. in der Frage des Jakobusbriefs — der bessere Biblizist sein wollte. Das zeigt doch, wie vorsichtig wir mit einer schematischen Gegenüberstellung von Biblizismus und Spiritualismus sein müssen. Auf den gleichen Tatbestand — nämlich das Nicht-Durchhalten einer dialektischen Spannung — stieß, gelegentlich eines anderen Sujets, Heinrich Bornkamm, als er 1932 das Problem „Äußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten“ untersuchte. Es zeigte sich nämlich, daß — im Gegensatz zu Luther, für den äußerer und innerer Mensch in einem dialektischen ‚simul‘ existieren als jeweils ganzer Mensch — die drei befragten Spiritualisten im ‚inneren Menschen‘ etwas in ihm wohnend-habituelles, einen Teil vom Menschen sahen, und zwar:

Paracelsus die höhere geist-leibliche Natur, Sebastian Franck den aufkeimenden mystischen Samen, und Schwenckfeld die den Menschen schon teilweise vollkommen machende Heiligkeit (H. Bornkamm. Äußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten, in: *Imago Dei*, Festschr. für G. Krüger, Gießen 1932, S. 109).

Es war vielleicht doch nicht ganz falsch, in allen Links- und Rechtsabweichlern der Reformation „Schwärmer“ zu sehen, insofern als diese vom ‚Simul‘ nichts wissen wollten.

24 Klage über konfessionalistische Erstarrung des Mennonitentums in der Vergangenheit führt allerdings der Mennonit Heinold Fast, in: *Die Mennoniten* (hg. H. J. Goertz; Stuttgart 1971), S. 24—27.

25 Siehe: Frits Kuiper, *Der Vorrang der Bibel in der Geschichte der Mennoniten*; Schriftenreihe des „Seminario Evangélico Menonita de Teologia“ (Montevideo), Heft 2, 1966, S. 10 Anm. 10. — An diese Vorlesung von Kuiper wird im folgenden angeknüpft.

Ferner: Johannes A. Oosterbaan, in: *Die Mennoniten*, S. 141 ff. — Oosterbaan (a. a. O., 145) widerspricht übrigens „mennonitischen Kirchenhistorikern wie C. Krahn und J. H. Yoder“ in der Frage nach dem unterscheidenden Kriterium des Täuferischen vom Lutherisch-Calvinischen Typus: „Zentral war.. ein Unterschied in der Auffassung der Offenbarung, und daraus folgte eine andere Form des Glaubens.“

26 Den Anspruch des Täuferiums, Korrektur der beiden großkirchlichen Ausprägungen des Christentums, der römisch-katholischen und der lutherisch-calvinistischen, zu sein, erhebt besonders Oosterbaans „Versuch einer oekumenischen Theologie“, in: *Die Mennoniten*, S. 141—155. Die Reformation sei die „Korrektur der mittelalterlichen römisch-katholischen Theologie“ gewesen. Das Täuferium sei die „Korrektur der Korrektur“ gewesen, habe eine „zweiseitige Korrektiv-Funktion“, indem es „einerseits die Einseitigkeiten zu beseitigen oder aufzuheben versuchte, andererseits an denjenigen Punkten, an denen die Korrektur nicht weit genug ging, eine radikalere Korrektur vornahm“ (145). Deshalb könne die täuferische Theologie im heutigen oekumenischen Disput „eine wichtige katalysierende Funktion beim Durchdenken des großen Gegensatzes zwischen der katholischen und der reformatorischen Theologie ausüben“ (146).

Trotz Oosterbaans Hoffnung, die täuferische Theologie — von der er allerdings zugeben muß (146), daß sie „bis zum heutigen Tage noch niemals voll entwickelt worden ist“! — könne zum Ansatzpunkt einer oekumenischen Theologie werden, einer „Theologie der Neuzeit... in der der Inhalt des göttlichen Wortes in dieser Zeit von neuem lebendig gemacht wird durch das Werk des Heiligen Geistes“ (155) —, trotz dieser Hoffnung finde ich diesen Versuch steckengeblieben in unklaren theologischen Idealen, was daher rührt, daß Oosterbaan eine täuferische Theologie in großem Schwung mehr postuliert als wirklich darstellt. Er weiß es selbst, wie das zitierte Eingeständnis beweist. Insofern ist sein gutgemeinter Vor-

stoß zur Stunde leider noch solange wirkungslos, wie die täuferische Theologie noch nicht ‚voll entwickelt worden ist‘.

Hier erhebt sich überhaupt eine grundsätzliche Frage an das ganze Unternehmen dieses Sammelbandes und an seinen Herausgeber Hans-Jürgen Goertz, der schon im Vorwort (7) zu verstehen gibt, daß er und seine Beiträger das ‚Wesen des Mennonitentums‘ unter Umständen weniger darstellen als vielmehr gerade überwinden wollen. „Diese Frage muß geklärt werden.“ — Das ist schon wahr. Doch solange dieser Klärungsprozeß innerhalb des Mennonitentums noch anhält, würde es sich mit dem „Versuch einer oekumenischen Theologie“ nur übernehmen. Damit wäre dann auch der Oekumenischen Bewegung nicht gedient, denn: Kirchen, die sich (heute) übernehmen, gibt es genug. Über der Beschäftigung mit dem Täufer-Mennonitentum schienen mir immer Reiz und eigentümliche Kraft dieser Kirche nicht zum wenigsten darin zu liegen, daß sie sich nicht übernahm.

(Durch diese Kritik soll natürlich nicht verhehlt werden, daß es nur begrüßenswert wäre, wenn der genannte Klärungsprozeß im Sinne von Goertz und seinen Freunden endete. Weiter unten versuche ich zu formulieren, was das Mennonitentum dafür von den Großkirchen zu lernen hätte.)

27 S. dazu die Darstellung, die H. J. Goertz (a. a. O., 70—99) gegeben hat.

28 Kuiper, a. a. O., 10.

29 Das darf für die Hermeneutik dann allerdings nicht so geschönt geschehen wie in dem Beitrag „Orientierung an Wort und Geist“ von Walter Klaassen (Die Menn. 31—40), der es so darstellt (33 f), als habe es in der täuferischen Schriftauslegung nie Legalismus und Fundamentalismus gegeben, bzw. als sei der legalistische, unkritische Fundamentalismus eine spätere Verirrung der Mennoniten gewesen. „Die Überzeugung, daß das Neue Testament wortwörtlich das Modell für individuelles und gemeindliches Leben hergeben müsse, öffnet die Tore für Lieblosigkeit und Spaltungen und wird zur Leugnung der Freiheit des Christus“ (36). — Sehr wahr! Aber diese Überzeugung ist doch die Überzeugung z. B. gerade von Conrad Grebel gewesen!

30 Kuiper's siebte These: a. a. O., S. 26.

31 Kuiper, S. 27.

32 Kuiper, Anm. 41.

33 In diesem Zusammenhang wird Albert Schweitzer als Vorbild für die praktische Verwirklichung der christlichen Botschaft in der heutigen Welt herausgestellt, Anm. 43.

34 Dabei fordert Kuiper sogar eine mennonitische Zusammenarbeit mit der Prager Christlichen Friedenskonferenz (die Vorlesung ist 1965 gehalten!), Anm. 44.

35 Die drei Ziele, die Kuiper als Beitrag der Mennoniten für die Oekumene anbietet, unterscheiden sich deutlich von denen im Sammelband „Die Mennoniten“ (s. o. Anm. 26). Das hat zwei Gründe:

1) sieht Kuiper den „Mittelpunkt des täuferischen Konzepts“ im „messianischen Gehalt des Neuen Testaments“ (eines Gehalts, der nach dem 3. Jahrhundert der Kirchengeschichte verloren worden sei, S. 10); und

2) versteht er ‚Oekumene‘ nicht so sehr als eine Konfessionen-Union denn vielmehr im ursprünglichen Wortsinn als Menschheits-Weltgemeinschaft (vgl. „unsere Täuferbotschaft .. heute mitten in der Menschheitsgeschichte ...“, S. 27).

36 Kuiper, Anm. 41.

37 Hauptsächlich die großen, im ORK engagierten Volkskirchen des Westens.

38 Kuiper (S. 27) betont, daß der von ihm skizzierte „fundamentale historische Biblizismus .. nicht modernistisch im Sinn eines Anpassenwollens der biblischen Konzepte an den Geist des 20. Jahrhunderts“ sei.

39 John H. Yoder schreibt ungeniert: „Menno vertritt nicht in allen Stücken die Mitte täuferischen Denkens ...“ (in: Die Menn. S. 109, Anm. 1). Wie weit er damit Recht hat, und wer berufen ist, ‚die Mitte täuferischen Denken‘ zu bestimmen, kann hier beiseite bleiben. Insgesamt jedoch ist es faszinierend, am Beispiel der Mennoniten zu beobachten, wie allein aus dem Studium der Geschichte der eigenen konfessionellen Gruppe eine Erneuerung und Belebung der gesamten Theologie dieser Gruppe erwächst.

40 Ebd. S. 127.

41 Mit einer berühmt gewordenen Formulierung hat Ernst Käsemann (Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I, Göttingen 1960, S. 221) festgestellt: „Der neutestamentliche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher .. dagegen die Vielzahl der Konfessionen. ... Daß die gegenwärtigen Konfessionen sich sämtlich auf den neutestamentlichen Kanon berufen, ist von da aus durchaus begreiflich. Der Exeget kann ihnen grundsätzlich weder das methodische noch das sachlich fundierte Recht dazu bestreiten. Er muß es ihnen im Gegenteil grundsätzlich bestätigen.“ — Die vorliegende Arbeit läßt sich weitgehend als eine stillschweigende Bestätigung dieses Urteils lesen; dann wären die Täufer eine Konfession auf der schmalen kanonischen Grundlage von Teilen des Matthäus-Evangeliums, der Acta und der Epistel-Paränesen. Doch bei diesem Befund darf sich allenfalls der Historiker beruhigen. Nicht nur einer oekumenischen Bruderschaft, sondern gewiß jedem Christen gilt die Mahnung: „Aie la passion de l'unité du Corps du Christ“ (Regel von Taizé, Präambel, letzter Satz). So wenig diese Leidenschaft sich in technischen Arrangements erfüllt, so sehr gilt doch auch, daß die Theologen der verschiedenen Konfessionen das Recht und die Pflicht zum Austausch von Lehrgut haben.

Kuiper hat diese Aufgabe ebenfalls gesehen und eine interessante Bemerkung dazu gemacht (a. a. O., Anm. 8): Im Anschluß an eine Hoffnung Benders (Menno-nite Enceclopedia IV, 1076: „Die beiden Reformbewegungen, Luthertum und Täuferium .. stehen, gereinigt von Extremen und Mißverständnissen, nicht notwendig in Konflikt, sondern sollten einander ergänzende Teile eines vollen neutestamentlichen Christentums sein.“) schreibt er:

„Meiner Meinung nach könnte und sollte man den lutherischen Schwerpunkt als ‚ergänzenden Teil‘ in die täuferische Theologie aufnehmen . . . Aber eine täuferische ‚Ergänzung‘ der lutherischen Theologie wäre ganz unvereinbar zumindest mit dem lutherischen Konzept von den zwei Reichen. Und dieses Konzept ist eng verbunden mit der lutherischen Auffassung vom ‚verhüllten Gott‘. . . Eine Theologie jedenfalls wie die des Calvinisten Karl Barth, die sich mehr und mehr den Hauptgedanken der Täufer angenähert hat, findet sich nicht so leicht in lutherischen Kreisen.“ Kuiper sieht also auch die Möglichkeit eines Austauschs von Theologumena. Daß er dabei freilich ‚die lutherische Theologie‘ (er meint doch hoffentlich die Theologie Luthers und nicht die von Lutheranern!) zutreffend andeutet, ist kaum anzunehmen. Erfreulich ist jedenfalls die Feststellung, daß ein Mennonit seine Konfession für offen gegenüber dem Luthertum erklärt.

42 Paul Peachey (in: Hershberger, s. Anm. 43) hat das gleiche Anliegen und verallgemeinert es noch, wenn er schreibt: „Solange die Mennoniten sich existentiell an ihre Kultur gebunden wissen, der man geistliche Qualität zuzuschreiben pflegt . . . wird sich die Hoffnung als ziemlich illusorisch erweisen, daß sich die täuferische Schau erneut zu einer mächtigen missionarischen Bewegung entfaltet“ (320). Den Gehalt der ‚täuferischen Schau‘ sieht Peachey im Gefolge Benders, Littells usw. „in der erneuten Bekräftigung der Tatsache . . . daß die Kirche jeweils in der lebendigen Gemeinde wahrlich Kirche ist. Diese Schau ist es, die uns treibt, die Windeln eines kulturellen Kontinuums abzuwerfen . . .“ (321).

43 In: G.F. Hershberger (Hrsg.), *Das Täuferium. Erbe und Verpflichtung*, Stuttgart 1963, S. 124 ff.

44 Wenn z. B. damals Asmussen im Synodalvortrag sagte: „Man möchte (sc. bei den Deutschen Christen) der Welt deutlich machen, daß es in ihrem eigenen Interesse liegt, kirchlich und christlich zu sein, um auf diese Weise die Welt zu missionieren. Aber gerade dagegen müssen wir protestieren . . . Es muß die Kirche Kirche bleiben, sonst kann sie nicht missionarisch wirken“ (zit. bei: Ernst Wolf, Barmen, S. 126) —, dann ist das die gleiche Position, von der aus heute J. H. Yoder dem ÖRK ‚Zwinglianismus‘ vorwirft. — Am deutlichsten dem täuferischen Anliegen nahe kommt gewiß die 3. Barmer These, in der die Kirche als „Gemeinde von Brüdern“ bestimmt wird.

45 Es ist mir klar, daß dieser Ausdruck das Selbstverständnis von „Barmen“ nicht trifft. Wenn man aber schon einmal — wie hier — das vereinfachende Schema von ‚Lehre‘ und ‚Leben‘ gebrauchen will, dann zeigen gerade die unerquicklichen Auseinandersetzungen um „Barmen“, daß eben „Barmen“ leider in der ‚Lehre‘ steckengeblieben ist und bis heute nicht die ihm gemäße ‚Lebensform‘ gefunden hat.

An dieser Stelle wäre vielleicht darüber nachzudenken, warum gerade ein so entschiedener lehrmäßiger Verfechter von „Barmen“ wie Bonhoeffer zugleich um das „Gemeinsame Leben“ bemüht war. — Kuiper übrigens sieht in den Briefen Bonhoeffers aus dem Gefängnis „Gedanken . . . welche eine geistliche Verwandtschaft haben mit denen der Täufer“ (Anm. 14). Im Anhang (S. 36), der wichti-

gen Dokumenten seiner Schau des Mennonitentums vorbehalten ist, druckt er den Anfang von Bonhoeffers Rede „Jesus und der Völkerfrieden“ ab. Zu Bonhoeffers Martyrium: „Ihm fehlte nicht die Sympathie von vielen Gläubigen, wohl aber der Rückhalt an einer überzeugten Kirche. Darin besteht der Unterschied zu den Märtyrern der Kirche in den ersten Jahrhunderten und zu den Täufern des 16. Jahrhunderts“ (Anm. 47).

46 Hans Denck, *Schriften*, II, 45, 6 f.

Das Weltverständnis Menno Simons

I. Die Welt als gefallene Schöpfung Gottes

1. Die Lehre Mennos von Schöpfung und Fall

Menno beginnt seine Schrift „Een Vermanende Belijdinge van den Drie-Eenigen, Eeuwigen, ende waren Godt, Vader, Soon, ende Heyligen Geest“ mit einem Bekenntnis seines Glaubens. „Wy geloven ende bekennen metter Heyliger Schrift datter is . . .“ ein einiger, ewiger und wahrhafter Gott. Dieser Gott hat Himmel und Erde geschaffen. Er ist allmächtig; niemand ist ihm gleich. Außer diesem Gott gibt es keinen anderen. Mit der Heiligen Schrift bekennen wir, daß dieser Gott gleichzeitig der ewige, unbegreifliche Sohn mit seinem ewigen, unbegreiflichen Heiligen Geist ist. Der Vater ist wahrer Vater, der Sohn wahrer Sohn und der Heilige Geist wahrer Heiliger Geist, „ende dat niet vleeschelijk ende begrijpelijk, maer geestelijk ende onbegrijpelijk“ (Opera Omnia von 1681, S. 387a, vgl. S. 360a, 369a). Gott, der Vater, zeugte seinen Sohn Jesus Christus, der auch Geist ist. Er ist die erste aller geborenen Kreaturen, die ewige Weisheit, die Kraft Gottes, das ewige Licht, die ewige Wahrheit, das ewige Leben, Joh. 14, 6, das ewige Wort, Joh. 1, 1. Durch diesen seinen Sohn hat der Vater alles geschaffen, auch Adam und Eva, Eph. 3, 9; Hbr. 1,3 (S. 387b, 358b, 461a). in seiner Schrift „Een grondelicke en klare Bekentenisse der armen en ellendige Christenen“ führt Menno aus, wie Adam und Eva, „in 't beginne na Godts gebeelte en gelijkenisse van Godt door Christum geschapen zijn, reyn, goet, sonder zonde“. Adam und Eva blieben rein und gerecht, solange sie nicht vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen aßen. Durch ihren Ungehorsam aber haben sie die Kindschaft Gottes verloren. Sie sind sündiger Art geworden (S. 461a). Hier ist eine radikale Veränderung mit Adam und Eva geschehen. Der Mensch, der aus Erde erschaffen und durch Gottes ‚aenblasinge‘ wahrer Mensch wurde (S. 592a), hat sich von Gott losgesagt. Der Bund, den Gott mit dem Menschen geschlossen hatte, ist gebrochen. Damit ist der Mensch der Sünde so ausgeliefert, daß nur noch wenig Heilsames an ihm geblieben ist (167a, 360a). Die Folgen sind unübersehbar. Wie Adam

und Eva sündiger Art geworden sind, so werden auch wir sündiger Art, die wir aus ihrem Samen geboren werden. Unsere sündige Art ist „de lust oft dat begeeren onses vleesches tegen de Wet Godts“ (507b). Aus dem Begehren seines Fleisches heraus hat Adam den Bund mit Gott gebrochen. Das ist die erste Sünde oder auch die Erbsünde, die allen Menschen anhaftet. Diese ist an und für sich nicht zum Tode, wenn sie nicht von jedem Menschen individuell nachvollzogen wird, indem er bewußt gegen den Willen Gottes sündigt und somit unter das Urteil fällt (461b). Damit ist aber nicht gesagt, daß im unschuldigen Kinde die ursprüngliche Welt als Schöpfung Gottes noch intakt wäre. Auch das unschuldige Kind ist aus dem Fleische geboren und ist Fleisch. Dies kann ihm jedoch nicht als Schuld angerechnet werden. Erst wenn es den Fall bewußt nachvollzogen hat, ist es vor Gott schuldig. Der Fluch liegt aber auch auf dem Kinde in seinem Fleisch-Sein. Seine Werke werden später fleischlich sein und seiner sündigen Art entsprechen. Die Erbsünde ist somit die Mutter der wirklichen Sünden (508a). Adam und Eva wurden für ihre Tat hart gestraft und mit ihnen die ganze Schöpfung. Die Erde selber wird nicht verflucht, sondern „daerom is de aerde verfloect in sijnen arbeyt“ (8a, 437 b), d. h. durch Adams Arbeit wird die Erde in den Fluch mit einbezogen.

Da Adam den Bund mit Gott gebrochen hat, ist er nicht aus Gott, sondern aus sich selber; er ist irdisch'geworden. Alles, was er tut, ist aus sich selber und auf sich selber bezogen. Da er nicht mehr ‚göttlich‘ ist, kann man von ihm auch nichts wie irdische Dinge erwarten. Das aber ist gerade der Fluch und das Urteil; denn diese neue Gesinntheit, diese ‚fleischliche Art‘ des Menschen, macht Gott unerreichbar für ihn, da Gott Geist ist (508a, 166b). Es besteht nichts Gemeinsames mehr zwischen Gott und dem Menschen. Der gefallene Mensch ist unfähig geworden, Gott zu hören und auf Gott zu hören.

Es ist für Menno offenbar, daß die Welt so verfallen ist „datse alle wat God leert, gebiedt, ende heben will voor ongerecht achtet“, aber alles „wat God hatet, verbannet, ende voor een grouwel achtet, voor goet aensiet“ (472b—473a). Und so „wort dat vleesch Geest, de leugen waerheyt, de sonde gerechticheyt, de Sathen Christus“ (453a). Das ist die Verwirrung, die Gott in diese Welt gesandt hat. Er hat sie seiner Wahrheit, seines Lichtes und seiner Weisheit beraubt. Seitdem lebt die Welt ohne Gerechtigkeit und Frieden, sie hat keine innere Freude mehr und keine Hoffnung (454a). Diese Welt gründet „op enkel menschen leere, leugenen, gedichten, fabulen, ... op enkel Afgoderye, ende op eenen valschen Godsdienst“ (130b).

Menno fürchtet daher, daß alles, was er auf Grund der H. Schrift lehrt und zu seiner Verteidigung anführt, was er bekennt und wovon er Zeugnis gibt,

von der Welt mit ihrem natürlichen Verstande nicht begriffen und angenommen werden wird (527b). Sie vertraut mehr auf ihre weltliche Weisheit, auf ihre Doktoren und Gelehrten, die Gottes Weisheit durch Menschenweisheit ersetzen (S. 4). Der christliche Glaube und das ganze christliche Leben stehen aber im Widerspruch zu aller menschlichen Philosophie und Vernunft. Daher will Menno lieber „aller Werelt Geleerden onwetende ende ongeleerden Sot te zijn ... dan der Werelt wijzen der alderberoemste een te zijn“ (358a).

Allerdings lehnt Menno die Vernunft nicht vollends ab. Worauf es aber ankommt, ist, daß wir sie „slechts in rechter ootmoedigheyt tot den prijs onses Godts ende dienst onser Naesten, in reynder Godtsvreesen wel gebruyken konden“ (357a). Die Gelehrten, Doktoren und Philosophen gebrauchten ihre Weisheit, die ja fleischlich ist, zu ihrem eigenen Ruhme, um von der Welt geehrt zu werden. Sie berufen sich auf Konzilien, Dekrete, Statuten und Traditionen, die alle ebenfalls von früheren Gelehrten entworfen und verfaßt wurden. Es findet so eine unübersehbare Anhäufung von weltlicher Weisheit, Erkenntnis und Scharfsinnigkeit statt, die die fleischliche Welt in ihrem Aus-dem-Fleisch-Sein noch bestärkt (124a), da sie selber ja fleischlich ist und radikal im Gegensatz zur geistlichen Wahrheit steht. Und doch ist Menno davon überzeugt, daß die wahre Weisheit und Erkenntnis zuletzt triumphieren werden (426a).

Der Inhalt dieser letzten Wahrheit aber ist: der einige, allmächtige Gott, der von Ewigkeit her ist, hat Himmel und Erde erschaffen durch sein Wort. Dieses ist auch die ewige Weisheit und Kraft Gottes, das ewige Licht, die ewige Wahrheit und das ewige Leben. Es ist aber auch der Sohn, der vom Anfang bei Gott war und durch welchen Gott alle Dinge schuf. Auch Adam und Eva wurden durch dieses Wort von Gott zu seinem Gleichnisse geschaffen. Adam und Eva aber und ihr ganzer Same, von Gott und auf Gott hin geschaffen, fielen in Sünde, indem sie ihren Ursprung verleugneten und nicht mehr Geschöpfe Gottes sein wollten. Sie konnten der Versuchung nicht widerstehen, aus sich selber und auf sich selbst hin zu sein. Wenn sie aber nicht mehr aus Gott sind, dann sind sie aus sich selber, d. h. aus dem Staub, aus dem sie geschaffen wurden; sie sind ‚aertsch‘ geworden und ‚weltlich‘, d. h. aus der Welt. Da sie das Ewige, das in ihnen war, verleugneten, sind sie dem ewigen Tode anheimgefallen: das ist ihr Urteil. Ihr Fluch aber ist, daß sie in ihrem ‚Weltlich-Sein‘ Genüge finden, daß ihr ganzes Denken und Streben darauf gerichtet ist, noch ‚weltlicher‘ zu sein, daß sie die Welt ihrem Aus-der-Welt-Sein unterwerfen und dienstbar machen und daß sie dieses Weltlich-Sein nicht mehr aus sich selber durchbrechen können. Ihre

Verwirrung aber ist, daß sie das Irdische als göttlich und das Geschaffene als Schöpfer erfahren, vergöttlichen und anbeten.

2. Die Obrigkeit als Ordnung dieser Welt

Die Obrigkeit ist von Gott berufen und hat von Gott ihre Macht und Gewalt, daran besteht für Menno kein Zweifel (500b). Deshalb ist er auch bereit, ihr zu gehorchen, den schuldigen Zoll und Zins zu zahlen, sie zu fürchten und zu ehren. Er ist aber nicht bereit, Ja und Amen zu sagen zu allem, was die Obrigkeit tut. Und wenn Menno sich an die Obrigkeit wendet, dann tut er das in aller Liebe und Demut, um ihr aus der Schrift anzuweisen, „wat haer in des Heeren Wort bevolen is“ (498b). Wie die Obrigkeit als Gottes ‚Ordinantie‘ aussehen sollte, findet Menno in Deutr. 17. Sie soll täglich im Gesetze lesen, ihr Herz nicht erheben über ihre Brüder, nicht vom Gebote abweichen; und wenn sie richtet, so hält sie „dat Gericht den Menschen niet, maer den Heere“ (499a). Der Auftrag der von Gott berufenen Obrigkeit aber wäre: in reiner Gottesfurcht den Bösetäter mit aller Billigkeit und christlicher Bescheidenheit zu züchtigen und zu strafen, den Guten zu beschützen, recht zu richten, in Frieden und Gerechtigkeit zu regieren, Gott zu fürchten und nicht mit dem Schwerte zu richten in Fragen des Glaubens (52a, 499a).

Menno fordert von der Obrigkeit aber auch ein unparteiisches Urteil in Glaubensfragen (330a, 356a), ja eine Obrigkeit als Ordnung Gottes müßte eigentlich auch „de openbare verleyders, die de arme Zielen by soo veel hondert duysenden so jammerlijck in ’t verderven leyden, met redelijcke middelen, verstaet sonder tyrannye ende bloet, beletten sult“ (52a—b), so daß sie die allmächtige Majestät Gottes nicht mehr verkleinern und mißbrauchen können. So sollte die Obrigkeit das Reich Gottes ohne Gewalt, ohne Blut oder Schwert, lediglich durch gnädige Zulassung und durch ihr eigenes Vorbild bauen und ausbreiten.

Leider muß Menno, wenn er dem Treiben der Fürsten und Herren zusieht, konstatieren, daß sie in ihrem Handeln fleischlich sind, und daß ihr Suchen und Begehren irdisch ist. Deshalb ruft er sie immer wieder zur Buße, denn Gott will, daß alle Menschen Buße tun, sich bekehren und ihm nachfolgen (329b).

Obwohl die weltliche Obrigkeit, wie ihre Werke deutlich ausweisen, fleischlich ist, ist Menno bereit, ihr zu gehorchen in allem, wozu sie berufen ist. Die Befugnisse der Obrigkeit hören aber auf bei dem, was dem „eeuwigen Ge-

richte des alderhoogsten Godts alleen toestaet ende behoort, als daer sijn geloove, ende geloofs saken“ (499a). Aber auch von der fleischlichen Obrigkeit „begeeren wy dat wy onder uwe genadige bescherminge, met vryheyt onser consientien leven, leeren, handelen, ende den Heere dienen mogen“ (11a).

Ganz gefährlich ist es jedoch, wenn die Obrigkeit christlich sein will, Christum aber nicht nachfolgt, sondern ihre Ungerechtigkeit mit dem Worte Obrigkeit verdecken will, „want die een Christen is moet Christi Geest, woort ende voorbeelt volgen, hy zy dan Keyser of Koninck“ (604a-b).

Einer solchen Obrigkeit würde Blutvergießen sehr schlecht anstehen, denn sie könnte einen Missetäter, der aufrichtige Buße täte, sich bekehrte und ein Kind Gottes würde, nicht mehr am Leben strafen (603a—b). Wäre der Sünder aber unbußfertig, und man strafte ihn am Leben, so würde man ihn der Hölle und dem Teufel ausliefern, ohne ihm die Zeit zur Buße gegönnt zu haben.

Menno neigt dazu, jegliche Gewalt abzulehnen. Zwar spricht er immer wieder von dem Schwerte der Obrigkeit (445a, 499a), es geht dabei aber um das sinnbildliche Schwert, das ihr von Gott gegebene Amt. Und wie solch ein von Gott gegebenes Amt ausgeübt werden müsse, hat er oben deutlich auseinandergesetzt. Jedoch ist die Stellung Menno dem ‚letterlijcken sweert‘ der Obrigkeit gegenüber nicht so ganz eindeutig. Eindeutig klar ist wohl, daß Christen auf Grund von Hbr. 4, 12 nur das zweischneidige Schwert des Wortes Gottes führen dürfen. Der ‚gewöhnlichen Obrigkeit‘ aber entsagt Menno den Gebrauch des Schwertes nicht, wenn die praktische Ausübung ihres Amtes dies erfordert (520).

So ist die Haltung Menno der weltlichen Obrigkeit gegenüber nicht ganz eindeutig und konsequent. Einerseits ist sie eine Ordnung Gottes, andererseits ist sie aber ganz weltlich, d. h. ungöttlich. Als ‚göttliche‘ Obrigkeit dürfte sie sicher keine Gewalt ausüben; der weltlichen Obrigkeit, die er immer noch irgendwie als göttliche Ordinantie anerkennt, steht er den Gebrauch des Schwertes wohl zu. Dies impliziert aber, daß Menno, gerade was die Obrigkeit anbetrifft, eine radikale Scheidung von ‚aus dem Geiste‘ und ‚aus dem Fleische‘ nicht konsequent durchführen kann.

Eine ähnliche Inkonsequenz ergibt sich aus der Berufung Menno auf die von ihm als weltlich und fleischlich angeklagte Obrigkeit als unparteiische Richterin in Fragen des Glaubens (356a); denn er hat ihr gerade als solcher jegliche Befugnis in Glaubensfragen abgesprochen, wofür sie ja a priori inkompetent ist.

Eindeutig steht bei Menno fest, daß das Amt der Obrigkeit eine Ordnung Gottes ist. Ihr Auftrag ist, für Ordnung und Gerechtigkeit zu sorgen. Da sie eine Ordnung Gottes ist, nimmt sie ihrem Auftrage gemäß den Richterstuhl Gottes ein, auch in Glaubensfragen. Die von Menno geforderte Unparteilichkeit darf aber noch keineswegs mit Toleranz und Gewissensfreiheit gleichgesetzt werden. Die Obrigkeit ist insoweit unparteiisch, als sie bereit ist, beide Parteien anzuhören. Dann aber wird sie der göttlichen Ordnung gemäß ihr Urteil fällen. Tolerant aber ist sie insofern, als sie die göttliche Wahrheit nicht mit Gewalt aufzwingt, sondern dem Verirrten die Zeit läßt, Buße zu tun und sich zu bekehren. Und Gewissensfreiheit besteht darin, den Willen Gottes aus seinem Worte zu erkennen und entsprechend zu leben, ohne auf Konzilien und Menschenlehre Rücksicht nehmen zu müssen.

Der Eindruck drängt sich auf, daß Menno niemals mit dem Gedanken an (oder der Hoffnung auf) einen christlichen Staat mit einer christlichen Obrigkeit gebrochen hat. Er sieht sich aber einer weltlichen Obrigkeit gegenüber, die nicht aus Gott ist und seinen Willen nicht tut.

Die Konsequenz, die Menno und die anderen Täufer aus dieser Erkenntnis ziehen, ist: die Gemeinde als Leib Christi darf sich dem Einflusse der weltlichen Obrigkeit nicht aussetzen. Sie ist aus Gott und darum nur Gott Verantwortung schuldig. Der große Fehler Luthers und der Prädikanten aber ist, daß sie nicht erkannt haben, oder nicht erkennen wollten, daß die Obrigkeit eine gefallene ist, daß sie mit der fleischlichen Obrigkeit buhlten und ihren Glauben durch die Obrigkeit mit dem Schwerte aufzwangen.

II. Der Einbruch der neuen Schöpfung in diese Welt

Diese gefallene Welt kann sich aus sich selbst nicht mit Gott versöhnen, denn die Menschen sind alle geboren aus dem ‚aertschen Adam‘. Darum ist auch ihre Natur ‚aertsch‘, d. h. ungläubig, ungehorsam, in göttlichen Sachen blind und taub (125a). Deshalb mußte Gott selber eingreifen, und so „drongh Gods eeuwige liefde daer henen . . . dat hy den selfden Adam ende sijnen Nakomelingen door dat selvige sijn Woort, daer door hy hem geschapen hadde, ook weder uyt zynen dootlijcken val, verdoemenissen, ende vloek verlossen moest“ (360a). Dieses ewige, unbegreifliche Wort, Gottes eingeborener Sohn, der Erstgeborene aller Kreaturen ist durch des Vaters ewigen Geist über aller Menschen Verstand in Maria, der Jungfrau, ein wahrhaftiger Mensch geworden, Lk. 1, 27; Mt. 1, 21 (79b—80a).

Von Maria spricht Menno im Vergleiche mit Sara, deren verschlossener Leib durch Gott geöffnet wurde. So hat Gott auch den ‚maegdelijk Lichaem‘ Marias zubereitet, daß sie das Wort empfangen konnte „als een naetuerlijke vrugt ende kint haers lichaems, tot gewisse getuygenisse, dat hy een waerachtig Mensche, ende geen Phantasma en was“ (359a). In Maria wurde das Wort Fleisch, ein wahrhafter Sohn des Menschen „niet gedeylt noch gestruckt, als in half Hemelsch ende half Aertsch, . . . maer een ongemengde geheelde Christus, namelijk, Geest, Ziele ende Lichaem“ (525a). So ist Christus wahrhafter Mensch geworden, sichtbar, greifbar, sterblich, genau wie der erste Adam von Gott erschaffen, in allen Dingen dem Menschen gleich, außer in der Sünde (593a, 174a).

Es geht Menno darum, auf Grund der H. Schrift zu beweisen, daß Jesus Christus, das ewige Wort, durch welchen alles geschaffen wurde, Mensch wurde in Maria, ohne etwas von ihrer ‚sündigen Art‘ angenommen zu haben. Gott hat ihn in Maria als wahren Menschen erschaffen, so wie er Adam erschuf. Jesus kann nicht von sündiger Art sein, dann wäre er a priori unfähig, etwas für die Versöhnung der Menschen mit Gott zu tun. Die Lehre von der Menschwerdung ist so eines der wichtigsten Elemente in der Christologie Menno Simons. Jesus, als zweiter Adam in Maria erschaffen, ist die höchste Offenbarung des Willens Gottes und die Erfüllung aller Zeiten (448a). Er hat die Sünde und den Tod überwunden und das ewige Leben wiedergebracht. Als reiner Mensch hat er unsere Schuld auf sich genommen. Er ist das einzige Opfer für unsere Schuld geworden.

In Jesus Christus „drongh Gods eeuwige liefde daer henen“ zu dem irdischen, fleischlichen Menschen, der sich von Gott abwandte, der sich nicht mehr als Geschöpf Gottes wußte, der in allem, was er in der Welt tat, selber von der Welt her war, und so selber Welt geworden war. Zu diesem ‚weltlich‘ gewordenen Menschen ist Gott durchgedrungen und hat den Fluch des ‚Weltlich-Seins‘ durchbrochen.

Jesus, Mensch geworden in Maria, ist wieder ein Geschöpf Gottes. Wer Jesus Christus nun als Sohn Gottes im Glauben annimmt, der erkennt Gott wieder als den Schöpfer; er erkennt die Welt wieder als Schöpfung und sich selber als Geschöpf Gottes. Damit lebt er nicht mehr aus der Welt, sondern im Glauben, aus dem Geiste und damit in der Wahrheit. Er ist wieder wahrer Mensch, d. h. Geschöpf Gottes geworden; er ist im Glauben wiedergeboren. So wird Jesus zu unserem Vorbilde, an dem wir unser wahres Menschsein erkennen können. 1. Kor. 3, 11 wird zum zentralen Text in der Theologie Menno Simons: Daer en mag geen ander Fundament geleyt wor-

den, dan dat 'er geleyt is, d 'welke is Christus Jesus. Von ihm her muß das Neue und das Alte Testament gelesen werden.

Seine Schrift „Van de Geestelijke Verrijsenisse“ beginnt Menno: „Waecke op gy die daer slaept, en staet op van de dooden“, und fährt dann fort „So legt nu af na der eersten wandeling den ouden mensche . . . Vernieuwt u in den Geest uwes Gemoeds, en doet aen den nieuwen mensche, die nae Godt geschapen is“, Eph 4, Rom 6 (179a). Wir müssen den sündigen Adam in uns kreuzigen: denn so wir mit ihm gepflanzt werden zu gleichem Tode, nämlich durch die Tötung unseres sündigen Fleisches, so werden wir mit ihm auferstehen zu neuem Leben (179b). Da wir durch den Geist zu neuem Leben auferstanden sind, leben wir fortan aus dem Geiste und bringen Früchte des Geistes. Alle diejenigen, die aus Gott geboren sind, wandeln gleich wie Christus wandelte und werden ihm gleichförmig (180b). Sie sind nicht mehr irdischer Natur, sondern bilden einen Teil der Natur dessen, von dem sie erzeugt wurden, sie werden ‚göttliche oder gottselige‘ Menschen und leben nach Col 3, 6—15. Als heilige Gemeinde sind sie die Braut Christi, sein geistlicher Leib, „vleesch van sijnen vleesche“, Mitbürger und Hausgenossen Gottes, Erstlinge seiner Kreaturen, das auserwählte Geschlecht (183a).

Später schreibt Menno weit nüchterner über die aus dem Geiste Auferstandenen. Weil Christus die Welt überwand und gen Himmel fuhr, „daerom noemt ook de Heylige Apostel alle sijne waerachtige Lidtmaten nae der Verrijsenisse Hemelsch, niet datse van den Hemel sijn . . . maer datse uyt genade door Godts Kracht in der verrijsenisse der Hemelscher klaerheydt . . . deelachtigh zijn sullen“ (362 a). Alle diejenigen aber, die Christus nicht annehmen, die nicht mit ihm aus dem geistlichen Tode auferstehen zu neuem Leben, stehen unter dem Urteil (123b).

Sein Fundamentbuch beginnt Menno mit einer Proklamation über die Zeit der Gnaden. „Ten eersten, wi leren datghene, dat Christus Jesus . . . selver geleert heeft, noemplyck dat het nu is een tyt der genaden, en tyt om tho doen boete unde penitencie, . . . afkeringe unde stervaigne des sondigen vleysches . . . verneyt tho worden, opstaen ofte verrissen tot en nyuwen leven, gelyck hey secht: Den tyt, de is vervult unde dat rycke Gods is nabi gekomen, betert u unde geloeft den evangelio Mk 1, 15, . . . die belovet was is gekomen“ (Fundamentboek Av^{vo}-Avj^{ro}). Deshalb ruft Menno alle Menschen auf, doch die Zeit der Gnaden auszunützen nach 2. Kor. 6, 2—10, denn diese Zeit ist gleichzeitig auch die letzte Zeit (Avij^{vo}). Darum wartet auf keine andere Zeit. Jetzt wird das Evangelium verkündigt, jetzt müßt ihr Buße tun und euch bekehren.

Die Zeit der Gnade ist für Menno gleichzeitig auch das Eschaton, die Zeit des Gerichts, denn wer Christum nicht annimmt, ist schon gerichtet, weil er den neuen Menschen nicht anzieht.

Wer Christum aber anzieht, ist gerecht und sein Leben und seine Werke beweisen es. Rechtfertigung und Heiligung laufen so bei Menno Hand in Hand. Sie sind nicht etwas, das in der Zukunft liegt, sondern sie geschehen hier und jetzt (Opera Omnia 447a).

Mennos eschatologische Erwartung steht deutlich im Zeichen des Leidens. Jesus hat die Macht des Bösen in seinem Tode überwunden. Der Kampf zwischen Gut und Böse aber geht weiter. Jeder Mensch muß diesen Kampf, den Christus kämpfte, nachvollziehen, und zwar auch mit dem Einsatze seines Lebens (545, 145b). Das Leiden ist jedoch „een heerlijcke blijdschap, ende een seer hooge troostelijcke vreughde geworden“ (447a), denn es ist ein Zeichen des Kampfes und der Überwindung.

Es geht Menno in seiner Lehre von der geistlichen Auferstehung und von der neuen Kreatur um keine relative Verbesserung des sittlichen Lebens, sondern um die radikale Erneuerung des ganzen Menschen, die allein möglich ist im Glauben an Christus als den neuen Menschen (183a).

III. Die Gemeinde als neue Schöpfung in dieser Welt

Diejenigen, die durch Christus im Glauben zu einem neuen Leben aufstanden, sind durch die Gnade Gottes zu einem herrlichen Volk Gottes gerufen (502a—b). Als solches lebt die Gemeinde nicht mehr „van den eersten ende aertschen Adam, mar na dat nieuwe oprecht wesen van den nieuwen ende hemelschen Adam, Christus Jesus“. Die Gläubigen sind „Broeders ende Susters Christi, want sy zijn met hem uyt eenen Vader geboren“ (125a).

Menno spricht von der Gemeinde auch als von der heiligen christlichen Kirche, die eine Versammlung der Gerechten und eine Gemeinschaft der Heiligen ist (129a). Gegen Gellius führt Menno aus, daß die Gemeinde der Gottesfürchtigen „van den beginne af geweest ist“. Sie hat nicht immer dieselben ‚Ordinantie‘ gehabt, und ist nicht immer mit einem Namen in der Schrift benannt. Vor dem Auszuge aus Aegypten hatten sie kein geschriebenes Gesetz, sie dienten aber Gott, opferten ihm Brandopfer und wandelten in seinen Wegen wie Abel, Noah, Abraham, Isaak und Jakob. In der Schrift (Gen. 6, 2) werden sie Kinder Gottes genannt. Dann gab Gott

ihnen mit der Beschneidung ein sichtbares Zeichen (Gen. 17, 10). Und etwa 400 Jahre später gab Gott Moses sein Gesetz. Von der Zeit an wurde Israel das Volk Gottes genannt. „Ten Laesttn, is Christus Jesus, onser inde aller Werelt Heylandt, voort gekomen, op weldken ons de gantsche schrift wyst“. Obwohl nun eine jede Zeit ihre Ordinantien und Gebräuche gehabt hat, und die Gemeinde wohl mit verschiedenen Namen genannt wurde, so sind doch alle, die in reiner Gottesfurcht, nach Gottes Wort bis zum Ende auf Christum gehofft haben, eine Gemeinde, eine Kirche und ein Leib gewesen (296a—b). Dieses Volk Gottes ist das Reich Gottes in dieser Welt. In ihm wird die neue Schöpfung sichtbar, immer und überall dort, wo die Gemeinde wahre Gemeinde Christi war (denn sie begann ja schon mit Adam und Eva), und wo sie es ist.

Als Volk Gottes begegnet die Gemeinde den Gewalten dieses Äons als echtes Gegenüber. Das Reich Gottes steht dem Reiche des Unglaubens oder des Antichristen gegenüber (502a). Zwischen beiden ist keine Gemeinschaft möglich. Die Gemeinde als neue Schöpfung ist in ihrem Wesen und in ihrem Handeln anders als die Welt. Sie braucht keine Gewalt und keine Waffen außer die von Paulus genannten in Eph. 6, 1. Diejenigen, die wirklich aus Gott geboren sind „die staen door de liefde gereyt, om haren naesten te dienen . . . Sy ontfangen die ellendigen. Sy leyden die Vreemdelingen in haer huysen. Sy troosten den bedroefsten. Sy leenen de behoefligen. Sy kleeden den naeckten. Sy breeken den hongerigen haer broodt. Sy keeren haer aengesichten niet van die Armen, ende sy verachten haer gebreckelijke leden ende vleesch niet“ (504b). Das Verhältnis solch einer Gemeinde zur Welt kann nur das der Absonderung sein. Dieses ist ein eindeutiges Gebot der H.Schrift laut 1. Kor. 5, 7; 1. Tim. 6, 5 (473b). Wenn wir den Gedanken von der Gemeinde konsequent zu Ende führen, dann ist es eigentlich nicht die Gemeinde, die sich von der Welt absondert, sondern vielmehr ist es die Welt, die sich durch ihren Fall von Gott abgesondert hat. Indem die Gemeinde wiederum Schöpfung Gottes ist, überwindet sie diese Absonderung von Gott. Auch die Erde, die in der Arbeit des gefallen Menschen mit verflucht war, ist für den neuen Menschen wiederum Schöpfung Gottes. Damit aber ist auch der Fluch, der in der Arbeit des gefallen Menschen auf ihr ruhte, aufgehoben. In der Arbeit des neuen Menschen wird auch die Erde wieder Schöpfung Gottes, denn die Werke des neuen Menschen sind Werke des Friedens oder friedensschaffende Werke. So ist das neue Reich, woran die Gemeinde baut, „enckel gerechtigheit, vrede unde vroechde in den hilligen geest, Röm. 14, 17“ (Fundamentboek Piiij^{ro}—^{vo}). In ihrem Kampfe mit der Welt braucht sie das Schwert des Geistes, oder wie Menno es formuliert: Es ist immer so

gewesen, daß der Antichrist seine Sache mit dem Schwerte „unde Christus allene mit die blasinge sijnder lippen, dat is mit sinen hillige woort, syn saeke beweert heeft (Lvij^{vo}). Adam wurde durch Gottes ‚anblasinge‘ zu einem Menschen nach dem Gleichnisse Gottes. Christus kämpft mit der „blasinge“ seiner Lippen, das ist mit dem Worte, wodurch alles geschaffen wurde, und das schließlich Fleisch wurde. Es ist dies ein Kampf, der Frieden möglich macht, der selber eigentlich schon die höchste erreichbare Form des Friedens ist in dieser Welt (Opera Omnia 502b).

Alle, die aus Christus sind, haben Teil an der neuen Schöpfung und sind sein Leib. Die aber nicht aus Christus sind, müssen aus der Gemeinde gewiesen werden. Durch den Bann wird niemand von der Gemeinde Christi abgesondert, der diese Absonderung nicht schon vorher selber vollzogen hat. Denn wer aufs neue in Sünde fällt und in der Sünde verharret, ist nicht mehr aus Christus (194 a ff.). Deshalb „wort ‚er van ons niemant afgesneden, ofte uyt gemeynschap der broederen uytgedaen, . . . dan die gene die haer selven al tevooren door valsche leere, ofte door een onbehoorlijk leven, van Christo ende van sijn Gemeynthe afgesneden . . . hebben“ (634a). Die Absonderung des Sünders aus der Gemeinde kann nur aus reinster christlicher Liebe geschehen. Der abgefallene, unbußfertige Sünder wird von der Gemeinde dem Satan übergeben, dem er durch sein Verharren in der Sünde schon wieder untertan ist. Die Gemeinde erkennt diesen Zustand und befestigt ihn mit der ‚afsnijdinge‘, nicht zur Strafe, denn die Gemeinde kann den Sünder nicht strafen, sondern damit er sich seines Zustandes bewußt werde und Buße tue (346a). Der Bann ist auch als der negative Aspekt des mennonitischen Gemeindebegriffes bezeichnet worden, und doch ist er seine notwendige Konsequenz. Wenn die Gemeinde der sichtbare Leib Christi in dieser Welt ist, dann ist in ihr kein Raum für die Welt, die aus dem Fleische lebt.

Das Verhältnis der Gemeinde Christi zur Welt ist ein Verhältnis des radikalen Gegensatzes, ja der Feindschaft und des Hasses. Die Folgen dieses Gegensatzes sind Verfolgungen, Leiden und Tod, wie Christus selber sagt: „Wie my navolgen wil, der versake hem selve, ende neme sijn Kruys op, ende volge my nā“, Mt. 16, 24 (144 b). So ist die Gemeinde der sichtbare Leib Christi in dieser Welt. Es geht Menno nicht um die Restitution der Urgemeinde, sondern um die Kontinuation der wahren Gemeinde, die „van den beginne af geweest ist“ (296a). Sie hat nicht immer dieselben Ordinantien gehabt, ist nicht immer mit denselben Namen genannt worden, sie war aber immer die Gemeinschaft derer, „die in reynen Gods vreesse . . . na Godts

Woordt inde tot den eynde op Christum gehoopt hebben, ende tot den eynde hopen en wandelen sullen“ (296a—b).

Als Leib Christi und als neue Schöpfung ist die Gemeinde gerufen zu einem neuen sozialen Heil-Sein, indem sie dem Willen Gottes entsprechend lebt. Ihre Werke sind Werke des Friedens und machen Frieden möglich. Ihre Gaben, ihre Güter, alles was die Gemeinde hat, ist für den Dienst am Nächsten da.

Als neue Schöpfung hat die Gemeinde die Absonderung von Gott überwunden. Dazu mußte sie sich aber von der Welt als der gefallenen Schöpfung absondern. Daher ist in der Gemeinde kein Raum für Menschen, die noch in der Sünde leben, oder aufs neue in Sünde gefallen sind und in der Sünde verharren. Sie müssen abgeschnitten werden. Die Gemeinde stößt niemand hinaus: der Sünder tut es selber, indem er wieder aus der Sünde lebt. Die Gemeinde bestätigt einen schon bestehenden Tatbestand, indem sie ihm ihre Gemeinschaft entzieht. Der Bann ist so ein Dienst am gefallenen Bruder und darf nur aus reinsten christlicher Liebe ausgeübt werden. Als solcher hat der Bann verschiedene Funktionen:

Er macht dem Sünder seinen Zustand bemußt und mahnt ihn zur Buße; er erzeugt von der Liebe der Gemeinde zum Sünder; er beweist, daß die Gemeinde sich noch als neue Schöpfung weiß; er bewahrt die Gemeinde selber vor der ‚Verweltlichung‘.

Da die Gemeinde sich von dieser Welt absondert, wird sie gehaßt und verfolgt. Die Gemeinde sondert sich jedoch nicht um der Absonderung willen ab, sondern weil sie sich von Christum zu wahren Welt-Sein gerufen weiß.

IV. Die Kirche des Antichristen und die Verführer dieser Welt

In seiner Schrift an Gellius Faber arbeitet Menno auch die Kennzeichen der Kirche des Antichristen heraus. Sie ist „een vergaderinge der Godtloosen, en een gemeynschap der anboetveerdigen... die dat voornoemde Zaet Christum in sijn Woort vertooten, en sijnen wille en tegen zijn“ (196a). Sie entstand mit den ersten Gottlosen, die von des Teufels Geist getrieben wurden. Als ‚tegenkercke‘ stand sie vom Anfange an neben der Kirche Christi und war immer die zahlreichere. Bis zur Zeit der Sintflut wurde sie „Menschenkinderen in der schrift genoemt, Gen. 6“, von der Sintflut bis auf Abrahams Beschneidung Heiden und nach der Beschneidung Heiden oder Unbeschnittene. Sie haben den wahrhaften Gott nicht erkannt,

sondern „Menschen houtwerck, houten, steenen, silveren, ende gulden Goden, daer toe oock Draken, Slangen, Ossen, Vyer, Sonne, Mane . . . aengebeden en gedient“ (296b).

Menno spricht häufig von der Kirche des Antichristen als von Babel Babylon oder der babylonischen Hure, mit der er selber viele Jahre buhlte als katholischer Priester, da er sie für eine ehrbare und keusche Frau hielt (176a). Er hielt die katholische Kirche für die wahre Kirche und erkannte das Treiben der Priester und der Gemeinde nicht als fleischlich.

Nicht nur die katholische Kirche wird von Menno als Babel bezeichnet, sondern auch die protestantischen Kirchen. Er nennt sie auch die großen, weiten Sekten dieser Welt, die gebildet werden von all denjenigen, die da sagen, daß sie wiedergeborene, getaufte Christen seien und es doch nicht sind (128b). „Babilon“ und „große Sekten“ sind bei Menno Sammelnamen für alle Kirchen, die sich für christlich ausgeben, und wo man doch nichts anderes sieht, „dan eenen beestighe vreten unde suypen, . . . hoemoet, afgoderie, valscheit, loch unde bedroch, giricheyt, onsuyverheit, haet, nyt, overspel, hoererie, . . . dootslaen, moerderie, crych, . . . gulsicheit, blintheit, wreetheit unde bitterheit“ (Fundamentboek Bj^{vo}). Trotzdem wollen sie allesamt, Herren, Fürsten, Prediger wie das gemeine Volk, ob sie nun Papisten, Lutheraner oder Zwinglianer sind, für die wahre christlich Gemeinde angesehen werden. Doch zeigt ihr unbußfertiges, gänzlich irdisches Leben, daß sie nicht aus Gottes Wort geboren sind, nicht nach dem Geiste leben, sondern wider Gott sind (Opera Omnia 147a—b). Die wahren Christen aber werden als verfluchte Wiedertäufer, Aufrührer, Verführer und Ketzer verfolgt und getötet.

Menno sieht das Leben und Treiben dieser Welt und weiß, daß alle diese Menschen, die mit ihren Werken zeigen, daß sie nicht aus Gott geboren sind, doch getauft sind und zu der einen oder anderen Kirche gehören. Deshalb sucht er nach den tieferen Ursachen und findet diese „omdat de lerers deses handels noch evangelische roep, noch leer, noch leven hebben, dat de leringhe unde woorden Jesu Christi gelyck si“ (Fundamentboek Jj^{vo}). Da es für ihn nur die zwei Möglichkeiten von ‚aus Christus‘ oder ‚aus dem Fleisch‘ gibt, besteht kein Zweifel, daß sie „uth den duyvel geboren zyn“ (Jij^{ro}). Weil Babylon so die reine Lehre Christi und die Sakramente in Abgötterei verkehrt, das Wort Gottes durch törichte menschliche Weisheit ersetzt, Christum verspottet, Lügen für Wahrheit und Finsternis für Licht ausgibt (Jijro—vo), weiß Menno sich gerufen auf Grund des reinen Wortes Gottes dagegen zu lehren und eine Gemeinde der wahrhaft Gläubigen zu versammeln.

Das Abendmahl wurde von Jesus eingesetzt zu seinem Gedächtnis, Lk. 22, zur Erweckung und Reinigung seiner Gemeinde, 1. Kor. 10 (Gviiij^{vo}). Die ganze Schrift lehrt, daß mit dem Tode Jesu am Kreuze unsere Schuld von Gott für immer getilgt ist. Der Antichrist aber hat davon „eenen dagelijckschen Offer voor de sonden opgerecht . . . daer mede werdt Christus Jesus mit sijne volmaecte eewige Offer in den Grond afgedaen“. Die Verführung ist so weit gekommen, „dat sy haer alle geweldt hebben aengenomen, in den Hemel, op der Aerden ende in der Hellen, ende daerom breken sy dit broodt in drie stucken, met dat eerste versoenen sy Godt, met dat tweede verbidden sy de Wereldt, ende mit dat derde de Zielen die in het Vagevier zijn“. Mit dieser verfluchten Schande sind sie „boven alle geweldige op Aerden geklommen“ und haben diese zu ihren Knechten gemacht. Dem römischen Antichristen ist es gelungen mit seinem „schijnenden Godsdienst“ selber Kaiser und Könige in seinen Dienst zu zwingen. Mit ihrem Opfer haben sie die Welt so sehr verführt, daß sie nichts mehr von dem wahren Abendmahl weiß. Sie will Christum nicht als einmaliges Opfer für ihre Sünden, denn sie will nicht Buße tun. Deshalb hat man das Significatum durch das Signum ersetzt und treibt damit Götzendienst. Die Gelehrten wenden alle ihre Weisheit und Philosophie in der Diskussion über das Signum an und vergessen darüber das Significatum. Dieses aber ist der Vernunft nicht zugänglich, sondern allein dem Glauben und dem Gehorsam. Weil diese Welt aber nicht glaubt und nicht gehorchen will, ersetzt sie das Significatum durch das Signum und treibt damit Götzendienst (*Opera Omnia* 29a—32a).

So wie von der Welt mit dem Abendmahl Abgötterei getrieben wird, so mißbraucht sie auch das Zeichen der Taufe (18a). Die Taufe wäscht uns nicht rein von unserer angeborenen sündigen Natur. Mit der Taufe beweisen wir aber, daß wir der angeborenen ‚sündigen Art‘ abzusterben wünschen, auf daß diese nicht länger über uns herrsche, Röm 6. Die so auf ihren Glauben getauft werden, sind vorher mit dem H. Geist und mit Feuer getauft. So ist die Glaubentaufe ein Akt des Gehorsams und ein Zeugnis vom neuen Leben. Das Signum aber ist als Glaubensübung wohl auf seinem Platze, wenn wir zuvor das Significatum erkannt haben. Trifft dies nicht zu, dann wird es uns zum Götzdienst. Es wird losgelöst von seinem Inhalte und beginnt ein Leben für sich selber zu führen (405a ff.).

Da die Kirchen dieser Welt nun aus Gliedern bestehen, die als Kinder getauft wurden, die Christum nicht anziehen können, so sind sie alle Christen ohne Lehre, Glauben und Befehl. Die Schriftgelehrten und Kindertäufer

sind aber sehr behende und brauchen das Wort Gottes, um ihre Lehren damit zu verteidigen (421b ff.). Immer wieder greift Menno in seinen Schriften die Gelehrten, Doktoren, Scribenten und Predikanten an und nennt sie die eigentlichen Verführer dieser Welt, denn sie berufen sich nicht auf die einzige Quelle aller Wahrheit, das reine Wort Gottes, sondern auf Konzilien, Statuten, Dekrete und natürlich auf ihre Vernunft (124a). Die hochgelehrten Meister dieser Welt verkleinern Gottes Wort, um so ihre eigene Weisheit soviel mehr leuchten zu lassen. Sie lehren und predigen nicht um des Wortes willen, sondern um Lohn. Den armen Sünder weisen sie auf die Subtilitäten ihrer Philosophie, auf Lehren und Gebote von Menschen, auf Christum aber weisen sie ihn nicht. Die Herrscher und Fürsten beschränken sie in ihrem Leben nach dem Fleische, da sie selber fleischlich sind. Das gemeine Volk aber läuft ihnen nach wie eine brünstige Kuh (59b). So tragen sie dazu bei, daß das Reich Christi verwüstet und das Reich des Antichristen in hohen Ehren durch die ganze Welt verbreitet wird. Ja sie sind selber zu Fürsten dieser Welt geworden, die der Welt dienen und alle Frommen hasen und verfolgen.

Die harte Verfolgung durch die Predikanten ist für Menno ein weiterer Beweis, daß sie unmöglich wahre Christen sein können (147a). Alle, die auf Grund des klaren, hellen Wortes Gottes ein bußfertiges Leben lehren, eine rechte evangelische Taufe und Abendmahl, eine Absonderung wie Christus sie befohlen hat, werden als verfluchte Wiedertäufer, Aufrührer und Ketzer grausam verfolgt und getötet. Der Glaube aber ist eine Gabe Gottes (Eph. 2, 8) und darf mit keiner äußerlichen Gewalt „ingedrungen werden, maer moet alleen door de reyne Leere des Heyligen Woords, en mit een ootmoedig vyerig gebedt in der Gnaden van Godt door den H. Geest verschenen worden“ (149b).

Menno weiß, daß viele Predikanten aus dem Studium der Schrift einen Teil der Wahrheit erkannt haben. Sie fürchten sich jedoch, ihr Kreuz auf sich zu nehmen. Deshalb lehren sie nur das, was mit den Mandaten der Fürsten im Einklange steht (77b) und geben damit zu, daß sie die Welt in Christus nicht überwunden haben. Sie sind noch immer von der Welt bedingt, und ihre Kirchen sind weltlich. Weil sie sich und ihre Kirchen aber als die wahre christliche Kirche ausgeben, sind sie die eigentlichen Verführer dieser Welt. Mit dem Namen Christi auf den Lippen dienen sie der Welt und ihrem Fleische.

V. Das Weltverständnis Mennos

Menno versteht die Welt von der Schrift her. Es geht ihm nicht darum, ein bestimmtes Weltbild oder gar eine Weltanschauung, zu entwickeln. Die Welt ist von Gott durch sein Wort erschaffen. Diese Wahrheit wird von Menno theoretisch nicht weiter erforscht. Sie ist eine Glaubenseinsicht. Die wichtigsten Faktoren dieser Glaubenseinsicht sind: die Lehre von Schöpfung und Fall; der Einbruch der neuen Schöpfung in diese Welt; die Gemeinde als Leib Christi in dieser Welt. Welt ist bei Menno immer Menschenwelt. Er spricht nur von der Erschaffung des Menschen, von seinem Fall und von seiner Wiedergeburt (592a, 461a, 526b, 360a). Die Welt als Erde (Materie, Natur) erwähnt er nur insofern, als sie durch den Fall Adams und Evas mit in den Fluch einbezogen wurde (437b, 8a). Die Welt als Erde ist der Raum für Menschen, die aus Gott leben, und für Menschen, die aus dieser Welt leben. Der Mensch ist für Menno die Welt, indem er Geschöpf ist und sich als solches versteht. Diese Welt hat aber das Wissen ihrer Geschöpflichkeit abgewiesen (Jh. 1, 5). So ist der Mensch aus der Welt und die Welt aus dem Menschen. Der Mensch konstituiert die Welt, und die Welt konstituiert ihn. Der ‚weltliche Mensch‘ hat keine Ahnung mehr von seinem Geschöpf-Sein. Er kennt seine Grenzen nicht mehr (532a, 473a, 522). Er ist aus-der-Welt, und das ist in-der-Sünde-Sein, weil es gottloses Sein ist.

Menno nennt diesen Menschen ‚weltlich‘, oder ‚aertsch‘ (532a, 8a). Diese Welt ist so befangen in ihrem ‚Weltlich-Sein‘, daß sie Gott nicht mehr erkennen kann und ihr Leben aus dieser Welt nicht mehr als sündig erfährt (473a, 453a—b). Da sie aus ihrer Vernunft lebt, die ja korrupt ist, wird in ihrem Munde alles zur Lüge (369b, 63a).

In dieser Welt wird Gott nun selber Mensch, als zweiter Adam. Die Offenbarung in Jesus Christus zeigt dem Menschen, wie er am Anfang war. Sie zeigt ihm, was Welt-Sein eigentlich bedeutet. In Jesus erkennt der Mensch sich selber als Geschöpf, die Welt als Schöpfung. Damit aber wird er vor die Entscheidung gestellt. Er kann weiter ‚weltlich‘ bleiben, oder er kann im Glauben wieder Welt sein als Schöpfung Gottes. Die Offenbarung deckt auf, was wahr ist, und qualifiziert das Festhalten an der Welt als Sünde. Der Sohn richtet nicht, sondern die Welt richtet sich gleichsam selbst (198b, 634a). Auch diejenigen, die durch den Glauben an Christus zu wahren Welt-Sein wiedergeboren wurden und doch wieder in Sünde fallen und in der Sünde verharren, stellen sich wiederum unter das Urteil (194a, 198b, 664a). Die aber Christus annehmen, sind wiederum Welt als Schöpfung Gottes.

Das Dasein der Gemeinschaft der Gläubigen in dieser Welt ist die ständige Konfrontation der Offenbarung mit dieser Welt. Im Leben der Gläubigen wird das Leben dieser Welt beständig als aus-dieser-Welt, und damit als sündig, aufgedeckt. Daher haßt diese Welt die Gläubigen und verfolgt und tötet sie (77b, 142b, 146a—b).

Zwischen dieser Welt und der Welt als Schöpfung gibt es nichts Gemeinsames. Menno's Weltverständnis ist hierin von der radikalen Scheidung bei Johannes und bei Paulus geprägt. Die Spannung zwischen der gefallenen Welt und der neuen Schöpfung bleibt ungelöst. An dieser Spannung wird für Menno die Wahrhaftigkeit der Gemeinde sichtbar. Nur eine radikale Kompromißlosigkeit kann die Gemeinde vor der Verweltlichung bewahren. Im Weltverständnis Menno's liegen verschiedene Möglichkeiten: die Versuchung des münsterischen Ansatzes; Absonderung von der Welt, indem man sich von der Welt zurückzieht und so die beständige Konfrontation vermeidet (Hutterer); Leben als Christen in dieser Welt und das Kreuz auf sich nehmen.

Menno hat deutlich das Leben in der Welt als beständige Konfrontation gewählt. Die Gemeinde lebt nach dem Vorbilde Christi in dieser Welt und nimmt das Kreuz Christi auf sich.

Nationale Erhebung und religiöser Niedergang

Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich

Hans Rothfels, der den verschiedenen Formen der deutschen Opposition gegen Hitler nachgegangen ist, vermerkt, daß es den Kirchen zunächst nicht leicht gefallen sei, „Zögern und Neigung zum Kompromiß zu überkommen“. Und er fährt fort: „Nur Sekten wie die Quäker und die Mennoniten oder die „Ernstern Bibelforscher“ blieben von Schwankungen verschont. Sie haben unausgesetzt passiven Widerstand geleistet, aber ihre Zahl war gering.“¹ Wer die Verhältnisse in den deutschen Mennonitengemeinden während des Dritten Reiches noch aus eigener Anschauung kennt oder nachträglich auch nur einen flüchtigen Blick in die mennonitischen Zeitschriften jener Jahre wirft, kann dieser ehrenvollen Einordnung der Mennoniten in den Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime nicht zustimmen. Richtig scheint es dagegen zu sein, wenn Friedrich Zipfel den folgenden Bericht des Sicherheitshauptamtes aus dem Jahre 1938 besonders auf die Mennoniten bezieht: „Während der bedeutsamen politischen Ereignisse des Jahres zeigten die Sekten zumeist eine aus Furcht um ihren Bestand erwachsene neutrale oder sogar auffallend loyale Haltung, teilweise waren sie ängstlich bemüht, bei jeder Gelegenheit ihre nationalsozialistische Einstellung unter Beweis zu stellen.“² Dieser Drang zur Loyalität, ja zur Anbiederung, steht in einem merkwürdigen Gegensatz zur Einschätzung der Mennoniten durch Reinhard Heydrich, den Chef des Sicherheitsdienstes: „Die Ablehnung des nationalsozialistischen Rassegedankens und die Hervorhebung der Gemeinschaft des Evangeliums gegenüber der Volksgemeinschaft haben die Mennoniten mit den christlichen Kirchen gemeinsam. Darüber hinaus steht diese Sekte jedoch durch ihre pazifistische und eidesgegenerische Einstellung in bewußtem Gegensatz zum Nationalsozialismus. Nach hiesiger Einsicht können daher Anhänger dieser Sekte nicht gleichzeitig Angehörige der SS-Sippengemeinschaft sein.“³ Wie ist diese kontroverse Beurteilung zu verstehen? Weist sie auf eine untergründige, nur taktisch kaschierte Tendenz zum Widerstand oder läßt sie lediglich einen Rückschluß auf das elitäre Bewußtsein der SS zu, die sich nicht mit Personen unsicherer Herkunft belasten wollte? Friedrich Zipfel ist beizupflichten,

wenn er in dieser Äußerung Heydrichs nichts anderes als Vorsicht hinsichtlich einer Mitgliedschaft von Mennoniten in der SS vermutet (der Gedanke der biologischen Rassereinheit wurde unter ihnen im allgemeinen nicht vertreten), ansonsten aber feststellt, die Anpassung der Mennoniten sei in der Praxis „bereits soweit vollzogen, daß wichtige Glaubensgrundsätze von den Mitgliedern einfach nicht mehr beachtet wurden.“⁴ Er denkt vor allem an die offizielle Preisgabe der Wehrdienstverweigerung (1934) und den durch Eidesleistung vollzogenen Eintritt vieler Gemeindeglieder in die nationalsozialistische Partei. Und daß Mennoniten doch in die SS aufgenommen wurden, wie sich vielfach belegen läßt, dürfte ein Indiz dafür sein, daß die Realität in den Gemeinden die Skepsis des Reichsführers SS schließlich überwunden hat.

Die Geschichte der Mennoniten im Dritten Reich wurde noch nicht geschrieben. Ein erster Anlauf, das in der Übersetzung von Abraham Esau ausgelassene Kapitel über diese Periode in dem Geschichtsbuch von C. Henry Smith, gibt nur einen recht flüchtigen Einblick in die Stellung der deutschen Mennoniten zum Nationalsozialismus.⁵ Dieser Einblick ist wenig schmeichelhaft und verlangt nach einer gewissenhaften Überprüfung an den Quellen. Verwunderlich ist, daß sich bisher niemand dieser Aufgabe unterzogen hat.

Wer diese Aufgabe in Angriff nehmen will, muß über historisches und theologisches Rüstzeug verfügen, schriftliche und mündliche Quellen aufspüren, sammeln und mit sicherem Gefühl für die Legitimationsbedürfnisse einer religiösen Minderheit sowie methodischer Umsicht, geschult an der Erforschung des Kirchenkampfes, darstellen, wie sich einst das Verhältnis zu den verschiedenen Gliederungen des Nationalsozialismus in dem mehrschichtigen Leben des Mennonitentums (Familie, Gemeinde, übergemeindliche Organisationen, internationale Beziehungen) gestaltet hat. Hier wird nur das offizielle Mennonitentum in Blick genommen. Eine „Geschichte der Mennoniten im Dritten Reich“ müßte sich auch den einzelnen Gemeindegliedern zuwenden, die, aus welchen Gründen auch immer, mutig genug waren, sich gegen den neuen Staat zu stellen und Nachteil und Leiden, die ihnen daraus erwuchsen, auf sich zu nehmen. Dieser Aufgabe kann sich der folgende Beitrag nicht zuwenden. Er verfolgt das weitaus bescheidenere Ziel, nur ein wenig Licht in die komplizierte Entscheidungssituation zu bringen, in die das deutsche Mennonitentum nach der Machtergreifung Hitlers gestellt wurde. Dabei spielt die Beobachtung eine Rolle, daß gerade in den frühen Jahren des Dritten Reichs Impulse zu einer vermeintlich religiösen Erneuerung von der „nationalen Erhebung“ ausgehen sollten, die weite

Teile des Volkes ergriffen hatte. Für die Mennoniten wie für die übrigen Freikirchen auch entstand die Nötigung, die konfessionelle Identität im Kontext dieser Erhebung neu zu bestimmen, die eine bewußt konfessionsüberschreitende Orientierung verlangte. Für eine Freikirche, die es gewohnt war, für sich zu leben, war es eine besondere Herausforderung, auf einmal einen religiösen Beitrag für die Volksgemeinschaft leisten zu müssen. Fast von selbst stellt sich hier die Frage, ob nicht die Neubestimmung der konfessionellen Identität, die sich im Mennonitentum unter Rückgriff auf den konfessionellen Ursprung vollzog, vielleicht Ursache für die Anpassung an den nationalsozialistischen Staat gewesen sein könnte. Hätte nicht der Ursprung dieser Kirche, der durchlittene Protest der Täufer gegen einen religiös begründeten Totalitätsanspruch der Obrigkeit, gerade eine Distanzierung von diesem Staat nahegelegt? Offensichtlich wurde Rothfels von einer ähnlichen Frage irritiert und durch die Meldung vom hilfreichen Einsatz der Quäker und niederländischer Mennoniten für die verfolgten Juden⁶ veranlaßt, auch das deutsche Mennonitentum in dieser Widerstandstradition zu sehen. Im Zentrum unserer Untersuchung steht also eine doppelte Frage: Welches Bild machten sich die deutschen Mennoniten von den Glaubensvätern in der Reformationszeit; und war es nicht vielleicht dieses Bild, das ihnen das gute Gewissen gab, sich dem Führer und seinem Regime voll anzuvertrauen?

1. Die Wirkung eines Zauberwortes

Das Krisenbewußtsein der ausgehenden Weimarer Republik hatte auch die Mennonitengemeinden erfaßt. „Mitten in all der Unklarheit und Ungewißheit, die über dem heutigen wirtschaftlichen, politischen, gesellschaftlichen Leben liegt“, schrieb Erich Göttner (Danzig) zu Beginn des Jahres 1929, „mitten in dem Gewirr der Meinungen, die auf geistlichem, sittlichem, religiösem Gebiete miteinander ringen, gehen wir in das neue Jahr hinein.“ Es wurde das Jahr der Weltwirtschaftskrise. Die Zukunft war verstellt, die Sehnsucht nach „einer Kraft, die uns durch alle Zeiten trägt“ groß. Welche Kraft er meinte, sprach er deutlich aus: „Gewißheit, festen Grund für unser Leben finden wir nur bei dem ewigen Gott, der über allem Wandel irdischer Formen, allem Wechsel menschlicher Anschauungen steht.“ Damit schien ein Kriterium benannt, das helfen sollte, in Zukunft zu bestehen: „Ihn müssen wir um Weg und Ziel für das neue Jahr bitten in dieser oft so weg- und

ziellosen Zeit, in der wir bald diesem, bald jenem Lichte nachzulaufen in Gefahr sind, das uns einen Weg aus der Not zu verheißen scheint, sei es ein neues Wirtschafts- oder Erziehungsprogramm, sei es eine neu auftauchende Weltanschauungsbewegung.“⁷

Bald aber setzte die Partei Hitlers zum Todesstoß gegen Demokratie und Parlamentarismus an und inszenierte die „nationale Erhebung“. Auf dem Hintergrund wirtschaftlicher Depression und abgründiger Meinungsverschiedenheiten zwischen den politischen Parteien gewann das Versprechen, eine geschlossene Volksgemeinschaft heraufzuführen, einen starken Überzeugungsdruck, dem sich nur wenige entziehen konnten. Von der „nationalen Erhebung“, Karl Dietrich Bracher nannte sie ein „Zauberwort“⁸, ging eine Faszination aus, der sich auch die Mennoniten nicht entzogen. Die stärkste Resonanz fand dieses Wort in einer Grußdepesche vom 10. September 1933 an den Reichskanzler Adolf Hitler: „Die heute zu Tiegenghagen im Freistaate Danzig tagende Konferenz der Ost- und Westpreussischen Mennoniten empfindet mit tiefer Dankbarkeit die gewaltige Erhebung, die Gott durch Ihre Tatkraft unserm Volk geschenkt hat und gelobt auch ihrerseits freudige Mitarbeit am Aufbau unseres Vaterlandes aus den Kräften des Evangeliums heraus, getreu dem Wahlspruch unserer Väter: Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.“⁹

Diese Grußdepesche steht in einem Gegensatz zu Göttners Empfehlungen für das Jahr der Weltwirtschaftskrise. Hatte sich die theologische Grundorientierung inzwischen verschoben oder nur das politische Gefüge? Vermutlich hat der Recht, der einen theologischen Umschwung ausschließt und lediglich annimmt, daß ein und dieselbe Grundhaltung in unterschiedlichen Erfahrungshorizonten politischer Entwicklung zu jeweils anderen Ergebnissen führen konnte. Hatte der Glaube, wie Göttner ihn in orientierungsschwieriger Zeit formulierte, eine reservierte Haltung gegenüber politischen und weltanschaulichen Bewegungen empfohlen, und das schloß offensichtlich auch die Selbsterhaltungsprobleme einer parlamentarischen Demokratie ein, so konnte derselbe Glaube bei zunehmender Festigung der Staatsmacht ganz entschieden für eine bestimmte Richtung der Staatsführung optieren. In beiden Fällen blieb gewahrt, daß Gott die „letzte Macht“ im Volks- und Völkerleben sei, wie Göttner zu Jahresbeginn 1933 schrieb, sich aber „vor seinem untrüglichen Blick“ selber „in dem für uns rätselhaften Gähren und Ringen ein neues Werden“ enthüllte.¹⁰ Von der Wahrnehmung dieses neuen Werdens, das man nur auf die nationalsozialistische Erhebung beziehen kann, ist der Weg nicht mehr weit, den Göttner selber auf der außerordent-

lichen Zusammenkunft der Vorstände der Ost- und Westpreussischen und Freistaat-Danziger Mennonitengemeinden in Kalthof am 25. August 1933 gegangen ist: Die nationale Erhebung hätte vor den Kirchen nicht Halt machen können, erklärte er in einem Grundsatzreferat, da „der heutige Staat sich zum Christentum als einer geistigen Macht bekennt, die grundlegend ist für das Volksleben und das Bestehen des Staates.“¹¹ In der neuen Führung wurde, wie sie sich gern selber präsentierte, eine göttliche Fügung gesehen. Eine Theologie, die ihren Gottesglauben so gestaltete, daß er direkt mit politischer Erfahrung korrespondierte (das eine Mal mit Orientierungslosigkeit und Machtverfall der Republik, das andere Mal mit Neuorientierung und Machtzuwachs der Staatsführung), hatte nicht viel Mühe, die psychologische Faszination des Zauberwortes argumentativ zu unterstützen. Ist damit nicht der theologische Rahmen abgesteckt, der den christologischen Wahlspruch Menno Simons — Hitler in der Grußdepesche mitgeteilt — so einengen sollte, daß sein Widerstandsgeist gegen jeden totalen Anspruch, woher er sich auch erhob, gedämpft wurde? Denn daß die nationale Erhebung auf einen „totalen“ Staat zusteuerte, sah man sehr genau¹², auch wenn man nicht bereit war, die physische und psychische Gewalttätigkeit zu sehen, mit der die Machtergreifung Hitlers sich allenthalben vollzog, vielmehr den Einsatz von SA und „Stahlhelm“ gelegentlich sogar in einem Atemzug mit der Ehrung der Kriegsoffer als Heldentat feierte.¹³ Aber ein „totaler“ Staat, genauso wie ein „autoritärer“¹⁴, schien angesichts der Misere der Weimarer Republik in dem abgesteckten Rahmen den Widerspruch des Evangeliums nicht mehr herauszufordern. So erklärt sich schon hier, wie es dazu kommen konnte, daß dieselbe christologische Konzentration bei den Mennoniten die Anpassung an das nationalsozialistische Regime nicht verhinderte, während sie in den Kreisen der evangelischen Landeskirchen, aus denen später die Bekennende Kirche erwachsen sollte, den Widerstand vorbereitete. Der Unterschied lag nicht in der Betonung des christologischen Fundaments, sondern in dem Rahmen, in den dieses Fundament eingespannt wurde. Dabei ist allerdings nicht zu übersehen, daß auch in der Bekennenden Kirche die christologische Eindeutigkeit der „Barmer Erklärung“ (1934) im politischen Tageskampf längst nicht immer erreicht wurde. Das zu verkennen, hieße, einen zu hohen Maßstab an das Mennonitentum anzulegen.

Bereits hier stellt sich die Frage, ob die angeführten Beobachtungen so verallgemeinert werden dürfen, daß sie mit der ganzen Schwere theologischer Konsequenz auf das gesamte Mennonitentum übertragen werden können. Die Antwort wird aus folgenden Gründen positiv ausfallen: 1. sind diese

Beobachtungen aus der offiziellen Zeitschrift der „Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich“ entnommen worden; ein Widerspruch aus dem Leserkreis ist nicht erfolgt. 2. könnten die Beobachtungen, die sich auf die Einschätzung der „nationalen Erhebung“ beziehen, mühelos für verschiedene Teile des Mennonitentums aus veröffentlichten Äußerungen angereichert werden.¹⁵ Und 3. sind die Übereinkünfte der erwähnten Konferenzen von Kalthof und Tiegenhagen wegweisend für die Entscheidungen auf überregionaler Ebene gewesen. Sie greifen zwar die Probleme auf, vor die sich die „Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich“ auf ihrer Sitzung im April 1933 gestellt sah, trieben ihre Klärung aber soweit voran, daß im November 1933 eine außerordentliche Kuratoriumssitzung der „Vereinigung“ mit dem erklärten Ziel zustande kommen konnte, eine feste organisatorische Einigung des gesamten Mennonitentums zu erreichen, um mit Regierung und Reichskirche über die Fragen geschlossen verhandeln zu können, die sich aus der „nationalen Erhebung“ für den Bestand der Gemeinden ergaben. Eingeleitet wurde diese Sitzung von dem Vorsitzenden, Pastor lic. theol. Emil Händiges, mit der Versicherung: „Das deutsche Mennonitentum stellt sich freudig hinter die Regierung, den Reichspräsidenten, den Reichskanzler und seine Mitarbeiter. Es freut sich über die große Einigung im deutschen Volke, die in der Abstimmung und Reichstagswahl vom 12. November zum Ausdruck gekommen ist.“¹⁶ Im April hatte sich Händiges — zumindest nach dem veröffentlichten Protokoll — noch zurückhaltender geäußert. Diese Versicherung, die der Obrigkeit mehr als nur den schuldigen Respekt von Röm. 13 zollte, schien einhellige Meinung des Kuratoriums zu sein, jedenfalls wurde sie nicht diskutiert, geschweige denn auch nur von einem einzigen Mitglied in Zweifel gezogen.

Und hier stellt sich die andere Frage, ob die freudige Begrüßung des Nationalsozialismus denn ein besonderes Kennzeichen des Mennonitentums gewesen sei oder nicht doch eine Erscheinung im deutschen Protestantismus insgesamt, unter den „Deutschen Christen“ und den Freikirchen genauso wie in den Kreisen, die später zum Kirchenkampf übergingen. Es ist allgemein bekannt, daß die evangelische Kirche sich in der Weimarer Zeit deutsch-national orientiert hatte. Und dasselbe galt auch für das Mennonitentum. Hier unterschied sich eine kleine aus der gewollten Trennung von Kirche und Staat entstandene Freikirche nicht von den evangelischen Landeskirchen, die den Schmerz um den Verlust ihrer staatskirchlichen Verfassung in einer politisch konservativen und innerlich noch monarchistischen Haltung zum Ausdruck brachten. Darauf hat Ernst Wolf die allgemeine Anfälligkeit für den Nationalsozialismus zurückgeführt. Allerdings setzt er

sich für eine differenzierte Beurteilung dieser Anfälligkeit ein. „Es besteht doch ein gewisser Unterschied der Gewichtigkeit zwischen mehr oder minder offiziellen und offiziösen Zustimmungsausdrücken kirchenleitender Stellen und dem programmatischen Einbau der Ideologie des Nationalsozialismus in die Verkündigung wie etwa bei den Deutschen Christen auf der einen Seite, und andererseits mehr oder minder allgemein gehaltenen Begrüßungen des Nationalsozialismus in den durchschnittlichen Predigten der damaligen Zeit.“ Wolf fährt fort: „Viele Pfarrer, die 1933 oder auch noch 1934 so predigten, haben sehr bald durch ihren persönlichen Einsatz im beginnenden Kirchenkampf ausgeglichen, was sie aus der allgemeinen Stimmung heraus zum Teil auch unterstützt durch die Äußerungen ihrer theologischen Lehrer bis hin zu A. Schlatter und K. Heim und ihrer kirchlichen Behörden zunächst meinten sagen zu sollen.“¹⁷ Angesichts dieser Feststellung wird es umso dringlicher zu untersuchen, welche besondere Antwort das deutsche Mennonitentum auf die „nationale Erhebung“ über die allgemeine Begrüßung hinaus gefunden hat. Hat es durch zunehmende Besinnung auf den Widerstandsgeist des Wahlspruchs seiner Väter ausgeglichen, was in erster Begeisterung, wohl noch gepaart mit Unsicherheit und Wunschvorstellung, leichtfertig begrüßt wurde, oder hat es endgültig die Weichen für den Weg der Anpassung gestellt?

2. Die Bedrohung des konfessionellen Bestands

Das Programm der „nationalen Erhebung“, dem sich das Mennonitentum aufgrund seiner nationalen Gesinnung schnell und freudig öffnete, stellte abgesehen von dem starken Gefühl völkischer Zusammengehörigkeit auch eine Herausforderung an seinen konfessionellen Bestand dar. Welcher Art diese Herausforderung war und wie man ihr begegnete, muß jetzt beschrieben werden. Denn nur wer Begeisterung und Bedrohung, die vom nationalsozialistischen Aufbruch auf das Mennonitentum einwirkten, richtig einschätzt, wird die Gesichtspunkte erkennen, die sein Verhältnis zum neuen Regime fortan bestimmen sollten.

Adolf Hitler hatte in seiner Regierungserklärung im März 1933 vor dem Reichstag versichert, er werde das deutsche Volk zu einer neuen Gemeinschaft auf der Grundlage eines „positiven Christentums“ führen. Völkische Erneuerung schien ihm schon aus taktischen Gründen nicht realisierbar zu sein, ohne sich der Mitarbeit der Kirchen an diesem Erziehungsprogramm

zu versichern. Damit wurde staatlicherseits die Neutralität zwischen Kirche und Staat aufgegeben, zu der die Weimarer Verfassung sich durchgerungen hatte, und das Christentum in seinen unterschiedlichen konfessionellen Ausprägungen bewußt den Zielen völkischer Erneuerung dienend eingeordnet. Wie hoch die neue Regierung die meinungsbildende Kraft der Kirchen einschätzte, zeigt sich daran, daß Hitler gleich zu Beginn die Beziehungen zur katholischen Kirche in einem Reichskonkordat regelte und die Kräfte in den evangelischen Kirchen unterstützte, die für eine geschlossene evangelische „Reichskirche“ eintraten. Von diesem Prozeß kirchlicher Neuordnung wurde auch das Mennonitentum erfaßt.

Diese Situation stellte das Mennonitentum vor die Aufgabe, sich organisatorisch neu zu ordnen, d. h. es mußte versuchen, die kongregationalistisch verfaßten Gemeinden, die in der „Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich“ nur lose zusammengeschlossen waren, zu einer einheitlichen, möglichst bekenntnisgebundenen Gemeinschaft zusammenzufassen. Angestrebt wurde die Kirchwerdung der Mennoniten. Diese Tendenz kam mit wünschenswerter Klarheit in dem Stichwort „zur Kirchenfrage der Mennoniten“ und der neuen Selbstbezeichnung zum Ausdruck, die während der Verfassungsdiskussionen vorgeschlagen wurde: „Deutsche Mennonitische Gemeindekirche“.¹⁸ Diese Kirche auf die Grundlage eines Bekenntnisses zu stellen, entsprach eindeutig kirchenpolitischen Notwendigkeiten und nicht so sehr der theologischen Überzeugung, daß eine Gemeinschaft, die sich auf Jesus Christus beruft, Zusammenhalt und Aufgabe allein in einem Bekenntnis zu ihrem Herrn finden kann. „Im Bekenntnis muß enthalten sein, wozu wir uns mit der allgemeinen Christenheit bekennen, d. h. zur Grundlage des Evangeliums, und dann unsere mennonitischen Besonderheiten. Gegenüber Unkenntnis anderer Kreise über das Wesen des Mennonitentums ist ein Bekenntnis auch für die anders eingestellten Gemeinden ein Schutzdach. Wir können dadurch zeigen, wir sind eine ordentliche, alt evangelische, kleine Kirche. Gegenüber der Regierung ist heute keine Vertretung ohne Bekenntnis möglich.“¹⁹ Die Spitze des Bekenntnisses wird deutlich: Demonstration eigener Kirchlichkeit, denn nur so meinte man, den Staat von der Notwendigkeit des konfessionellen Weiterbestehens überzeugen zu können.

Die Tendenz, einen Weg zur „Gemeindekirche“ auf der Grundlage eines Bekenntnisses zu suchen, führt ein fremdes Element in das hergebrachte konfessionelle Selbstverständnis ein. Man könnte es ein großkirchliches nennen. Und der Hinweis, daß im Begriff der „Gemeindekirche“ sowohl die kongregationalistische Betonung der Einzelgemeinde als auch ihr Anspruch, Kirche Jesu Christi und keine sektiererische Gemeinschaft zu sein, mitein-

ander verbunden seien²⁰, kann nicht darüber hinwegtäuschen, wie stark diese Tendenz zur Kirche staatspolitischen Forderungen folgt. Alle Motive, die bisher erwähnt wurden, finden in dem folgenden Diskussionsbeitrag eine vielsagende Zusammenfassung: „Die Notwendigkeit des Zusammenschlusses der deutschen Mennoniten, so führte Bruder Unruh aus, drängt sich von außen auf. Wohl brauchen wir keine Angst zu haben um unser weiteres Bestehen, denn die Mennoniten genießen einen guten Ruf bei Staat und Kirche, nicht zum wenigsten durch das Hilfswerk „Brüder in Not“ und unsere Beziehungen zum Auslandsdeutschtum. Aber das Streben nach Konzentration aller Kräfte ist grundlegend für den nationalsozialistischen Staat. Es greift auf alle Gebiete über. Wir können uns nicht gegeneinander abschließen. Andererseits ist der Zusammenschluß innerlich notwendig, um dem Zerfall zu steuern. Das Empfinden der Minderwertigkeit gegenüber den großen Bekenntniskirchen, das leicht aufkommt, läßt sich nur bekämpfen, wenn wir durch Zusammenschluß zeigen: Wir sind keine Winkelsekte, sondern wir nehmen die heutige Lage ernst.“²¹ Könnte der politische Charakter kirchlicher Bekenntnisbildung prägnanter ausgedrückt werden? Und wo eine Freikirche sich ihres Bestandes durch den guten Ruf beim Staat meint sicher sein zu können, wird sie alles tun, sich diesen Ruf auch weiterhin zu erhalten. Damit war die politische Gleichschaltung des Mennonitentums innerlich bereits vollzogen, bevor es überhaupt zur Einigung auf ein Bekenntnis kam.

Diese Verfassungsdiskussion traf das deutsche Mennonitentum nicht unvorbereitet. Sie begann bereits in den zwanziger Jahren im Zuge der Rechtsunsicherheit, die für die Mennonitengemeinden durch die Weimarer Verfassung entstanden war und die durch den mühevollen Prozeß, die öffentlichen Körperschaftsrechte zu erlangen, beseitigt werden sollte.²² Mit anderen Worten: Die Verfassungsdiskussion wurde bereits vor dem Dritten Reich aus der Besorgnis heraus geführt, dem Mennonitentum könnte die staatliche Anerkennung als religiöse Gemeinschaft versagt bleiben und ihr konfessioneller Bestand in Gefahr geraten. Und so wird verständlich, daß die Verständigung unter den Mennoniten, einschließlich der Gemeinden, die bisher noch nicht zur „Vereinigung“ gehörten, in der Frage der Verfassungsstruktur umso drängender wurde, je intensiver sich der Staat um eine Kontrolle des kirchlichen Lebens bemühte.

Die „nationale Erhebung“ verstärkte also das Verlangen der Mennoniten, sich um staatliche Anerkennung zu bemühen und entfachte in ihnen den Wunsch, die Erneuerungsimpulse des völkischen und religiös-weltanschaulichen Aufbruchs auch in der eigenen Konfession aufzufangen, um sich für

den Dienst am Volke zu rüsten. „Wir wollen mit unsern Kräften und Mitteln Volk und Staat dienen und auch in unsern Reihen um eine innere Erneuerung als Grundlage neuer Volksgemeinschaft ringen.“²³ Das eine hing mit dem andern zusammen: Auf Anerkennung konnte nur rechnen — und daran mußte einer konfessionellen Minderheit besonders gelegen sein —, wer sich in diesen Dienst einfügte. Für das Mennonitentum bedeutete die Aufforderung zum Dienst am Volk ein neues, sich an der Volkskirche orientierendes Selbstverständnis. Diese Neuorientierung wurde auf zweierlei Weise propagiert: Einmal mit dem Hinweis auf die bekenntnisgebundene Einigung der Deutschen Evangelischen Kirche als Vorbild für die eigene Einigung²⁴ und zum andern mit Kritik am Täuferum, das sich dem staatlichen Aufbau verweigert hatte.²⁵

Nach längeren Verhandlungen wurde schließlich eine neue Verfassung verabschiedet, die mit der Namensänderung „Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden“ auch den Gemeinden im Freistaat Danzig und im Korridor, die ja damals nicht zum Reich gehörten, den Beitritt ermöglichte. Es kam aber nicht zur Gründung einer „Gemeindekirche“; die „Vereinigung“ blieb ein Zweckverband, wurde sich allerdings ihrer kirchlichen Vertretungsfunktion gegenüber dem Staat bewußter als zuvor. Daß das Konzept einer „Gemeindekirche“ scheiterte, ist aber nicht als ein Zeichen dafür zu werten, daß die Mehrheit der Gemeinden sich den politischen Forderungen des Dritten Reichs versagt hätte. Bereits im Vorspann zeigten sich die Mennoniten auffallend willfährig, wenn sie die „Christenpflicht, ihrem Volk und Staat gewissenhaft zu dienen“ betont herausstrichen.²⁶ Der Grund für dieses Scheitern lag vielmehr in den unterschiedlichen Frömmigkeitsströmungen innerhalb des Mennonitentums. Gegen eine Bekenntnisbindung sträubten sich die „freisinnigen“ Gemeinden im Nordwesten und gegen eine kompromißlerische Aufweichung des Bekenntnisses die pietistischen Gemeinden im Süden. Freisinnigkeit und Pietismus waren aber in gleicher Weise für die politischen Gleichschaltungsparolen des neuen Regimes empfänglich. Sie öffneten sich der stereotypen, eine verwandte Saite anschlagenden Propaganda, wonach sich die nationalsozialistische Bewegung „an das Innerlichste im Menschen“ wende. Die Verfassungsdiskussion führte zu dem Ergebnis, daß der politische Überzeugungsdruck, nicht das theologische Gespräch, eine Einigung des deutschen Mennonitentums herbeiführte. Das war zwar keine ekklesiologische Einigung, wie sie mit dem Konzept einer „Gemeindekirche“ angestrebt wurde, aber diese Einigung erübrigte sich auch in dem Moment, in dem der politischen Forderung Genüge getan war. Und daß die Verfassungsdiskussion sich bei diesem Ergebnis beruhigte, dürfte nachträglich

enthüllen, wie intensiv die Bestandssicherung der eigenen Konfession von vornherein schon keinem anderen als nur dem politischen Zwang gehorsam folgte. Von diesem Zwang wurde das Fundament, auf das der Wahlspruch Menno Simons verwies, umklammert und verlor auf diese Weise die systemssprengende Kraft, die ihm einst innewohnte. An diesem Wahlspruch festzuhalten, war erklärte Absicht der Verfassungsdiskussion, aber man tat es, indem man einen Frieden zwischen politischer Bestandssicherung und theologischer Bestandsbegründung herbeiführte. Und da die Sicherung allemal die unmittelbareren Konsequenzen im Leben zu haben scheint, blieb die Begründung, die nach biblischer Einsicht allein auch die Sicherung einer Kirche ist, auf der Strecke.

Die Bestandssicherung zielte nicht nur auf staatliche Anerkennung des Mennonitentums, sie versuchte auch, der Abwanderung der Jugend aus den Gemeinden in einem möglichst frühen Stadium nationalsozialistischer Reizentfaltung zuvorzukommen. Daß die „nationale Erhebung“ hier eine Flanke aufriß, die nicht schnell genug repariert werden konnte, belegt die drohend-beschwörende Äußerung des mennonitischen Landrats Andres Tiegenhof (später stellvertretender Gauleiter von Danzig-Westpreußen) auf der erwähnten Zusammenkunft in Kalthof im August 1933: „in einem Punkte freilich glaube er nicht“, notiert das Protokoll, das übrigens nicht darauf verzichtet, die Uniform des Landrats „mit den Chargen der NSDAP“ zu erwähnen, „daß man behördlicherseits auf Verständnis rechnen könne: in der Frage der Wehrlosigkeit, wie sie noch von einem Teil der Mitglieder vertreten wird. Das Eine jedenfalls glaube er auf Grund seiner Kenntniss der Verhältnisse sagen zu müssen: Unsere mennonitische Jugend selbst, die von der nationalsozialistischen Bewegung tiefinnerlich ergriffen ist, hat dafür heute kein Verständnis mehr. Sie hat sich in großer Zahl unseren nationalen Verbänden angeschlossen und trägt mit Stolz das braune Kleid als Symbol ihrer Verbundenheit mit der Scholle. Für diese heimische Scholle mit Gut und Blut einzustehen und sie auch gegebenenfalls mit der Waffe zu verteidigen, ist ihr eine selbstverständliche Ehrenpflicht.“²⁷ Es gehörte nicht viel dazu, die Gefahr zu erkennen, die dem Mennonitentum hier drohte: Würde es nicht jeden Konfliktstoff zwischen Kirche und Staat aus der Welt schaffen, müßte es die Jugend in einen Loyalitätskonflikt stürzen, der eindeutig zu seinem Nachteil entschieden werden würde. Es müßte sich von einem großen Teil der Mitglieder trennen und um seinen Bestand ernsthaft besorgt sein.

Stärker als vom nationalsozialistischen Weltanschauungsstaat und dem angekündigten Auszug jüngerer Kräfte aus den Gemeinden fühlte das Menno-

nitentum sich aber — vor allem im Osten — von der „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ bedroht. Diese Bewegung trat als Träger germanisch-christlichen Gedankenguts auf und entfaltete eine starke volksmissionarische Tätigkeit. Sie brach auch in die Mennonitengemeinden ein und wirkte dort für die Selbstauflösung dieser Gemeinden zugunsten einer einheitlichen evangelischen Christenheit im Deutschen Reich oder sogar einer Deutschen Nationalkirche.

Die Reaktion auf diese Bewegung war im deutschen Mennonitentum unterschiedlich. B. H. Unruh vertrat die Meinung, hier „breche manches auf, was unsere Väter im 16. Jahrhundert vertreten hätten“, und wertete das als ein „Symptom eines neuen Aufbruchs der evangelischen Kirche“. Die Verwandtschaft zwischen den Glaubensvätern und den Deutschen Christen sah er offensichtlich in der „Regelung aller Fragen des Lebens vom Evangelium aus.“²⁸ Diese harmlos-wohlwollende Haltung ist nur aus der bereits beobachteten politischen Umklammerung des Evangeliums erklärlich. Eine tatsächlich erneuernde Kraft der evangelischen Kirche ging nicht von den Deutschen Christen, sondern von der Bekennenden Kirche aus, die in dieser Zeit langsam entstand. W. Fellmann berichtete, daß die Deutschen Christen, abgesehen von dem eiligen Beitritt einzelner Mennoniten, im Süden nicht die Absicht zeigten, in die Mennonitengemeinden einzudringen und für ihre Auflösung zu wirken.²⁹ A. Fast betonte, daß die Bewegung der Deutschen Christen nach anfänglicher „Lebendigkeit und Gegenwartsbezogenheit“ in Emden allmählich ablaue und nur wenig Rückhalt im Volke fände³⁰, seine eigene Tätigkeit aber lief, zumal „solche Bestrebungen, die das Christentum an die deutsche Geistesart anpassen wollen, besonders von den nordwestdeutschen Mennonitengemeinden immer bejaht und gefördert worden sind“, auf eine selbstverständliche „Eingliederung unserer kleinen Gemeinde mit ihrer altüberlieferten Eigenart in den Neubau einer lebendigen volkskirchlichen Gesamtorganisation im Deutschen Reiche“ hinaus.³¹

Eine kritische, ja heftig abweisende Haltung nahmen die westpreußischen Mennoniten gegenüber den Deutschen Christen ein. Sie fühlten sich durch deutschchristliche Einbrüche in ihre Gemeinden besonders stark bedroht und mußten den kirchenpolitischen Initiativen des landeskirchlichen Konsistoriums in Danzig zuvorkommen, die auf eine Eingliederung der Mennonitengemeinden in die evangelische Kirche, die hier bereits unter deutschchristlicher Führung stand, noch vor einer Regelung der kirchlichen Verhältnisse im Deutschen Reich hinausliefen.³² Man betrachtete diese Glaubensbewegung als eine innerkirchliche Bewegung und sah keinerlei Grund, sich

von ihr den kirchenpolitischen Willen aufdrängen zu lassen. Die Bedrohung durch diese Bewegung war offensichtlich so heftig, daß man sich nicht scheute, ins veröffentlichte Protokoll der Zusammenkunft von Kalthof gesperrt setzen zu lassen: „Hände weg vom Deutschen Freikirchentum! Hände weg vom Deutschen Mennonitentum“³³, und sich jede weitere Agitation dieser Bewegung in den eigenen Gemeinden zu verbitten. „Wir alt-evangelischen Taufgesinnten oder Mennoniten weisen jedenfalls alle Versuche unverantwortlicher Stellen, die den Bestand unserer Religionsgemeinschaft im Dritten Reich antasten wollen, mit ganzer Entschiedenheit zurück.“³⁴ Vorbereitet und begründet wurde diese abweisende Haltung durch eine Reihe kenntnisreicher und in diesem frühen Stadium für den gesamten Protestantismus vorbildlicher Beiträge von Erich Göttner in den „Mennonitischen Blättern“, die allen germanisch-christlichen Bewegungen ein Abweichen vom biblischen Christentum nachwiesen und eine deutliche Abfuhr erteilten.³⁵ Die Kritik an den Deutschen Christen nahm regelrecht Züge von kirchlichem Widerstand an: „Nach einer solchen Einheitskirche, die den Grund der Apostel und Propheten verläßt, verlangt uns nicht. Darauf sollte auch die Kirche der Reformation nur die eine Antwort haben ‚Das Wort sie sollen lassen stahn!‘.“³⁶ Die Initiativen für eine Nationalkirche, die sämtliche Konfessionen in Deutschland absorbieren und die Bindung an das Alte Testament auflösen sollte, wurden unumwunden häretisch genannt. Daraus hätte leicht ein Widerstand gegen den nationalsozialistischen Staat ganz allgemein entstehen können, wenn man nicht darauf verfallen wäre, den Protest gegen die Übergriffe der Deutschen Christen mit der Versicherung Hitlers zu begründen, daß nicht nur den Großkirchen, sondern auch „allen anderen Konfessionen in objektiver Gerechtigkeit gegenübergetreten wird.“³⁷ Man rief den Führer als Schutzherrn für die eigene Konfession an und setzte trotzig-beschwörend hinzu: „Ein Kanzlerwort kann nicht gebrochen werden.“ Außerdem bestritt man den Deutschen Christen die Identifizierung ihrer Bewegung mit dem Nationalsozialismus schlechthin.³⁸ Erkennt man, wie stark dieser Widerstand der Sicherheit politischer Anpassung an den nationalsozialistischen Staat entsprang, muß der konfessionsspezifische Vorwurf, die Deutschen Christen hätten politische Gesichtspunkte in Gemeinde- und Glaubensfragen hineingetragen, während die eigene Gemeinschaft „seit jeher für die reinliche Scheidung von Glaubensfragen und politischen Strömungen“ gewesen sei³⁹, mehr als fragwürdig erscheinen. Er ist scheinheilig oder naiv.

Der Widerstand gegen die Deutschen Christen nährte in den westpreußischen Mennoniten offensichtlich die Illusion, dem Erbe der Väter, der Tren-

nung von Kirche und Staat, auch unter den Bedingungen des nationalsozialistischen Regimes treu bleiben zu können, ohne mit diesem zu kollidieren. Der Pflicht zum Widerstand, die irgendwie auch zum väterlichen Erbe gehörte, war man ja nachgekommen, und sie berührte nicht den Staat. Wie anders wäre sonst zu verstehen, daß auf der einen Seite der geschichtlich gewordene Bestand der eigenen Konfession so eifrig bewacht, und auf der anderen Seite so freierzig begrüßt wurde, „wenn unsere Mitglieder sich führend an der nationalsozialistischen Bewegung beteiligten“⁴⁰?

3. Die Politisierung des konfessionellen Rückbezugs

Ein wichtiger Rückbezug auf das Erbe der Glaubensväter war der Hinweis auf den Wahlspruch Menno Simons. Das Schicksal politischer Umklammerung und Entkräftigung, das ihn im mennonitischen Meinungsbildungsprozeß zu Beginn des Dritten Reichs ereilte, ist bereits besprochen worden. Sein Widerstandsgeist wurde auf die Agitation der Deutschen Christen fixiert, erlosch aber an dem Totalitätsanspruch des Staates. Der Grund für diese Abschwächung des Widerstands ist ganz offensichtlich in einem gruppenegoistischen Motiv zu suchen. Ging es zuerst und vor allem darum, den Bestand der eigenen Konfession zu sichern, mußte jeder Tendenz, diesen Bestand zu verändern oder gar aufzulösen, widerstanden, jede Hilfe hingegen, die sich anbot, diesen Bestand zu garantieren, konnte freudig begrüßt werden. Als solche Hilfe wurde zweifellos die nationalsozialistische Bewegung, personalisiert in dem Führer, verstanden. Wie hätte man ihr widerstehen sollen? Hätte man sich damit nicht das eigene Grab geschaufelt? Dem Führer wurde die Rolle des Schutzpatrons zugewiesen. Hatte früher der König oder der Landesherr den Vorfahren Privilegien garantiert, die sie als religiöse Minderheit unbehelligt ihres Glaubens leben ließen, so garantierte jetzt nach der unsicheren Zeit der Weimarer Republik der Führer zwar keine Privilegien (die Wehrdienstverweigerung mußte offiziell aufgegeben, um die Eidesverweigerung zäh gerungen werden), aber doch den Bestand der eigenen Glaubengemeinschaft. Die Einsicht jedoch blieb dem Mennonitentum versagt, den privilegierten Mennoniten der Vergangenheit wie den nationalsozialistisch angepaßten der damaligen Gegenwart, daß der Wahlspruch Menno Simons, ebenso wie der oft beschworene Nachfolgedanke des Täuferturns, nur seine Kraft behält, wenn er von den Worten Jesu selber stets aufs Neue aktualisiert wird: „Will mir jemand nachfolgen,

der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir. Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden" (Matth. 16, 24 f.).

Daß der Wahlspruch Menno Simons nicht nur zum Widerstand gegen die Deutschen Christen, sondern, wenn nicht zum Widerstand, dann wenigstens zur Distanz gegenüber dem neuen Staat und den eigenen Gefühlen, die er weckte, aufforderte, haben die Mennoniten nicht erkannt. Sie haben das nicht erkennen können, weil sie genau das tun wollten, was ihre Väter früher taten, nachdem sie ihr missionarisches Sendungsbewußtsein aufgegeben hatten: Frieden schließen mit dem Staat, der ihnen einst als Exponent der Christenverfolgung galt. Zum Ursprung ihrer Väter, dem Täufertum in der Reformationszeit und dem Wirken Menno Simons, sind sie nicht vorgedrungen. Lag das unter dem politischen Überzeugungsdruck der nationalsozialistischen Bewegung nicht im Rahmen der Möglichkeiten? Hätte man von den Mennoniten Unmögliches verlangt, wenn man die Ursprünglichkeit ihres konfessionellen Rückbezugs erwartet hätte? Der Pfarrernotbund, aus dem die Bekenkende Kirche entstand, ist auf seine Weise sehr früh schon an die Quelle reformatorisch-täuferischen Protests vorgedrungen. Von ihm hätte das Mennonitentum lernen können. Es fehlte auch nicht der Hinweis auf diesen Bund während einer Kuratoriumssitzung der „Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich“. ⁴¹ Aber genauso wie man die Glaubensbewegung der Deutschen Christen als eine innerevangelische Angelegenheit betrachtete, genauso beurteilte man die heraufziehende Gegenbewegung, ohne freilich wahrzunehmen, daß diese Gegenbewegung viel stärkere Affinitäten zum konfessionellen Erbe aufwies als die Glaubensbewegung. Ist es Zufall, daß im „Mennonitischen Lexikon“ 1941 unter dem Stichwort „Nachfolge“ zwar die zunehmende Bedeutung des Nachfolgedankens in der evangelischen Kirche vermerkt, nicht aber das Buch Dietrich Bonhoeffers über die „Nachfolge“ (1937) erwähnt wurde? ⁴² Gerade dieses Buch war es, das in den vierziger Jahren den Amerikaner H. S. Bender inspiriert hatte, die Nachfolge als die „Anabaptist Vision“ pointiert herauszuarbeiten ^{42a}. Im Mennonitischen Lexikon heißt es: „Praktisches Christentum, ein Christentum der Tat, das im Leben und Wandel sich bezeugt nach dem Vorbild Christi, das ist, was man in den Kreisen des Täuferturns bis heute erstrebt und zu verwirklichen sucht.“ ⁴³ Diese Formulierung entsprach der allgemeinen Überzeugung in den Gemeinden. An der Aktualisierung der Nachfolge in der Bekennenden Kirche wird aber besonders deutlich, wie stark die Mennoniten den Nachfolgebegriff formalisierten, so daß in ihn neue Inhalte einfließen konnten. Haben die Täufer die praktische Bewährung in der

Verfolgung als Zeugnis für Jesus Christus verstanden, so sahen die Mennoniten darin im wesentlichen einen Einsatz für die neue Volksgemeinschaft. Ein Christentum dieser Tat war das vom Führer geforderte „positive Christentum“.

Wie der Wahlspruch, so wurde auch die Nachfolge politisiert. Als später viele Bekenntnischristen in die Gefängnisse eingeliefert wurden, hatten sich die Mennoniten mit dem nationalsozialistischen Staat bereits so stark identifiziert, daß sie in den Leidenden und Märtyrern nicht mehr die späten Brüder ihrer täuferischen Väter erkannten.⁴⁴ Ger van Roon hat gut beobachtet, wie weit der Einfluß der deutschen Mennoniten oder zumindest die Rücksicht auf sie reichte, wenn es auf der Mennonitischen Weltkonferenz 1936 in Amsterdam wohl zu einer Solidaritätserklärung für die verfolgten Glaubensbrüder in der Sowjetunion, nicht aber für die Verfolgten in Deutschland kam.⁴⁵ Wie schwierig es war, gegen die Verfolgungen im eigenen Lande zu protestieren, zeigt die zaghafte Zurückhaltung der Bekennenden Kirche, die es offiziell kaum zu einem Protest gegen die Verfolgung von Juden, Sozialdemokraten und Kommunisten durch das Nazi-Regime brachte. Aber in Amsterdam wurde ausdrücklich vorgeführt, wie intensiv sich mennonitische Erfahrung und Lehre mit der allgemeinen Kommunistenfurcht verbanden, die ein bedeutsamer Faktor für den Erfolg nationalsozialistischer Propaganda war.⁴⁶ Nicht taktisch begründete Zurückhaltung, um den politischen Affront gegen die eigene Kirche nicht zu provozieren, sondern Zurückhaltung aus Überzeugung motivierte das Verhalten. Die leidvolle Erfahrung der eigenen Glaubensbrüder und das Mitgefühl für sie, das in der Hilfsorganisation „Brüder in Not“ tätig wurde, überzeugte die Mennoniten davon, daß die politisch geschürte Kommunistenfurcht nicht aus der Luft gegriffen war. Und die Lehre von der Nachfolge verwandelte sich unter diesem Überzeugungsdruck unbemerkt zum Instrument politischen Willens. Wie anders wäre zu erklären, warum die deutschen Mennoniten sich nicht für die Angehörigen des Rhönbruderhofs einsetzten, die sich 1930 den Hutterern angeschlossen hatten und denen nun die Ausweisung drohte? Schließlich fanden sie mit Unterstützung der holländischen Mennoniten den Weg in den Westen. Die deutschen Mennoniten rechtfertigten ihre Untätigkeit mit dem Hinweis, die Hutterer seien keine Mennoniten. Man ging sogar weiter und sagte es unumwunden: Sie seien Antinationalsozialisten.^{46a} Hier wurde das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter außer Kraft gesetzt.

Dieselbe Formalisierung, in die ein politischer Inhalt einfließen konnte, läßt sich an der Eidesverweigerung beobachten. Auch sie ist täuferisches Erbgut, „ein

einigendes Band, das uns fest umschließen soll in Gegenwart und Zukunft treu dem Verbote unseres Herren Jesu Christi.“⁴⁷ Ein ernsthaftes Problem wurde die Eidesverweigerung allerdings erst 1937/38, als der Eintritt in die NSDAP nur noch mit einem Eid vollzogen werden konnte und nicht wie vorher mit einem Gelöbnis. Damit wird der Zeitraum unserer Analyse zwar überschritten, was allerdings das Ergebnis nicht verfälschen dürfte, da die Eidesproblematik bereits im frühen Meinungsbildungsprozeß angelegt war. Heinold Fast hat darauf hingewiesen, daß „das Anliegen der Eidesverweigerung nurmehr ein Austauschen von Worten ist“; statt „ich schwöre“ wollte man gern „ich gelobe“ einsetzen.⁴⁸ Das ist den Mennoniten bereits 1935 für den Fahneneid ausdrücklich vom Reichskriegsminister konzedierte worden: „Ich gelobe, daß ich dem Führer des Deutschen Reichs und Volkes Adolf Hitler, dem obersten Befehlshaber der Wehrmacht, unbedingten Gehorsam leisten und als tapferer Soldat bereit sein will, jederzeit für dieses Gelöbnis mein Leben einzusetzen.“ Auf diese Regelung hatte man sich auch in der Eingabe an die NSDAP 1939 berufen und mit einer Energie sondergleichen Belege für die Zuverlässigkeit der Mennoniten als Volksgenossen über die Jahrhunderte hinweg beigebracht. Ergänzt wurden sie durch Parteigerichtsentscheide, die zugunsten von Mennoniten ausgefallen waren.⁴⁹ H. Fast hat sehr pointiert ein Urteil über die Eidesverweigerung gefällt, das unseren Verdacht der Politisierung des konfessionellen Erbes auch an diesem Punkt bestätigt: „Es klingt wie — sicher unbeabsichtigte — Ironie, wenn man in diesem Zusammenhang den Antrag stellte, die Anrufung Gottes im Gelöbnis weglassen zu dürfen. Tatsächlich ließ man damit Gott selber aus dem Spiel. Statt die Hand zum Schwur zu erheben, was immerhin noch eine Erinnerung an den Dreieinigen Gott hätte sein können, wollte man die Hand zum deutschen Gruß heben. Indem man sich im Schlußsatz auf die Freiheit des Gewissens berief, beantragte man, das eigene Gewissen an den Führer binden zu dürfen. Hier war die Eidesverweigerung zur Farce geworden.“⁵⁰ Die Mennoniten konnten soviel Energie für die Verhandlungen um die Beibehaltung des Rechts auf Eidesverweigerung aufwenden, ohne in den Verdacht des Widerstands zu geraten, weil ihnen sichergestellt zu sein schien, daß ihre Motive nicht politischer, sondern religiöser Natur waren. Ihre Motive tangierten nicht die Motive des Staates.⁵¹ Daß der Schein hinsichtlich ihrer Motive trog, ja zum Einfallstor für die Politisierung eines religiösen Anliegens wurde, haben sie nicht erkannt.

Der wichtigste Rückbezug auf das Täufer_tum, in dem sich alle Aspekte vereinen, die bisher aufgeführt wurden, war der Hinweis auf die Trennung von Kirche und Staat. Dieser Grundsatz speiste die Kritik an den Deutschen

Christen. Die Täufer wandten sich mit ihrem Grundsatz in der ganzen Tiefe ihrer Einsichten und auf der ganzen Linie ihrer Agitationen gegen einen religiös-obrigkeitlichen Totalitätsanspruch und kollidierten aufs Gefährlichste mit der Obrigkeit. Ihre Nachfahren wiederholten diesen Grundsatz, ohne mit dem Staat zu kollidieren. War der Staat toleranter geworden oder waren die Mennoniten dem Staat bereits soweit entgegengekommen, daß er diesen Grundsatz nicht mehr als einen Affront zu werten brauchte? Sicherlich wird niemand behaupten wollen, der Totalitätsanspruch des Dritten Reichs, der auf die Gleichschaltung des politischen Verhaltens abzielte, sei geringer gewesen als der obrigkeitlicher Politik zur Zeit der Reformation. Die aufgeworfene Frage läßt sich also nur zuungunsten der Mennoniten beantworten. Man kann aber noch einen Schritt weitergehen. Im Grunde trafen die Mennoniten sich mit der politischen Grundüberzeugung der nationalsozialistischen Partei. Hitler hat in einer geheimgehaltenen Rede die Trennung von Kirche und Staat auf die Formel einer Trennung von Jenseits und Diesseits gebracht: „Über den deutschen Menschen im Jenseits mögen die Kirchen verfügen, über den deutschen Menschen im Diesseits verfügt die deutsche Nation durch ihre Führer. Nur bei einer solchen klaren und sauberen Trennung ist ein erträgliches Leben in einer Zeit des Umbruchs möglich.“⁵² Dieses Konzept stand ihm von Anfang an fest. Hätten die Mennoniten ihr Trennungskonzept so vertreten wie die Täufer einst, wären sie mit diesem weltanschaulich-politischen Konzept kollidiert. Sie hätten sich in Widerstand und Martyrium gefunden. Daß sie beidem entgingen, verdankten sie der Tatsache, daß sie im Grunde dem Konzept Hitlers entsprachen. Sie räumten dem Führer Verfügungsrecht über „Leib und Leben“ ein.⁵³ Hitler versah seinen politischen Anspruch mit weltanschaulich-religiöser Totalität, während das Mennonitentum bereit war, den religiösen Totalitätsanspruch, der sich im täuferischen Trennungskonzept aussprach, dem politischen Anspruch zu opfern. Der täuferische Totalitätsanspruch wurde gespalten. Er bezog sich nur noch auf die Frömmigkeit, nicht mehr auf die Daseinsgestaltung. So konnte das Verhältnis zwischen Mennonitentum und Staat im Dritten Reich konfliktfrei geregelt werden.

Zwei Beispiele, das Problem der Wehrdienstverweigerung und die Zuordnung von Kirche und Volk, sollen das belegen. Ein besonders auffälliges Symptom für die Radikalität der Trennung von Kirche und Obrigkeit war für die Täufer die Wehrlosigkeit. Die Mennoniten gaben die Wehrdienstverweigerung aber 1934 noch vor der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht als offiziellen Grundsatz auf. Nun muß man freilich sehen, daß diese Preisgabe sich seit dem 19. Jahrhundert allmählich anbahnte und eigentlich schon

im Ersten Weltkrieg in einigen Teilen des deutschen Mennonitentums mehr oder weniger zu einem Abschluß gekommen war. Unter dem nationalsozialistischen Regime hätte sich aber besonders deutlich noch einmal zeigen können, daß gerade in der Wehrdienstverweigerung eine Spitze gegen einen totalitären Staat steckte. Am Überdenken der Entwicklung seit dem letzten Jahrhundert hätte die ursprüngliche Vitalität dieses Grundsatzes wieder aufbrechen können; es kam aber nicht zu diesem grundsätzlichen Überdenken, sondern nur zu einem Weiterdenken, das die Kritik an dem Privileg der Wehrdienstverweigerung aus demokratischem Verantwortungsgefühl für die Gesellschaft heraus zu einer Kritik aus nationalsozialistischer Gesinnung umformte:

„Auch hier muß für unsere deutschen Verhältnisse erklärt werden, daß die Schicksalsverbundenheit mit dem deutschen Vaterland im Weltkrieg und durch die nationale Revolution dem Gedanken keinen Raum mehr läßt, als Gemeinde den Standort der Väter noch beizubehalten.“⁵⁴ Die Preisgabe der Wehrdienstverweigerung ist ein Symptom dafür, daß die täuferische Radikalität der Trennung von Kirche und Staat grundsätzlich preisgegeben wurde. Daß Gewaltlosigkeit stärker als Gewalt sei, tat man als idealistisches Mißverständnis der Bergpredigt ab.⁵⁵ Die „Einrede der Christen gegen widersinnige Rüstungen“ und ihr „Kampf gegen nationalistische und chauvinistische Einstellungen der nationalen Idee“ wurden nicht mehr aus dem täuferischen Trennungskonzept gespeist. Sie blieben Postulate, ebenso der Satz, daß „die christliche Gemeinde standhaft“ bleiben müsse, „wenn der Staat Verwerfliches fordert.“⁵⁶ Die Eroberungsfeldzüge Hitlers wurden später in den „Mennonitischen Blättern“ stets begeistert gefeiert, und zu den Verwerflichkeiten der Staatsführung wurde permanent geschwiegen. Es dient jedoch der Klarheit konfessioneller Selbstbestimmung, daß diese Position in offener Kritik an den Täufern begründet wurde. Das geschah aber nur vereinzelt. Problematischer war es dagegen, wenn man sich für diese Position weiterhin auf die Täufer berief, und das dürfte für das Mennonitentum die Regel gewesen sein:

„Die Ablehnung der Staatsämter ging Hand in Hand mit der Ablehnung des Eides und des Kriegsdienstes. Wenn wir heute Staatsamt und Krieg bejahen, so bleibt die Frage: was haben wir noch für einen Auftrag? Es ist eine Grundwahrheit, die wir zu betonen haben: Das Auseinanderhalten von politischen und religiösen Fragen bei den Täufern hat sich als richtig erwiesen.“⁵⁷ Es wurde wohl erkannt, daß der Staat verstärkt weltanschaulich-religiöse Initiativen entfaltete (fast entschuldigend wurde vermerkt, die allgemeine Glaubenslosigkeit mache den Prozeß zur Erstellung

einer weltanschaulich-religiösen Volksbasis notwendig), aber selbst bei eventuellen Komplikationen gälte der von den Täufern stets geforderte Gehorsam gegenüber der Obrigkeit. Aufschlußreich ist folgender Zusatz: „Die politischen Erfolge Deutschlands machen es zudem jedem Deutschen leicht, diesen Gehorsam freudig zu üben. Außerdem stehen die großen nationalen Anliegen abseits von weltanschaulichen Gesichtspunkten: Abschüttelung der Ketten des Versailler Vertrags, militärische Sicherheit zu Lande, auf dem Wasser und in der Luft und Selbständigkeit der Ernährung. Hier dem Staate zu geben, was des Staates ist, und Gott, was Gottes ist, ist schlichte biblische Forderung und wird von den Mennoniten heute geübt, zum Nutzen des Staates und ohne Schaden für den Glauben. Wir Mennoniten haben nie eine ungebührlich große Macht im Staate besessen, wir saßen nie neben oder gar über dem Herrscherthron, darum können wir auch nie in den Hintergrund gedrängt werden, weil wir schon immer die staatliche Sphäre und das Gebiet des Glaubens als zwei Dinge ansahen, die voneinander getrennt werden müssen.“⁵⁸ Diese Sätze bestätigen, wie es deutlicher kaum geht, die Politisierung des Trennungskonzepts, letztlich seine Preisgabe.

Das andere Beispiel, das in dieselbe Richtung weist, ist die Verhältnisbestimmung von Kirche und Volk. Die Täufer haben zwischen dem Gottesvolk („in der Vollkommenheit Christi“) und dem Volk als nationaler Gemeinschaft („außerhalb der Vollkommenheit Christi“) getrennt. Mit dieser Einsicht haben sie ihre missionarische Tätigkeit begründet, was allgemein als Affront gegen die christliche Gesellschaftsordnung empfunden wurde. Die Mennoniten im Dritten Reich hingegen sahen keine Rechtfertigung mehr für eine solche Trennung und begründeten gerade mit dem Zusammenhang von Kirche und Volk ihre Selbstkritik am Verlust missionarischer Kraft im Laufe der letzten Jahrhunderte. „Liebe zum Volk muß sich als Werkzeug um die Seele des Volkes beweisen, als unsere Evangelisationspflicht.“⁵⁹ Sie zielte letztlich auf die „Überwindung der gottfeindlichen Mächte in unserem Volke“, auf die seelische Substanz des Volkes, die es zum Wohle der Gemeinschaft aufzubauen galt. Diese Argumentationsweise bewegt sich sehr deutlich im Umkreis volksgemeinschaftlicher Definitionen im Anschluß an eine völkische Ideologie. Die Evangelisationspflicht, von der hier gesprochen wurde, konnte wohl dem Volke dienen, aber nicht die gesellschaftspolitischen Kreise der Staatsführung, die konkrete Gestaltung der Volksgemeinschaft, stören. So waren denn die Mennoniten auch unablässig damit beschäftigt, der Öffentlichkeit den völkischen und kulturellen Wert ihrer Vorfahren, religiös motiviert, vor Augen zu führen⁶⁰ und zu versichern, diese kleine Konfession werde sich für die religiöse Erneuerung des

Volkes einsetzen, wie sie selber auch eine Keimzelle für den völkischen Aufbau sei. Wer über Jahrhunderte hin besonders intensiv den Gedanken der Gemeinschaft pflegte, mußte, so empfand man, ein willkommenes Glied in der neuen Volksgemeinschaft sein. Gelegentlich wurde sogar die Spannung zwischen Glaubens- und Volksgemeinschaft sehr scharf gesehen, das geschah aber nur mit dem Ziel, ein konfliktfreies Miteinander von Kirche und Volk im nationalsozialistischen Staat umso überzeugender propagieren zu können. „Blut, Boden und Glaube sind Grundpfeiler der neuen deutschen Volksgemeinschaft, in die uns die Geschichte gestellt hat und die uns mit totalem Anspruch umfängt. Wer wollte sie nicht freudig von ganzem Herzen bejahen?“⁶¹ Wenn der Anspruch Gottes dagegen gesetzt wurde, mußte dieser nicht auf eine Ebene ausweichen, die jenseits jeder daseinsgestaltenden Konkretion lag? Nur so war bei der massiven Durchsetzung des völkischen Anspruchs ein konfliktfreies Miteinander denkbar. Die täuferische Distanz zwischen Kirche und Volk mußte schon deshalb aufgegeben werden, weil nicht Distanz, sondern möglichst weitgehende Identität zwischen Kirche und Volk der nationalsozialistischen Ideologie entsprochen hätte. Nicht umsonst hat der Fahneneid den Soldaten für den Dienst an Staat und Volk gebunden.

Ein Echo auf diese Identität ist die Bemerkung eines jungen mennonitischen Pfarrers, „wie sehr er sich bis zur deutschen Revolution als Emigrant gefühlt hätte und erst jetzt als Deutscher erlebte“.⁶² Wenn in dem Beitrag über „Kirche, Volk und Staat in mennonitischer Sicht“, aus dem bereits zitiert wurde, die täuferische Distanz gegenüber einer Identifizierung von Glaubens- und Sippengemeinschaft bejaht wurde, darf daraus nicht die grundsätzliche Distanz zwischen Kirche und Volk herausgelesen werden. Ganz offensichtlich wurde suggeriert, das belegt die Gedankenführung sehr genau, die täuferische Haltung verträge sich mit der völkischen Verpflichtung der Mennoniten.⁶³ Hätte das Mennonitentum ernsthaft die Trennung von Kirche und Staat gedacht, hätte es auch die Trennung von Kirche und Volk in dem Moment denken müssen, in dem das Volk von staatswegen ideologisiert wurde. Wie das eine, so unterblieb auch das andere.

Das Ergebnis dieser Untersuchung läuft auf eine fünffache Feststellung hinaus: 1. Die Mennoniten regelten ihr Verhältnis zum Dritten Reich unter ausdrücklicher Berufung auf den konfessionellen Ursprung bei den Täufern und Menno Simons. Dieser Berufung wurde eine maßgebende Legitimationsfunktion zugewiesen. 2. Der konfessionelle Rückbezug wurde unter dem Einfluß des politischen Überzeugungsdrucks vorgenommen. Er ist von vornherein politisiert worden und hat den eigenen Ursprung verfälscht. 3. Dieser

Rückbezug konzentrierte sich auf einige schlagwortartige Argumente. Das Mennonitentum nahm also an der Reduktion biblischer Botschaft auf konfessionelle Unterscheidungsmerkmale teil, die bereits im Taufertum zu beobachten ist, und verstärkte die evangeliumsbehindernde Kraft dieser Reduktion durch deren Politisierung auf unerträgliche Weise. Andererseits waren Tendenzen wirksam, diese Reduktion zu weiten. Allerdings unterlagen auch sie der erwähnten Politisierung und sind ohne Gegenwirkung geblieben. 4. In den konfessionellen Rückbezug mischten sich gesellschaftskritische Elemente aus dem frühen Taufertum und gesellschaftskonforme Elemente aus dem privilegierten Mennonitentum. Genaugenommen haben aber nicht erst die Mennoniten im Dritten Reich, sondern bereits ihre privilegierten Vorfahren den Widerstandsgeist der Täufer lahmgelegt: Loyalität gegenüber dem Staat, der den konfessionellen Bestand garantierte, und Wahrung der konfessionellen Identität wurden miteinander ausgeglichen. Die Mennoniten im Dritten Reich dachten in den vorgezeichneten Bahnen ihrer privilegierten und nicht ihrer täuferischen Vorfahren. Hatte das privilegierte Mennonitentum gelegentlich noch in Erinnerung an seinen grundsätzlichen Ursprungsnonkonformismus die Kraft zur Auswanderung aufgebracht, wenn seine Privilegien eingeschränkt oder aufgekündigt wurden, so fehlte den angepaßten Mennoniten nicht nur diese Kraft, sondern auch der Sinn dafür. Die nationalsozialistische Politisierung des konfessionellen Rückbezugs war die konsequente Fortsetzung mennonitischen Freiheitsverfalls in Wort und Tat. 5. Nicht fehlgehen wird, wer diesen Verfall als Ergebnis eines jahrhundertelangen gesellschaftlich-wirtschaftlichen Anpassungs- und Bewährungsprozesses wertet. Dieser Prozeß hat sich im Dritten Reich besonders intensiv und tiefgreifend vollzogen, da er Hand in Hand ging mit einem umwälzenden Integrationsprozeß aller Bevölkerungsschichten in eine ideologisch überspannte Volksgemeinschaft. Die „nationale Erhebung“ kam den Bedürfnissen und Anstrengungen der Mennoniten, nach langer Fremdexistenz endlich auch gesellschaftlich voll integriert zu werden, ohne die konfessionelle Sonderexistenz aufgeben zu müssen, stark entgegen. So kann man ohne weiteres sagen, daß die Politisierung des konfessionellen Rückbezugs einem gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Impuls gefolgt ist, der die Färbung der faschistischen Ideologie angenommen hatte. Der konfessionelle Rückbezug diente dazu, letztlich mehr die bürgerliche als die religiöse Existenz zu sichern. Er spiegelte deshalb auch die gesellschaftspolitische Realität wider, wie sie in den Gemeinden vorherrschte und sich im übrigen nicht von dem allgemeinen Zustand der Gesellschaft unterschied. Das kirchliche Selbstverständnis der Mennoniten wurde über den konfessionellen Rückbezug

zwar theologisch zum Ausdruck gebracht, regulativ aber war nicht die Theologie des Ursprungs, wie sich in Krisenzeiten gewöhnlich nahelegt, sondern das gesellschaftspolitische Sicherheitsbedürfnis. Daß sich dieses Bedürfnis in dem konfessionellen Rückbezug eine Legitimation suchte, ist eine entfernte Erinnerung an die täuferische Einsicht in die Einheit von Religion und Leben. Unter dem gesellschaftspolitischen Einfluß des Dritten Reichs aber verwandelte sich diese Einheit in eine Trennung. Der täuferische Ansatz wurde in sein Gegenteil verkehrt. Wo die Täufer für Trennung eintraten, im gesellschaftspolitischen Bereich, — so pauschal wurden das Täufer-tum und Menno Simons mit Ausnahme von Hubmaier allgemein eingeschätzt — dachten die Mennoniten an Einheit; wo die Täufer für Einheit eintraten, im individualetischen Bereich, wählten die Mennoniten Trennung: So konnten die Mennoniten gravierende Entscheidungen wie die Wehrdienst-verweigerung zum Beispiel dem Gewissen des einzelnen Gemeindegliedes überlassen, während die Täufer hier unbedingt auf den verpflichtenden Konsens der Gemeinschaft bauten.

Der konfessionelle Rückbezug legte sich den Mennoniten — was freilich so kaum wahrgenommen wurde — nicht ganz zufällig nahe. Mennoniten und Täufer standen in einer vergleichbar bedrohten Situation: Beide mußten sich angesichts eines unnachgiebig weltanschaulich-politischen Totalitätsanspruchs bewähren. Die Mennoniten entschieden sich aber — ebenfalls ohne es recht wahrzunehmen⁶⁴ — anders als die Täufer. Die Täufer nahmen die Verfolgung als Konsequenz aus ihrer biblischen Einsicht in die Freiheit der Kirche bewußt auf sich, während die Mennoniten der Verfolgung als Konsequenz aus ihrer politischen Überzeugung aus dem Wege gingen und ihre Kirche in die Unfreiheit führten. Konnte die Berufung auf die konfessionellen Anfänge einst als Beruhigung, so muß sie jetzt als Gericht über das politisch angepaßte Gewissen der Mennoniten gewertet werden. Damit wird kein unzeitgemäßes Kriterium in die Beurteilung eingeführt. B. H. Unruh schrieb 1937: „Und darum haben unsere Väter immer alles das in allen Zeiten verstanden, was nach Gott, nach Christus hungert und haben es abgewiesen, wenn man an die Stelle dieses Heiligen Gottes irgend eine Verhaftung an vorletzte, seien es fromme, seien es unfromme Dinge, zu stellen trachtete.“⁶⁵ Die Politisierung des konfessionellen Ursprungs war eine Verhaftung an Vorletztes. Diese Verhaftung hat den Mennoniten die Augen für den zunehmend widergöttlichen Totalitätsanspruch des Staates verschlossen. Das geschah so tiefgreifend, daß sich in diesem Zusammenhang die Frage danach erübrigt, ob die täuferischen Grundeinstellungen denn genaugenommen überhaupt in der Lage gewesen wären, das Verhältnis zwischen Kirche und

Staat zu regeln. Bereits die systemgegenerischen Absichten der Täufer, nicht erst ihre theologische Begründung, hätten in faschistischer Umwelt evangeliumsgemäßes Verhalten freigesetzt. Hätten die Mennoniten den faschistischen Staatscharakter durchschaut, wären ihre Argumente, die sich sonst wohl-tuend von der Ideologie der Deutschen Christen unterschieden, zielstrebig in den Widerstand gelaufen. Denn die täuferische Verweigerung am staatlichen Aufbau wurde zwar kritisiert, „bei einem völlig entarteten Staat mit gänzlich verdorbenem Recht“ doch nicht in ihrer Berechtigung bestritten.⁶⁶ Ein solcher Staat schien ihnen allerdings nicht das Dritte Reich zu sein. Noch 1940 hieß es in einem westpreußischen Konferenzbericht: „Die Konferenz wird nichts tun, was den Anschein eines Hauches gegen die Politik unseres Führers enthält.“⁶⁷ Die Politisierung der frühen Jahre war gewachsen und täuschte die Mennoniten über die wahre Natur ihres Staates hinweg. Die „nationale Erhebung“ brachte ihnen nicht religiöse Erneuerung, wie sie im Eifer des Aufbruchs hofften, sondern religiösen Niedergang.

1 Hans Rothfels, *Die deutsche Opposition gegen Hitler*, Frankfurt und Hamburg 1962, S. 44.

2 Friedrich Zipfel, *Kirchenkampf in Deutschland 1933—1945. Religionsverfolgung und Selbstbehauptung der Kirche in der nationalsozialistischen Zeit*, Berlin 1965, S. 482 f. (Dokumentenanhang).

3 ebd., S. 206, (1938).

4 ebd., S. 207. Vgl. allerdings die Bemerkung in den Mennonitischen Blättern (fortan: MB) 11/1934, S. 92, daß die Kirche „auch für das Streben nach rassischer Reinerhaltung des Volkes offen sein“ müsse. — Zu Zipfels Behandlung der Mennoniten im Dritten Reich vgl. die Buchbesprechung von Peter Siebert in: *Der Mennonit*, 1, 1966, S. 15: „Soviel oder so wenig also erfährt man über uns. Nichts von den inneren und äußeren Voraussetzungen, nichts von jener starken Anpassungsbereitschaft und ihren Gründen, dem Verlangen, ein jahrhundertlanges Anderssein endlich aufzugeben, wo nicht „wettzumachen“, nichts von der Verfassung und sozialen Struktur der Gemeinden, von ihren inneren Auseinandersetzungen, nichts von den wenigen erhaltenen Zeugnissen, den Zeitschriften etwa, aber auch nichts konkret von dem Verhalten der einzelnen, der Gruppen, nichts von jenen drastischen Exempelgeschichten, die nur noch gerüchtweis überliefert werden und die kaum mehr recht vorstellbar sind, wie etwa jener Abendmahlsgottesdienst, zu dem man sich mit „deutschem Gruß“ versammelte.“ Argwohn gegenüber den Mennoniten, teilweise aus Unverständnis gegenüber Geschichte und Eigenart erwachsen, ist gelegentlich bei Berichterstatlern für das

NS-Regime zu beobachten. Vgl. z. B. den Bericht von Dr. Herbert Wilhelmy, der 1936/37 die Mennoniten im Chaco bereiste, in: Manfred Kossok, Die Mennoniten-Siedlungen Paraguays in den Jahren 1935—1939 (Zur politischen Rolle der Auslandsdeutschen in Südamerika), in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 2, 1960, S. 368 ff. „Die erniedrigende K llaborationsbereitschaft der wohlhabenden und politisch bestimmenden Mennoniten wertete Wilhelmy lediglich als Fassade, „kalte Überlegung unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit und des größtmöglichen Gewinns für die Kolonie ... So blühen in dem theokratischen Mennostaat Pharisäertum und innere Unehrlichkeit. Begrüßungstelegramme an den Führer, Erdnußsendungen an den Ministerpräsidenten Göring und den VDA stehen in krassem Gegensatz zur tatsächlichen politischen und völkischen Haltung der Mennoniten“ (S. 369). Vf. referiert auch die Stellungnahme gegen diesen negativen Expeditionsbericht von F. Kliewer und B. H. Unruh. Haben sie allen Anlaß, Mißverständnisse auszuräumen, so machen sie andererseits keinen Hehl aus ihrer völkischen Gesinnung. Das wird man aus den angeführten Zitaten heraus sagen müssen, auch wenn die Miszelle Kossoks nicht in allem ein ausgewogenes Urteil aufweist.

5 C. Henry Smith, The Story of the Mennonites, Berne, Indiana, 2. Aufl. 1945, S. 341—345. Das ausgelassene Kapitel ist übersetzt in: Der Mennonit 7, 1965, S. 108 f. Das mennonitische Geschichtsbuch „Weltweite Bruderschaft“ (1955) von Horst Penner hat die Geschichte der Mennoniten im Dritten Reich ganz und gar verdrängt. Der Grund dafür ist nicht die übliche Zurückhaltung des Historikers gegenüber der Zeitgeschichte, denn die Nachkriegsgeschichte kommt verhältnismäßig breit zur Darstellung. Vgl. aber erfreulicherweise die Voranzeige des Vf.s über „Die Mennoniten Altpreußens“, in: Menn. Geschichtsblätter, 20, 1968, S. 46 f.

6 F. Zipfel, a. a. O., S. 219.

7 MB 1/1929, S. 1.

8 Karl Dietrich Bracher, Deutschland zwischen Demokratie und Diktatur, Bern und München 1964, S. 168.

9 MB 10/1933, S. 101.

10 MB 1/1933, S. 1.

11 MB 9/1933, S. 87. Vgl. dazu das Programm der NSDAP § 24.

12 MB 10/1933, S. 99.

13 Vgl. den Bericht aus der Gemeinde Rosenort, in: MB 6/1933, S. 68: „Wir danken den 2 Millionen Helden für ihre Treue bis in den Tod, für ihre große Liebe zu Volk und Vaterland, die sie dadurch bezeugten, daß sie ihr Leben ließen für ihre Freunde, für uns. Und weil ihr Gedächtnis bei uns im Segen geblieben ist, deshalb haben jene Helden des Weltkrieges Nachfolger gefunden, die auch ihr Leben eingesetzt haben im Kampf für das Bestehen unseres Vaterlandes gegen den staatsvernichtenden gottlosen Kommunismus. Wir gedachten dankbar der ermordeten S. A.-Leute und der Stahlhelm-Kameraden, die freiwillig ihrem Volke ebendenselben Dienst und ebendasselbe große Opfer ihres Lebens dargebracht haben.“

In Hamburg wurde unter ausdrücklicher Billigung des Kirchenrates vom Organisten eine musikalische Feierstunde für die SA eingerichtet; in Obersülzen und Monsheim wurden Gottesdienste für die nationalsozialistisch eingestellte Bevölkerung zur Eröffnung des neuen Reichstages und zur Feier des 1. Mai abgehalten (MB 12/1933, S. 114).

14 MB 7/8, 1933, S. 73: „Wir wurden von der Bildung des autoritären Staates überrascht. Unsere Regierung hat sich zu den christlichen Grundlagen unseres Volkstums bekannt. Das ist ein Fortschritt gegenüber Weimar. Wir haben in den verflossenen Jahren erlebt, daß Volks- und Freikirchen dem Einbruch der auflösenden Kräfte im Volks- und Wirtschaftsleben auch deshalb nicht gewachsen waren, weil der Staat auf jegliche Begründung seiner Arbeit glaubte verzichten zu können.“ Immerhin wird in diesem Beitrag die Gefahr gesehen, die mit der „Inanspruchnahme des ganzen Menschen und der Einordnung des ganzen Lebens in das Ziel des Staates“ droht. Diese Beobachtung bleibt aber recht formal.

15 Auch Auslands mennoniten haben die „nationale Erhebung“ freudig begrüßt. Vgl. Anm. 4; vgl. auch F. H. Epp, *Mennonite Exodus, Altona/Manitoba 1962*, S. 192 ff. Vgl. aber vereinzelt eine besorgte Stimme: „Ich trage nur Sorge, ob die deutschen Christen nicht innerlich Schaden leiden werden durch zu große Anpassung an die heutigen Strömungen im Lande“ (Brief von Peter Klassen (Brasilien) an E. Händiges, in: MB 7/8 /1933, S. 79).

16 MB 12/1933, S. 113.

17 Ernst Wolf, *Die evangelische Kirche und der Staat im Dritten Reich*, Theologische Studien 74, Zürich 1963, S. 7. (Daß Schlatter und Heim übrigens auch ins Mennonitentum hineingewirkt haben, vor allem über die jüngeren Theologen, die kurz vor der Machtergreifung ihren Dienst in den Gemeinden antraten, sei nur am Rande vermerkt).

18 MB 12/1933, S. 115.

19 ebd., S. 116.

20 Vgl. *Mennonitische Gemeindekirche! Ein Beitrag der Jugend zum Neubau des deutschen Mennonitentums*, in: *Mennonitische Jugendwarte* (fortan: MJW) 1/1934, S. 4 ff.: „Es wäre hier vor allem zu betonen, daß der Gemeinde-Gedanke nichts und wieder nichts mit Sektengeist zu tun hat; denn die Christus-Gemeinde und die Christus-Kirche gehören zusammen wie die SA und die Partei: Jede Kirche muß eine Gemeinde in sich haben und jede Gemeinde eine „Kirche“ um sich.“ Das Selbstverständnis einer „Gemeindekirche“ wurde auch in Kreisen der Bekennenden Kirche intendiert, allerdings hier mit der umgekehrten Stoßrichtung. Man wollte das Element der Gemeinde gegenüber den oft gleichgeschalteten Kirchenleitungen als einzige Basis kirchlicher Existenz herausstellen. Die Bekennende Kirche verfolgte, wenn auch nicht kirchenordnungsmäßig, so doch theologisch, streckenweise ein freikirchliches, das Mennonitentum ein großkirchliches Ziel.

21 MB 12/1933, S. 115.

22 Erich Göttner, Bericht über die Tätigkeit der Vereinigung der Mennoniten-Gemeinden im Deutschen Reich für die Jahre 1919—1932, Elbing 1932, S. 24.

23 MB 9/1933, S. 88. Unter den Gründen, die gegen die Empfehlung zur Selbstauflösung der Mennonitengemeinden angeführt werden, sind auch folgende Äußerungen erwähnenswert: „Bei allen Schwächen unseres Gemeindelebens sind unsere Gemeinden doch Zellen gemeinschaftlichen Lebens und damit der gegenseitigen Verbundenheit im Volke. Bei völliger Auflösung würde diese Kraft verschwinden, wir würden Splitterchen in einer großen Masse sein und dadurch auch an gemeinschaftsbildender Fähigkeit für Volk und Staat verlieren.“ „Das deutsche Mennonitentum bildet die Brücke zu den Mennoniten in andern Ländern. Hört diese Verbindung mit einer etwaigen Auflösung auf, so verlieren die russischen Mennoniten und die mennonitischen Kolonien in Übersee einen wichtigen Rückhalt. Wir haben mit unserem Dasein eine Verpflichtung auch gegenüber unseren Glaubensbrüdern draußen. Durch die Verbindung mit unseren Glaubensbrüdern stärken wir das Auslandsdeutschtum und tun damit durch die lebendigen persönlichen Beziehungen zu ihm auch unserm Volk einen Dienst.“

Vgl. auch die offizielle Erklärung der „Vereinigung“: „Willig dienen wir deshalb, unserer alten und großen Überlieferung gemäß, der inneren und äußeren Wohlfahrt von Volk und Vaterland und dazu insbesondere einer Verbindung der Heimat mit den vielen Tausend Auslandsdeutschen mennonitischen Glaubens“ (MB 7/8/1933, S. 76).

24 E. Händiges weist darauf hin, „daß sich überall Scheidungen und Entscheidungen in dieser Zeit vollziehen, wie es ein neuer Erlaß des Ev. Reichsbischofs zeigt. Dieser Erlaß hebt hervor, daß die innere Einigung der Deutschen Evangelischen Kirche nur von Bibel und Bekenntnis aus geschehen könne, und verlangt, alle kirchlichen Vereine und Organisationen sollen ihre Mitglieder ausdrücklich auf die Heilige Schrift und das Bekenntnis der Kirche verpflichten.“ Er betont, „eine klare christliche Bekenntnisgrundlage sei auch für die Vereinigung notwendig, sonst sei ihr Bestehen sinnlos“ (MB 12/1933, S. 115).

25 MB 7/8/1933, S. 72 f.: „In den Bekenntnissen unserer Väter zeigt die Ablehnung der Annahme obrigkeitlicher Ämter und des Schwertes eine negative Haltung an, die im Neuen Testament nicht begründet werden kann.“ Und in Bezug auf den Militärdienst heißt es: „Auch hier muß für unsere deutschen Verhältnisse erklärt werden, daß die Schicksalsverbundenheit mit dem deutschen Vaterland im Weltkrieg und durch die nationale Revolution dem Gedanken keinen Raum mehr läßt, als Gemeinde den Standort der Väter noch beizubehalten. Wir können das auch nicht bedauern, weil uns vom Neuen Testament her dazu die Freiheit gegeben ist. Wir haben im Einsatz für Volk und Vaterland mit Leib und Leben die Bewährung der größten Liebe zu sehen, die wir unserem Volke schulden. Das darf auch durch die Fassung des Bekenntnisses nicht mehr verdunkelt werden.“

26 MB 7/8/1934, Sonderdruck S. 3.

- 27 MB 9/1933, S. 91. Vgl. auch MB 10/1937, S. 72: „Unsere mennonitische Jugend strömte sofort nach der Machtübernahme spontan in die Formationen der NSDAP.“
- 28 MB 12/1933, S. 114.
- 29 ebd., S. 114.
- 30 ebd., S. 114.
- 31 MB 6/1933, S. 68 (Aus einer Entschließung der Gemeindeversammlung, von A. Fast vorgelegt): „Wenn nun in diesen Wochen nationaler und sozialer Selbstbesinnung ein mächtiger Wille unseres Volkes alle unwesentlichen Schranken zwischen den konfessionellen und theologischen Richtungen überwinden und die gottgewollte Volksgemeinschaft im Staate herstellen will, so möchten wir auch hierin einen Durchbruch des Geistes und einen Fortschritt religiöser Entwicklung sehen, den wir freudig begrüßen. Unser Wunsch ist, daß die Umgestaltung der äußeren kirchlichen Verhältnisse getragen werde von einer Wiedergeburt der deutschen Seele aus der Tiefe des Gottesbewußtseins heraus und aus der Ehrfurcht vor dem leiblichen und geistigen Erbgut unseres Volkes.“ Dazu gehört der Hinweis, daß der Taufunterricht „schon seit vielen Jahren mit dem Glauben der germanischen Vorfahren“ beginnt und „mit dem Glauben unserer großen deutschen Denker und Dichter“ schließt. Vgl. hierzu auch Ger van Roon, *Protestants Nederland en Duitsland 1933–1945*, Utrecht 1974, S. 23.
- 32 MB 12/1933, S. 114.
- 33 MB 9/1933, S. 86.
- 34 ebd., S. 86.
- 35 Erich Göttner, *Die völkische Religiosität der Gegenwart*, in: MB 11/1932 ff. Vgl. auch 11/1934, S. 90 ff.
- 36 MB 9/1933, S. 86. Das hindert nicht, „viel Wertvolles“ in dieser Bewegung zu sehen: Wille zu einer lebendigen Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat, die Erkenntnis der Notwendigkeit einer inneren Erneuerung des deutschen Volkes, das Kämpfen um ein neues Werden in der Kirche, die Beseitigung des Parlamentarismus in der Kirche, die Betonung der lebendigen Mitarbeit aller in der Kirche. Hinzugefügt wird aber: „Vieles haben wir in unseren Gemeinden seit jeher verfolgt, es ist darum nichts Neues für uns“ (S. 89 f.).
- 37 ebd., S. 86.
- 38 ebd., S. 90. Vgl. auch MB 12/1934, S. 98.
- 39 MB 9/1933, S. 90.
- 40 ebd., S. 90.
- 41 MB 12/1933, S. 114.
- 42 *Mennonitisches Lexikon III*, 1941, S. 195 f.
- 42a William Klassen, *Die Gestalt des Glaubens in der Nachfolge*, in: H.-J. Goertz (Hg.), *Die Mennoniten*, Stuttgart 1971, S. 42.
- 43 *Mennonit. Lexikon III*, S. 195.
- 44 Klingt es nicht im Nachhinein geradezu blasphemisch, wenn gesagt wurde: „Der Märtyrerbegriff ist unserer Zeit wieder nahe gekommen, lebendig gewor-

den, weil wir den Begriff des Opfers wieder erlebt haben. Derjenige wird wieder hochgehalten, der für eine Sache sich überzeugungstreu unter allen Umständen ganz einsetzt... Unsere Väter waren keine Gesinnungslumpen.“ B. H. Unruh, Das Wesen des ev. Täuferniums und Mennonitentums, in: MJW 1/1937, S. 13. Dieses Märtyrerverständnis wurde direkt aus dem täuferischen Martyrium abgeleitet!

45 Ger van Roon, a. a. O., S. 24.

46 MB 6/1933, S. 68, finden wir Dank gegen Gott, der „uns heute eine Regierung geschenkt hat, die den Willen und auch den Mut hat, sich ganz bewußt gegen die rote gottlose Flut zu stellen.“

46a Vgl. MB 12/1937, S. 86 f. Vgl. auch MB 2/1940, S. 12: „Kann man es uns da verübeln, wenn wir annehmen, daß man nur deshalb über Huterer und nicht-arische Christen schreibt (in der holländ. Zeitschrift „Zondagsbode“), weil sie Antinationalsozialisten sind, und nur deshalb über die Leiden unserer deutschen Glaubensbrüder im Osten schweigt, weil sie sich von ganzem Herzen als Nationalsozialisten bekennen und in Adolf Hitler ihren Befreier sahen?“ — Daß die Huterer 1941 von Deutschland aus nach England und später Paraguay „übersiedelt“ seien, wie Horst Penner es in „Weltweite Bruderschaft“ (2. Aufl. 1960, S. 201) darstellt, dürfte diesem brisanten Sachverhalt nicht gerecht werden.

47 Christian Neff, Das einigende Band des Mennonitentums, in: MB 12/1938, S. 83.

48 Heinold Fast, Die Eidesverweigerung bei den Mennoniten, in: H. Bethke (Hg.), Eid, Gewissen, Treuepflicht, Frankfurt 1965, S. 145 ff.

49 Eingabe an die NSDAP 1939: Mennoniten und der Eid. (Vervielfältigung)

50 H. Fast, a. a. O., S. 147 f.

51 Vgl. MJW 2/1935, S. 37 f.: „Die einzige religiöse Handlung, die heute der Staat wieder mit neuer Energie fordert, ist der Eid. Wir halten an der Ablehnung jeglicher Eidesleistung fest. Vielleicht müssen wir aber nach einer anderen Begründung suchen als die Väter. Daß nach der Lehre Jesu der Eid ebensowenig in der Gemeinde eine Stätte hat wie das Schwert, ist offenbar. Wie können wir aber den Eid beim Staat verweigern, wenn wir die Wehrpflicht unseren Gemeindegliedern freigeben? Antwort: Nach 1. Mose 9 (noachitische Gebote) und 1. Mose 11 (Volkwerdung) ist der Staat eine Gottesordnung für Leib und Leben. Darauf beschränkt sich seine Vollmacht und sein göttliches Recht. Am geistlichen Leben, an der Welt des Glaubens entsteht die Grenze des Staates. Der Glaube kann die religiöse Begründung des Staates geben aus der Welt der Bibel. Der Staat muß auf eine religiöse Begründung seines Rechts verzichten, wenn er seine gottgesetzten Grenzen innehalten will.“

52 Zit. nach F. Zipfel, a. a. O., S. 9.

53 s. Anm. 51.

54 MB 7/8, 1933, S. 73. Die Lösung, die Wehrlosigkeit nicht ganz und gar abzulehnen, sondern sie dem Gewissen des einzelnen zu überlassen, ist zwar ein Kompromiß genannt worden, in Wahrheit aber entläßt sie die Wehrlosigkeit aus

dem Verantwortungsbereich der Gemeinde, ist also doch als eine Preisgabe zu verstehen. Vgl. Mennonit. Lexikon IV, S. 482.

55 MJW 6/1937, S. 123.

56 MB 7/8/1933, S. 73.

57 MJW 5/1937, S. 106. Zur Einschätzung des Krieges konnte man 1928 gelegentlich noch anderes lesen: „Vielleicht sind die Mennoniten von Gott dazu ausersehen, in allen Weltteilen durch ihr Prinzip der Wehrlosigkeit für dieses Ziel einzutreten, sodaß es einstens doch einen Völkerfrieden gibt. Der Völkerfrieden wäre dann mit deutschem Geist geschaffen, und diese Waffe ist stärker denn ein zweischneidiges Schwert“ (MB, 9/1928, S. 83).

58 ebd., S. 107.

59 MB 7/8, 1933, S. 72.

60 Vgl. O. Schowalters Zustimmung zu dem Satz aus dem Buch von Colin Roß, *Unser Amerika*, Leipzig 1936: „Sehr beachtenswert für die Ideologie mancher Überrealisten von heute ist die Beobachtung des Verfassers, daß „eine in fremdes Volkstum eingesprengte Minderheit ihre völkische Eigenart wie ihre Sprache im allgemeinen nur dann bewahrt, wenn sie von starker Religiosität ist“ (MJW 1/1937, S. 16).

61 MB 6/1934, S. 51.

62 MJW 3/1934, S. 71.

63 MJW 5/1937, S. 109.

64 Eine seltene Stimme kritischer Distanz zum Täufern vgl. MJW 2/1935, S. 31 ff. Die Kritik wird mit dem Hinweis auf das Evangelium begründet, eine durchaus sachgemäße Weise, mit dem konfessionellen Rückbezug umzugehen, wenn nicht auch dieses Kriterium so eingeführt worden wäre, daß es die Anpassung an den Staat von Grund auf förderte.

65 MJW 1/1937, S. 9.

66 MJW 2/1935, S. 36.

67 Protokoll der Konferenz der westpreußischen Mennonitengemeinden vom Juni 1940, aufbewahrt im Archiv der Mennonitengemeinde von Montevideo Uruguay (mitgeteilt von H. Fast).

Vgl. auch MB 4/1940, S. 25: „Wenn man in den heutigen geschichtlichen Ereignissen von einem Wunder sprechen muß, dann so, daß unser ehemals so zerrissenes und zerschlagenes Volk in einem Mann eine Kraft gefunden hat wie nie zuvor und daß unser Volk in dieser Kraft Geschichte größeren Ausmaßes verwirklichen darf. Das ist von Gott geschehen und ist ein Wunder vor unsern Augen!“

Frank H. Epp

Kanadische Mennoniten, das Dritte Reich und der Zweite Weltkrieg

Verallgemeinernd konnte man die 90 000 Mennoniten in Kanada 1930 in drei Gruppen einteilen, von denen nur eine wirklich wichtig für unser Thema ist. Als erste Gruppe gehörten dazu alle Mennoniten schweizer-deutschen Ursprungs, die um 1800 aus Pennsylvanien gekommen waren und hauptsächlich in Ontario lebten; ferner die zwei russisch-mennonitischen Gruppen: die Abkömmlinge der 7 000 Einwanderer, die in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts gekommen waren, die man *Kanadier* nannte, und die 20 000 Rußländer, die in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts nach Kanada gelangten.

Deutsch oder Pennsylvania Dutch wurde noch von den Schweizern gesprochen, auch die Kanadier hingen noch sehr am Deutschen und an nieder-deutschen Mundarten. Doch echte kulturelle und politische Kontakte zu Deutschland lagen beiden Gruppen fern. Ganz anders war die Lage bei den erst kürzlich aus Europa Angekommenen.

Die Literatur der Einwanderer betrachtete die deutsche Sprache und die Religion als zwei bedeutende Bestandteile ihres kulturellen Lebens. Diese Merkmale hatten sich gemeinsam und ganz natürlich entwickelt, als die Mennoniten sich bemühten, inmitten der russischen Umgebung mit deren niedrigerer Kulturstufe ihre Identität zu wahren und bei ihrer Lebensweise zu bleiben. Sie wurden noch stärker als Grundprinzipien der mennonitischen Kultur herausgestellt, als um 1870 die Russifizierungsbestrebungen einsetzten, die nach der Jahrhundertwende intensiver wurden. Mehr und mehr waren die russischen Mennoniten der deutschen Kultur in die Arme getrieben worden, um sich so von der niedrigeren russischen Bauernkultur unterscheiden zu können.

Im Widerstreit der Loyalität

Die angelsächsische Kultur und die kanadische Umwelt standen dem mennonitischen Geist viel freundlicher gegenüber, als es die russische gewesen war. Doch ein Teil der Einwanderer hatte die größte Geborgenheit in der Kultur-

synthese empfunden, wie sie in Rußland bestanden hatte. Verwandtschaftsgefühle mit der deutschen Kultur wurden verstärkt durch die wachsenden internationalen Spannungen der dreißiger Jahre, die durch die Machtübernahme Adolf Hitlers und den Aufstieg des Dritten Reiches ausgelöst wurden.

Obwohl die mennonitische Theologie die Trennung von Kirche und Staat verlangte (himmlische und irdische Bürgerschaft), waren diese beiden im russischen Mennonitentum fast identisch. Die Mennoniten hatten sowohl eine Kirche wie eine zivile Verwaltung errichtet, die letztere war eine fast autonome deutschsprechende Ansiedlung. Theoretisch wurden die Mennoniten nicht von innerer oder äußerer Politik berührt, in der Praxis standen sie jedoch mitten darin. In Kanada erfolgte diese politische Aktivität in Richtung der kulturellen Identifikation, und einige Einwanderer sympathisierten mit dem Gang der Ereignisse in Deutschland.

Doch sollte vermerkt werden, daß die meisten Einwanderer sich bald nach ihrer Ankunft um die kanadische Staatsbürgerschaft bemühten und viele die Staatsbürgerkunde- und Sprachkurse zur Vorbereitung der Einbürgerung besuchten. Als Vertreter der Immigranten berichteten D. H. Epp und J. J. Thiessen 1930 vor der *Saskatchewan Royal Commission*: „Praktisch alle, die fünf Jahre hier sind, sind kanadische Bürger geworden.“ Sie fügten hinzu, daß der Einwanderergemeinschaft daran gelegen sei, Kanada auf zweierlei Weise zu nützen, materiell und intellektuell. Sie erklärten das folgendermaßen: „Da unsere Leute in Rußland als Musterlandwirte angesehen waren, werden sie sich, nach Gewöhnung an die örtlichen Gegebenheiten, darum bemühen, ihr Bestes in der Entwicklung der Landwirtschaft zu geben. Materieller Erfolg würde nur die eine Hälfte unseres Ehrgeizes befriedigen, die andere Hälfte wäre, geistig ein Teil des kanadischen Volkes zu werden. Es liegt uns darum besonders am Herzen, uns vor dem Land zu rechtfertigen, das uns so gastfrei aufgenommen hat, indem wir seine Sprache so schnell wie möglich lernen.“¹

Dies brachte einen Widerstreit der folgenden Loyalitäten mit sich

1. zwischen den Gefühlen für Deutschland und den Gefühlen für England (d. h. Kanada) im internationalen Machtkampf;
2. zwischen den Gefühlen für die Kirche (die Forderungen der christlichen Nachfolge) und den Gefühlen für den Staat (die Pflichten als kanadische Staatsbürger). Die Mennoniten waren immer bestrebt, Bürger zweier Welten zu sein, doch in dieser Situation waren sie sogar aufgefordert, Bürger dreier Welten zu sein.

Als Antwort auf diesen Widerstreit ergaben sich in der Gemeinschaft der Einwanderer in den dreißiger Jahren drei verschiedene Wege: 1. in der Sympathie für Deutschland, 2. im Ersatzdienstprogramm und 3. in der Förderung des Hilfsprogramms im 2. Weltkrieg.

Die Anziehungskraft Deutschlands

Die Anziehungskraft Deutschlands und der deutschen Kultur für einen Teil der Einwanderergemeinschaft in den dreißiger Jahren begann nicht in diesem Jahrzehnt, erreichte in dieser Dekade jedoch ihren Höhepunkt. Ihr Wachstum und ihre Entwicklung wurden durch die folgenden drei Stufen markiert:

1. Identifikation mit der deutschen Kultur, die in Preußen begann und sich in Rußland fortsetzte, wo sie ihren Gipfelpunkt erreichte nach den unangenehmen Erfahrungen der Haßkampagnen gegen alles Deutsche und den Liquidationserlassen nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges;
2. Identifikation mit der deutschen Rasse, die in Rußland fraglos akzeptiert worden war, im Kanada der dreißiger Jahre aber gründlicher zu belegen und nachzuweisen war;
3. Identifikation mit der deutschen Nation, insbesondere mit dem Dritten Reich Adolf Hitlers. Während die Mehrheit der Einwanderer in Kanada die erste Stufe bejahte, muß ganz klar festgestellt werden, daß nur eine Minderheit sich für die dritte Stufe aussprach. Die Äußerungen der Minderheit waren jedoch lautstark und einflußreich.

Nichtsdestoweniger identifizierten sich die Einwanderer in Kanada nie so stark mit Deutschland wie ihre Parallelgruppen in Südamerika. Besonders in Paraguay, wo die isolierten und autonomen Mennonitensiedlungen wie in Rußland weiterlebten, erreichten die reichsfreundlichen Gefühle das Ausmaß einer recht starken Zustimmung, die sich in Ergebenheitsadressen und sogar in der Stellung militärischer Freiwilliger ausdrückte. J. S. Postma, der eine spezielle Untersuchung über das Phänomen des Deutschtums in der Einwandererkolonie Fernheim anstellte, fand heraus, daß die ersten Kolonisten wegen der wirtschaftlichen Schwierigkeiten im fremden Land von Deutschland wirtschaftliche und kulturelle Hilfe erwarteten.²

Große Mengen Lehrmaterial, Bücher, Zeitschriften, Filme, Sport- und Kindergartenausstattung gelangten von Deutschland in die Kolonie. Ein beträchtlicher Teil des Wiederansiedlungsdarlehns von 3 Millionen Reichs-

mark wurde erlassen. Beim Rest wurden die Zinsen vermindert und Zahlungsaufschub gewährt. Verständlicherweise beeinflusste dies wie andere wirtschaftliche und kulturelle Hilfeleistungen die Siedler. Ergebnis dieser Hilfe und der Entwicklung in Deutschland war die Hoffnung, das Reich würde die Ukraine wieder für die paraguayischen Siedler zugänglich machen. Für eine so herrliche Aussicht war manchem das Opfer der theoretischen und praktischen Gewaltlosigkeit nicht zuviel. Diese Gleichschaltung mit dem Reich bestand natürlich nur kurze Zeit, und als seine wahre Natur zum Vorschein kam, folgten vollständige Abwendung und Abkehr.

Von seinem paraguayischen Blickwinkel aus sah Postma die kanadische Entwicklung als schnelle und leichte Trennung von Deutschland an. Verglichen mit Paraguay und in Hinsicht darauf, daß fast 50 % der in Frage kommenden kanadischen Mennoniten freiwillig den kanadischen Streitkräften beitraten, scheint seine Interpretation ganz korrekt zu sein. Doch kam die Trennung nicht so leicht und auch nicht so vollständig. Die Schwierigkeiten, unter denen sie sich vollzog, zeigen sich bei der Analyse einiger Artikel der mennonitischen Presse der dreißiger Jahre.³

Die starken kulturellen Erwartungen der Einwanderer sind sichtbar in dem allgemeinen Versuch, deutsche Sprache und Literatur zu bewahren. *Deutsch und Religion* waren häufig Thema von Tagungen, die auf Distriktsebene, in einer oder mehreren Provinzen, durchgeführt wurden.⁴ Das Kulturkomitee des *Zentralen Mennonitischen Immigranten Komitees* förderte den Deutschunterricht in Samstagskursen. Ein Teil der Jugendarbeit war für den Doppelzweck, Deutsch und Religion zu pflegen, organisiert. Eine mennonitische Jugendorganisation in Winnipeg kündigte beispielsweise als den Zweck ihrer „positiv christlichen“ Organisation die Erhaltung und Förderung der deutschen Sprache und des deutschen Kulturerbes an.⁵ Die junge Generation wurde als „Pflanzstätte“ deutschen Gedankengutes, deutschen Fühlens und deutschen Glaubens angesehen.⁶ Das Gefühl der Notwendigkeit der Erhaltung deutscher Kultur führte zu einer engen Zusammenarbeit mit anderen gleichgesinnten Organisationen und Einzelpersonen. Der *Verein für das Deutschtum im Ausland*, Stuttgart, spendete in den dreißiger Jahren über 8000 Bücher für Schul- und Gemeindebibliotheken. In einigen Gemeinden wurden diese Bücher sorgfältig geprüft und viele zurückgewiesen. Der deutsche Konsul für Westkanada, Dr. H. Seelheim, sprach oft auf Einwanderertreffen. Bernard Bott, der Vorsitzende des *German-Canadian Central Committee* und Herausgeber des *Courier*, lud persönlich zur Teilnahme am jährlichen „Deutschen Tag“ in Saskatchewan ein.

Das Beste im religiösen, intellektuellen und kulturellen Leben wurde auf deutsche Quellen zurückgeführt.⁷ Dadurch wurde das Deutschtum mit Tugend und wertvollen Charaktereigenschaften überhaupt gleichgesetzt.⁸ Tugend wurde dem Deutschtum ebenso zugeordnet wie dem Christentum.⁹ Man sollte nicht vergessen, daß die Christen Rußlands, der angelsächsischen und amerikanischen Welt zu verschiedenen Zeiten ihrer Geschichte ebenfalls diese Überzeugung hegten.

Die starke Betonung der deutschen Kultur und des Nationaethos erforderte einige Aufklärung über die rassischen und nationalen Ursprünge. Darum wurde die gründliche Suche nach der rassischen Identität der Mennoniten, die im Rußland des Ersten Weltkrieges begonnen hatte, nun erneuert. Einige Autoren betonten die holländischen Ursprünge, während andere auf deutschen Anfängen beharrten. Die „Deutschen“ betrachteten die „Holländerei“ der russischen Mennoniten als tragischen historischen Irrtum. Obwohl sie zugaben, daß der mennonitische Weg von den Niederlanden herführte, definierten sie die deutschen Ursprünge so weit, daß auch diese zum Deutschen gerechnet werden mußten. Auf jeden Fall sei klar, so sagten sie, daß wer an deutscher Kultur teilhabe, offensichtlich von deutschem Blute sei.¹⁰ Die Begriffe von der „deutschen Kultur“ und dem „deutschen Volk“ (Rasse) beeinflussten einige Mennoniten, so daß sie mit dem Dritten Reich sympathisierten.¹¹

Das mennonitische Interesse am politischen Deutschtum war durch die Freigebigkeit des Reichspräsidenten Hindenburg und seines ganzen Landes für die Sache der Moskauflüchtlinge geweckt worden, als der Rest der westlichen Welt keine Anteilnahme zeigte. Anerkennung für diese freundliche Geste wurde in vielen Artikeln unmittelbar nach dem Winter 1929/30 geäußert. Als Hindenburg starb, schickte eine Gruppe Einwanderer aus Winnipeg einen Kranz für sein Grab.¹² Auch sympathisierten einige Mennoniten mit Deutschland wegen seiner Rolle als Prügelknabe der internationalen Politik. Die politischen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten in Deutschland Anfang der dreißiger Jahre wurden auf den strengen Versailler Vertrag und die Kommunistische Internationale zurückgeführt.¹³

Adolf Hitlers Machtergreifung 1933 wurde von manchen als Stunde der Wiedergeburt angesehen, als Tag der Rettung für Deutschland.¹⁴ Die erste Veröffentlichung zum Reichskanzler Hitler lautete: „Wir halten die Deutschen nicht für Engel . . . doch wir danken Gott, daß sich endlich ein Mann gefunden hat, der die nationale Idee festigt, der den Mut hat, den sozialdemokratischen Schlendrian zu bereinigen und Schluß zu machen mit dem kommunistischen Wahnwitz . . .“¹⁵ Hitler wurde von vielen als Führer be-

grüßt, der den kommunistischen Vormarsch stoppte, der 5 Millionen Arbeitslosen Arbeit gab und die Wirtschaft des ganzen Landes zum Blühen brachte.¹⁶ Es war Hitler, der Hoffnung für die Zukunft erweckte, und der die deutsche Kirche stark machte, indem er ihren Parteienstreit beendete.¹⁷ Nordamerikanische Besucher des neuen Deutschland sprachen begeistert von diesen Erfolgen.¹⁸

Opposition und Klärung

Hitlers feste Opposition gegen den Kommunismus war zweifellos einer der Hauptgründe, warum manche Mennoniten ihm und seinem neuen Deutschland so wohlwollend gegenüberstanden. Generationenlang im deutschen Kulturkreis aufgewachsen und dann den Schrecken des Kommunismus ausgesetzt, ist es nicht sehr überraschend, daß einige russische Mennoniten einen deutschen Führer bejubelten, der ihre Antwort auf die kommunistische Drohung aussprach. Seine ökonomischen und sozialen Erfolge zur gleichen Zeit, in der die westliche Welt mit der Depression kämpfte, riefen ebenfalls Bewunderung und Respekt hervor. Scheinbar kann die mennonitische Bindung an Deutschland so erklärt werden. Trotzdem verwundert es vom Blickpunkt der mennonitischen Glaubensgeschichte her, daß die Unversöhnlichkeit der mennonitischen und faschistischen Weltanschauungen nicht viel eher erkannt wurde. Erst nachdem die Kriegsgefahr sehr akut wurde und der deutsche Militarismus unverhüllt zutage trat, riefen die prodeutschen Gefühle echte Opposition in der Einwanderergemeinde hervor.¹⁹

Der deutsche Militarismus spiegelte sich in vielen Artikeln, jedoch besonders in den Rekrutierungsaufrufen, die Konsul Seelheim in den mennonitischen Blättern zugunsten des Reiches unterzubringen gelungen war.²⁰ Führende Männer und Journalisten unter den Einwanderern warnten, es sei ein ernster Fehler der Mennoniten, sich in die Politik hineinziehen zu lassen, es könne zu ihrem Untergang führen, und die Befürwortung der Militärpolitik Deutschlands sei vollends unmöglich.²¹ „Gehört Menno Simons zu den Nationalsozialisten?“ fragte B. B. Jantz in einem Artikel, der in mehreren mennonitischen Zeitungen veröffentlicht wurde.²²

Auch andere Journalisten versuchten, die deutschfreundlichen Gefühle einzudämmen. J. B. Epp warnte die Mennoniten davor, daß Kreuz Christi gegen das Hakenkreuz einzutauschen.²³ J. G. Rempel stellte heraus, daß die Kirche Christi doch nicht an Rassen oder geographische Regionen gebunden

sei.²⁴ David Toews setzte den Führer Christus und das Blut Christi anstelle des deutschen Führers und des deutschen Blutes. „Ich bin ein deutscher Mennonit, nicht ein mennonitischer Deutscher“, sagte er.²⁵ Als sich die internationale Krise zuspitzte, wurde in der mennonitischen Presse mehr und mehr über Gewaltverzicht diskutiert, hervorzuheben sind die Serien von John Horsch und von Theodore H. Epp.²⁶

Die deutschfreundliche Haltung vieler Mennoniten blieb nicht unbemerkt von ihren kanadischen Nachbarn. Die enge Bindung an Quellen des Deutschtums in Deutschland und Kanada, der Umlauf nationalsozialistischer Literatur, Adolf-Hitler-Bilder, die Teilnahme an Braunhemdenorganisationen und -demonstrationen²⁷ — in Winnipeg gab es tatsächlich einen Zusammenstoß zwischen Kommunisten und Braunhemden, bei dem mennonitisches Blut floß²⁸ — die Anwerbung einiger junger Männer für die nationalsozialistische Sache und ihre Rückkehr nach Deutschland²⁹, der Erwerb von Kurzwellenempfängern, um Hitlerreden empfangen zu können, und die Unterstützung eines nazifreundlichen Blattes³⁰ konnten und sollten nicht geheimgehalten werden.

Gegnerische Gruppen unterschieden nicht zwischen kulturellen und politischen prodeutschen Neigungen. Wenn sie das erstere sahen, vermuteten sie das zweite. Das machte die Mennoniten zu unerwünschten Nachbarn, besonders im Fraser Valley, wo die Handelskammern von Fraser Valley und Lower Mainland auf ein Verbot der gierigen mennonitischen Landkäufe drängten.³¹ Als der Krieg begann, verlangte die *Saskatchewan Branch* der *Canadian Legion* das Verbot der deutschen Sprache in öffentlichen Gottesdiensten im ganzen Land.³² Die *Drake Bible School* wurde ohne Warnung von der *Canadian Corps Association* überfallen und der Lehrer aus der Stadt vertrieben.³³ Verschiedene mennonitische Kirchen wurden bis auf die Grundmauern niedergebrannt. Infolge dieses Drucks beschränkten mehrere Mennonitengemeinden ihre Andachten auf ein Mindestmaß, so daß z. B. Trauungen mit den Sonntagsgottesdiensten verbunden wurden.

David Toews und B. B. Janz schrieben für die allgemeine Presse, um die Rolle der Mennoniten als Bürger klarzustellen. David Toews unterschied zwischen kulturellen und politischen prodeutschen Neigungen und wies gleichzeitig die Anschuldigung zurück, daß 35% der mennonitischen Wähler in Rosthern Nationalsozialisten seien. Die Mennoniten, so sagte er, seien deutscher Herkunft und bewahrten die deutsche Kultur nur auf dieselbe Weise und aus demselben Grund wie deutsche Katholiken und deutsche Baptisten ihrer kulturellen Herkunft verbunden bleiben wollten.³⁴

B. B. Janz lieferte einen Beitrag für den *Lethbridge Herald*, der im Januar 1939 ebenfalls in vier mennonitischen Wochenzeitschriften erschien „Bin ich Nationalsozialist? Bewahre!“³⁵ In einem ärgerlichen Brief forderte Konsul Seelheim den öffentlichen Widerruf des Artikels. Janz wies die Überbetonung der Rolle der deutschen Sprache zurück, die eine gewisse Verachtung für andere Sprachen beinhaltet. Die Hervorhebung des deutschen Blutes, des arischen Wesens, deutscher Bücher, Buchklubs, Briefmarkensammlungen usw. hat nur ein Ziel, uns geographisch an Deutschland zu binden.³⁶ Eingewanderte Mennoniten, so sagte er, seien verpflichtet, ihre Schulden zu bezahlen, auf Gewalt zu verzichten und „unserer Regierung“ treu zu sein. Wie Toews machte Janz einen Unterschied zwischen Kultur und Politik. „Die Pflege der deutschen Sprache bedeutet keine Zustimmung zur deutschen Politik.“ Die Mehrheit der Einwanderer stimmte ihm bei.

Eine weitere Klärung erforderte die Verordnung vom 19./21. August 1940, nach der alle Ausländer deutscher oder italienischer Herkunft sich registrieren lassen mußten. C. F. Classen unterrichtete die *Royal Canadian Mounted Police* davon, daß die Rußländer überwiegend niederländischer Herkunft seien.³⁷ Toews schlug den Immigranten vor, sie sollten sich als deutscher, niederländischer, schweizerischer oder polnischer Herkunft registrieren lassen, wie es ihren eigenen Gefühlen und Überzeugungen entspreche.³⁸ Die Unklarheit unter den Rußländern über ihre rassische Herkunft wird widerspiegelt durch die Tatsache, daß in zahlreichen Fällen die Mitglieder einer Familie nicht über ihre Herkunft einig wurden und sich unterschiedlich eintragen ließen. Es wurde behauptet, daß wenigstens 90 % von ihnen von holländischer Abkunft seien.

Tatsächlich gaben 58 % der Mennoniten in Kanada 1941 bei der Volkszählung niederländisch als Volkszugehörigkeit an, verglichen mit 42 % 1931. Die Prozentzahlen deutscher Volkszugehörigkeit gingen auf der anderen Seite von 39 % 1931 auf 28 % 1941 zurück. Die Abnahme ist ein Indikator für die Unpopularität der deutschen Sache während des Krieges.³⁹ Im Verlauf des Krieges trat vor die Mennoniten die Frage der Einberufung, obwohl sie nach kanadischem Gesetz vom Militärdienst befreit werden konnten, und zwar nicht als Gruppe wie im 1. Weltkrieg, sondern als Einzelpersonen. Wenn sie als Wehrdienstverweigerer aus Gewissensgründen anerkannt worden waren, mußten sie in der Regel irgendeinen Ersatzdienst leisten. Im ganzen wurden 7 543 mennonitische Wehrdienstverweigerer registriert.

Sehr interessant ist der Eintritt fast der Hälfte der gemusterten jungen Männer von russisch-mennonitischer Herkunft in die bewaffneten kanadi-

schen Streitkräfte. Bei den Schweizer Mennoniten war der Prozentsatz bedeutend geringer, obwohl keine genauen Statistiken vorliegen. Es scheint, daß viele Rußländer- (und auch Kanadier-)söhne in patriotischer und probritischer Reaktion gegen die prodeutschen Sympathien ihrer Väter nicht nur der Deutschtümelei, sondern auch der Gewaltlosigkeit den Rücken kehrten. Die Ironie des Ganzen wurde von *Toronto Star News* am Beispiel eines Soldaten folgendermaßen dargestellt:

„Der paradoxe Peter Engbrecht ist alles zu gleicher Zeit, Mitglied einer religiösen Sekte, die Teilnahme am Krieg verbietet, rein deutscher Herkunft und Mitglied der Royal Canadian Air Force. Der 21jährige Bomberschütze hält einen unerreichten Rekord in der Luftwaffe. Er persönlich hat fünf feindliche Flugzeuge zerstört, vielleicht noch ein sechstes und hat die Conspicuous Gallantry Medal verliehen bekommen“.⁴⁰

Zum Abschluß muß betont werden, daß die Rußländer-Mennoniten in Kanada in den dreißiger und vierziger Jahren schwere Zeiten durchzustehen hatten. Nicht allein mußten sie als kanadische Neusiedler mit Wirtschaftskrise und Krieg fertigwerden, sie fanden sich und ihr ganzes Wertsystem (Deutschtum und gewaltlose Religion) scharfen Angriffen ausgesetzt. Und als Letztes, aber nicht Unwichtigstes, erlebten sie die gänzliche Zerstörung ihrer russischen Heimat, in der viele ihrer Verwandten zu Flüchtlingen wurden. Die Bewältigung dieser Probleme setzte sich in der Nachkriegsperiode fort und ist noch nicht wirklich abgeschlossen.

1 D. Epp und J. J. Thiessen, A Memorandum of the Central Committee of Mennonite Immigrants Representing the Mennonites who Came to Canada since 1923 to the Saskatchewan Royal Commission, 25. April 1930.

2 J. S. Postma, Fernheim: Fernes Heim (Manuskript in Bethel College Historical Library), S. 17 ff. Vgl. auch F. Kliewer, Mennonite Young People's Work in the Paraguayan Chaco, Mennonite Quarterly Review XI, 1937, S. 113—130.

3 Vgl. F. H. Epp, An Analysis of Germanism and National Socialism in the Immigrant Newspaper of a Canadian Minority Group, the Mennonites, in the 1930s, unveröfftl. phil. Diss., University of Minnesota 1965, S. 19.

4 Vgl. Der Bote in zahlreichen Ausgaben von 1930—1934. C. F. Klassen, Der Weg der praktischen Hilfe, Der Bote, 18. 2. 1931, S. 1; A. J. Fast, Unterstützt die deutschen Lehranstalten, Der Bote, 4. 2. 1931, S. 3; P. A. Rempel, Warum wir die Gemeinschaftsschule brauchen?, Der Bote, 12. 8. 1931, S. 3—4; Auslandsdeutscher, Unser Deutschtum, Der Bote, 2. 1. 1935, S. 1; Karl Goetz, Von dem, was ich in Amerika gesehen und gehört habe, Der Bote, 19. 1. 1938, S. 5.

5. H. Wall, „Ein gelungenes Konzert des Deutsch-Mennonitischen Jugendbundes,“ *Der Bote*, 2. 4. 1930, S. 2; G. H. Peters, „Der Kampf um die deutsche Sprache,“ *Der Bote*, 24. 6. 1936, S. 7.
6. J. P. Claszen, „Grundfrage der Jugendvereinsarbeit,“ *Der Bote*, 19. 3. 1930, 26. 3. 1930, S. 1—2.
7. Zentrales Mennonitisches Immigrantenkomitee, „Bücher für den Unterricht,“ *Der Bote*, 10. 6. 1931, S. 5; D. P. Esau, „Was erwarten unsere Gemeinden von den Elementar- und Hochschulen in Religion und Deutsch,“ *Der Bote*, 15. 6. 1938, S. 1—2.
8. XYZ, „Der Ausland-deutsche als Deutscher,“ *Der Bote*, 29. 5. 1935, S. 3; K. W. Gruppe, „Unser Mädchenschulgedenktag am 2. Januar, 1938,“ *Der Bote*, 19. 1. 1938, S. 1—2.
9. „Die deutsche Frau raucht nicht,“ *Der Bote*, 21. 6. 1933, S. 4; Wektee, „Sei Deutsch,“ *Der Bote*, 24. 6. 1933, S. 4; A. Koop, „Bericht von Springridge u. Glenwood,“ *Der Bote*, 1. 5. 1933, S. 6, Ein Gast, „Hague,“ *Der Bote*, 18. 4. 1934, S. 3.
10. Heinrich Schroeder, Hamburg, „Vom Wesen des friesischen Volksstammes,“ *Der Bote*, 12. 9. 1934, S. 2; J. H. Janzen, „Deutsches,“ *Der Bote*, 15. 3. 1939, S. 1—2; B. H. Unruh, „Grundsätzliche Fragen,“ *Der Bote*, 7. 8. 1935, S. 1; Walter Quiring, „Artfremdes Blut ist Gift,“ *Der Bote*, 17. 2. 1937, S. 2—3; W. Quiring, „Mennonitisches Volk,“ *Der Bote*, 29. 5. 1934, S. 2; J. H. Janzen, „Deutsches,“ *Der Bote*, 16. 3. 1939, S. 1—2; J. H. Janzen, „Kirche und Staat,“ *Der Bote*, 1934, S. 2.
11. Klaas Klassen, „Der Nationalsozialistische Deutsche Arbeitsdienst,“ *Der Bote*, 6. 2. 1935, S. 4.
12. C. A. DeFehr, „Unsere Winnipeg,“ *Der Bote*, 18. 2. 1935, S. 5.
13. A. J. Fast, „Was geht in Deutschland vor?“ *Der Bote*, 10. 5. 1933, S. 5; 24. 5. 1933, S. 6; Gerhard Toews, „Was ein Laie so aus dem politischen Teich fischt,“ *Der Bote* 19. 12. 1934, S. 4.
14. XYZ, „Deutschlands Erwachen,“ *Der Bote*, 3. 5. 1933, S. 4; D. C. Zentralkomitee, „Der vierte Deutschetag,“ *Der Bote*, 7. 7. 1933, S. 4; Eugen Kuehneman, „Das neue Deutschland,“ *Der Bote*, 15. 11. 1933, S. 4.
15. C. F. Klassen, „Gegen die geistlose Judenhetze,“ *Der Bote*, 194. 1933, S. 2.
16. Eugen Kuehneman, „Das neue Deutschland,“ *Der Bote*, 15. 11. 1933, S. 4; Standard Importing and Exporting Company, C. A. DeFehr, „Greuel Propaganda im Ausland,“ *Der Bote*, 26. 4. 1933, S. 3; A. Reimer, „Gegen die geistlose Judenhetze,“ *Der Bote*, 26. 4. 1933, 2—3; C. H. Friesen, „Haltet an der Muttersprache u. wenn's um den Dialekt ist,“ *Der Bote*, 10. 10. 1934, S. 2; J. Goebbels, „Kommunismus ohne Maske,“ *Der Bote*, 4. 12. 1935, S. 5.
17. H. Seelheim, „Aufruf zum deutschen Winterhilfswerk,“ *Der Bote*, 18. 12. 1935, S. 4—5; G. Toews, „Was ein Laie so aus dem politischen Teich fischt,“ *Der Bote*, 24. 6. 1936, S. 4; P. Schulz, „Etwas über das Verhältnis der nationalsozialistischen Partei zur Kirche im Deutschen Reiche,“ *Der Bote*, 28. 2. 1934, S. 3;

- Walter Quiring, „Der deutsche Gruß“, *Der Bote*, 24. 10. 1934, S. 2; G. Toews, „Was ein Laie so aus dem politischen Teich fischt“, *Der Bote*, 19. 12. 1934, S. 4.
- 18 G. Hege, „Wie ich Deutschland wiedersah“, *Der Bote*, 13. 3. 1935, S. 2; N. J. Neufeld, „Als Kanada Deutscher in Deutschland“, *Der Bote*, 12. 2. 1936, S. 2—3; Oswald J. Smith, „Mein Besuch in Deutschland“, *Der Bote*, 28. 10. 1936, S. 3; A. Kroeker, „Büchertisch“, *Der Bote*, 25. 9. 1935, S. 6; J. H. Janzen, „Information“, *Der Bote*, 25. 4. 1934, S. 5—6; A. Kroeker, „Waffen der Gerechtigkeit“, *Der Bote*, 15. 3. 1939, S. 1; David Toews, „Meine Reise-Eindrücke“, zur Veröffentlichung im September 1936.
- 19 Carl Stiefel in Apologate, „Zur Judenfrage“, *Der Bote*, 21. 11. 1934, S. 1; Dederrick Navall, „Gegen die geistlose Judenhetze“, *Der Bote*, 12. 4. 1933, S. 3.
- 20 Deutsches Generalkonsulat, „Über die Erfassung der wehrpflichtigen deutschen Staatsangehörigen und über die Einstellung von Freiwilligen“, *Der Bote*, 14. 6. 1939, S. 6; H. Seelheim, „Bekanntmachung“, *Der Bote*, 18. 2. 1936, S. 5.
- 21 J. J. Hildebrand, „Notwendige Warnung“, *Der Bote*, 4. 4. 1934, S. 2.
- 22 B. B. Janz, „Kommt Menno Simons unter die Nationalsozialisten?“, *Der Bote*, 26. 12. 1934, S. 1; B. B. Janz, „Bin ich Nationalsozialist? Bewahre!“ *Der Bote*, 11. 1. 1939, S. 1.
- 23 J. B. Epp, „Und es wird gepredigt werden in aller Welt ...“, *Der Bote*, 21. 3. 1934, S. 1.
- 24 J. G. Rempel, „Friedensbestrebungen“, *Der Bote*, 28. 9. 1938, S. 4.
- 25 Jakob Toews, „Mennonitischer Deutscher oder Deutscher Mennonit?“ *Der Bote*, 4. 3. 1936, S. 3.
- 26 John Horsch, „Wehrlosigkeit und Feldprediger Dienst“, *Der Bote*, 26. 10. 1938; Theodore H. Epp, „Dürfen Kinder Gottes sich am Kriege beteiligen?“ *Der Bote*, 28. Juli bis 24. November 1937.
- 27 Ein Leser, „Um hohen Preis“, *Der Bote*, 27. 6. 1934, S. 4.
- 28 ebd.
- 29 Brief von David Janzen an Frank H. Epp, 17. Jan. 1962.
- 30 „Of Twelve Winnipeg Men Prominent in Operation of Deutsche Zeitung, Nazi Newspaper, Seven are still at Liberty“, *The Winnipeg Tribune*, 20. Juni 1940.
- 31 „Too Much German Heard“, *Vancouver Daily Review*, 19. Juni 1940.
- 32 „Ban Upon Germans is Demanded“, *Saskatoon Star Phoenix*, September 1940.
- 33 Brief von J. Gerbrandt an E. Williamson, Präsident, Canadian Corps Association, 31. März 1941, veröfftl. ebenfalls in *Saskatoon Star Phoenix*.
- 34 Briefe von David Toews an *Saskatoon Star Phoenix*, 29. April 1939 und 13. Juni 1939; Austin F. Cross, „Heiling Hitler on Saskatchewan Relief“, *Ottawa Evening Citizen*, 27. November 1940; Dorise W. Nielson, „In Defence of Mennonites“, *Ottawa Evening Citizen*, 29. November 1940.
- 35 „Canadian Mennonites Loyal to New Fatherland Leader Coaldale Colony Declares“, *The Lethbridge Herald*, 1. Juni 1940, S. 14.

36 ebd.

37 Brief von C. F. Klassen an den Chief Registrar of Enemy Aliens, RCMP, Manitoba Division, 25. Juli 1940.

38 David Toews, „Zur Beachtung“, Der Bote, 14. 8. 1940, S. 5.

39 Vgl. Anm. 3.

40 Toronto Star News, 4. November 1944.

(Deutsche Übersetzung von Barb Wiebe)

Die Aushebung einer nächtlichen Täuferversammlung 1574

Am Abend des 5. September 1574 spielte sich in einem Wald, die Au genannt, zwischen Schlieren und Altstetten bei Zürich eine dramatische Szene ab. Drei Täufer, Ludwig Dörcker aus der Nähe von Frankfurt a. M., David Falck aus St. Gallen und Melchior Platzter, ein Apotheker aus dem Etschland, hatten eine große Volksmenge um sich versammelt und hielten einen Gottesdienst. Sie waren als Abgesandte der Hutterischen Brüder aus Mähren gekommen, hatten Briefe von ausgewanderten Zürchern mitgebracht und schon an verschiedenen andern geheimen Orten der Umgebung solche Versammlungen abgehalten. Als Missionare ihrer Gemeinden evangelisierten sie, indem sie aus der Bibel vorlasen und darüber predigten. Dabei erzählten sie von ihren Bruderhöfen, in denen sie in Gütergemeinschaft miteinander lebten, und sprachen mit den Interessierten über die Möglichkeiten und die Bedingungen einer Auswanderung dorthin. Unter dem Druck der damals sehr schlechten wirtschaftlichen Verhältnisse in der Schweiz fanden sie offene Ohren; ja, die Bereitschaft zur Auswanderung war so groß, daß die hutterischen Abgesandten davor warnen mußten, zu leichtfertig nach Mähren zu ziehen. Materielle Gründe allein würden nicht genügen. Es brauchte eine geistige Umkehr, um auf einem Bruderhof aufgenommen zu werden. Mit dem christlichen Glauben mußte sich der Verzicht auf alles Eigentum verbinden.

Die abendliche Versammlung in der Au war von Jung und Alt, Frauen und Männern besucht. Die Anwesenheit der Täufer hatte sich weit herumgesprochen. Sie war allerdings auch der Obrigkeit in Zürich bekannt geworden. Nachdem man Erkundigungen eingezogen hatte, beschloß man am 5. September, dem Treiben kurzerhand ein Ende zu setzen. Vier Mitglieder des Kleinen Rates der Stadt, der Säckelmeister Konrad Äscher, der Junker Hans Äscher, der Junker Hans Keller und der Zunftmeister Jakob Schwyzer brachen gegen sieben Uhr mit hundert Büchenschützen aus der Stadt auf, verteilten sich auf verschiedene Wege, konnten unbemerkt die Täuferversammlung umstellen und sie mitten in der Predigt überraschen. Man rief den Umzingelten zu, sie sollten keine Gegenwehr leisten und nicht tätlich

werden; man habe es lediglich auf die Täufer abgesehen. Wenn diese ausgeliefert würden, sollte niemandem sonst etwas geschehen. Bei Widerstand allerdings müßte man mit dem Angriff der wohlgerüsteten Büchschützen rechnen. Ob diese Drohung nötig war, mag fraglich erscheinen. Jedenfalls kamen die Täufer in die Gewalt der Zürcher Obrigkeit und wurden in die Stadt abgeführt, während die andern Teilnehmer der nächtlichen Versammlung sich zerstreuten. Zehn Tage später, am 15. September 1574, wurden die drei des Landes verwiesen, nachdem man durch lange Disputationen vergeblich versucht hatte, sie zum Widerruf ihres Glaubens zu bewegen.

Die Geschichte von der Gefangenschaft der drei Täufer im September 1574 in Zürich ist uns bisher bereits aus zwei Quellen bekannt gewesen, aus dem hutterischen Geschichtsbuch¹ und aus den Verhörsprotokollen im Zürcher Staatsarchiv². Beide Quellen enthalten jedoch nichts über die Umstände der Verhaftung, über die nächtliche Täuferversammlung und deren Aushebung durch die Zürcher Obrigkeit. Diese Schilderung fand ich vor drei Jahren in einem Handschriftenband der Zentralbibliothek in Zürich³. Trotz Ungenauigkeiten⁴ bringt der Bericht wesentliche Ergänzungen zu den andern Quellen und veranschaulicht unser Bild von der Tätigkeit der hutterischen Missionare in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts⁵.

Anschaulichkeit im wörtlichen Sinn gewinnt das Ereignis aber erst durch die zwei Bilder, die dem Bericht beigegeben sind⁶. Es handelt sich um kolorierte Zeichnungen, die ebenfalls noch Mitte der siebziger Jahre des 16. Jahrhunderts entstanden sein müssen. Die eine zeigt die nächtliche Versammlung, in der zwei der Täufer an einem Tisch sitzen; einer liest aus der Bibel vor, der andere hält ihm die brennende Kerze hin und beleuchtet den Text. Im Vordergrund drängt sich die Zuhörerschaft, im Hintergrund erscheint die Miliz, um die Täufer festzunehmen. Auf dem zweiten Bild werden die beiden Täufer unter Aufsicht der Ratsherren in die Stadt Zürich abgeführt. Die Farben sind im Original außerordentlich frisch. Hier kann leider nur eine schwarz-weiße Reproduktion wiedergegeben werden.

Wer bedenkt, wie selten frühe Bilder sind, in denen Szenen aus der Täufergeschichte festgehalten werden, für den erhält der Fund einen besonderen Wert. Da ich anscheinend auf eine Spur geraten war, suchte ich weiter und hatte Glück. Insgesamt fand ich etwa dreißig neue Bilder zur Täufergeschichte in der Schweiz. Sie lassen sich in zwei Gruppen teilen. Die einen stammen aus der sog. Wickschen Sammlung der Zentralbibliothek in Zürich. Diese Sammlung von kuriosen und sensationellen Flugblättern und Nachrichten wurde in den Jahren 1559 bis 1586 angelegt und enthält in 25 Bän-

den u. a. 1028 kolorierte Federzeichnungen⁷. Vier davon betreffen die Schweizer Täufergeschichte, die beiden hier besprochenen Bilder sowie zwei weitere zu Ereignissen in Baden 1582 und Bern 1585⁸. Bei der anderen Gruppe von Bildern handelt es sich um Illustrationen zu Heinrich Bullingers Reformationsgeschichte, die in zahlreichen Abschriften überliefert wurde⁹. Die überwiegende Zahl der Zeichnungen ist koloriert. Sie stammen aus den Jahren 1605 bis 1619, beruhen also nicht auf Augenzeugenschaft und können zur Geschichtsforschung kaum etwas beitragen. Doch geben sie die Szenerie getreu den damaligen Verhältnissen und Gebräuchen wieder. Täuferdisputationen, Folterungen, Verbrennungen, Ertränkungen, Auspeitschungen und Täuferjagden sind abgebildet. Ich habe die Veröffentlichung dieser Bilder und des dazugehörigen Materials vorbereitet und hoffe, daß sie im Jubiläumsjahr 1975 erscheinen kann.

Die Aushebung der Täuferversammlung in der Au hat allerdings bereits 1974 ihr „Jubiläum“. Dabei fand sie schon damals an einem wichtigen Gedenktag der Täufergeschichte statt. Am 5. September 1574 jährte es sich zum 50. Mal, daß Konrad Grebel und seine Mitbrüder in Zürich ihren berühmten Brief an Thomas Müntzer abfaßten, das früheste uns überlieferte täuferische Glaubenszeugnis. „Werde Zeuge des göttlichen Wortes und errichte eine christliche Gemeinde mit Hilfe Christi und seiner Regel ...“, hatte Grebel damals geschrieben. „Rechte, gläubige Christen ... müssen in Angst und Not, Trübsal, Verfolgung, Leiden und Sterben getauft werden.“ Nach fünfzig Jahren demonstrierten die hutterischen Missionare ihren Zuhörern in den Wäldern bei Zürich, daß für sie diese Wahrheit nicht überholt war.

1 Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder, hrsg. von A. J. F. Zieglschmid, Ithaca, N.Y., 1943, S. 477 f. Vgl. auch das Register bei Zieglschmid zur weiteren Identifikation der Personen.

2 Staatsarchiv Zürich, Sign. E II 7. 2 Nr. 124. Über die Kontaktpersonen der Täufer s. Nr. 125. Eine erneute Verhaftung von David Falck 1576 ist in Nr. 135 dokumentiert. Diese Quellen sind benutzt bei J. Loserth, Der Communismus der mährischen Wiedertäufer im 16. und 17. Jahrhundert (Archiv für österreichische Geschichte LXXXI, 1894), S. 175 f., bei Cornelius Bergmann, Die Täuferbewegung im Kanton Zürich bis 1660 (Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte, II, II), Leipzig 1916, S. 46, und im Mennonitischen Lexikon IV 630 (J. ten Doornkaat Koolman).

- 3 Zentralbibliothek Zürich, Ms F 23, 391 f.
- 4 Es wird z. B. Melchior Platzer nicht erwähnt, so daß es sich nach dem Bericht fälschlicherweise nicht um drei, sondern nur um zwei hutterische Sendboten handelt.
- 5 Vgl. dazu immer noch J. Loserth, a.a.O., 166 ff.
- 6 Ms F 23, 393 f. Reproduktion in diesem Heft.
- 7 Ricarda Huch, Die Wicksche Sammlung von Flugblättern und Zeitungsnachrichten aus dem 16. Jahrhundert in der Stadtbibliothek Zürich. Neujahrsblatt der Stadtbibliothek auf das Jahr 1895; H. Fehr, Massenkunst im 16. Jahrhundert. Flugblätter aus der Sammlung Wickiana, Berlin 1924. — Matthias Senn, Johann Jakob Wick (1522—1588) und seine Sammlung von Nachrichten zur Zeitgeschichte, Zürich 1974.
- 8 Ms F 30, 272r und F 33, 185r.
- 9 Es kommen in Frage: Zentralbibliothek Zürich, Ms B 316 (koloriert), L 61, L 61a, L 61b (alle unkoloriert).



Balthasar Hubmaier
Nach dem Stich des C. van Sichem 1609



Aushebung einer nächtlichen Tauferversammlung

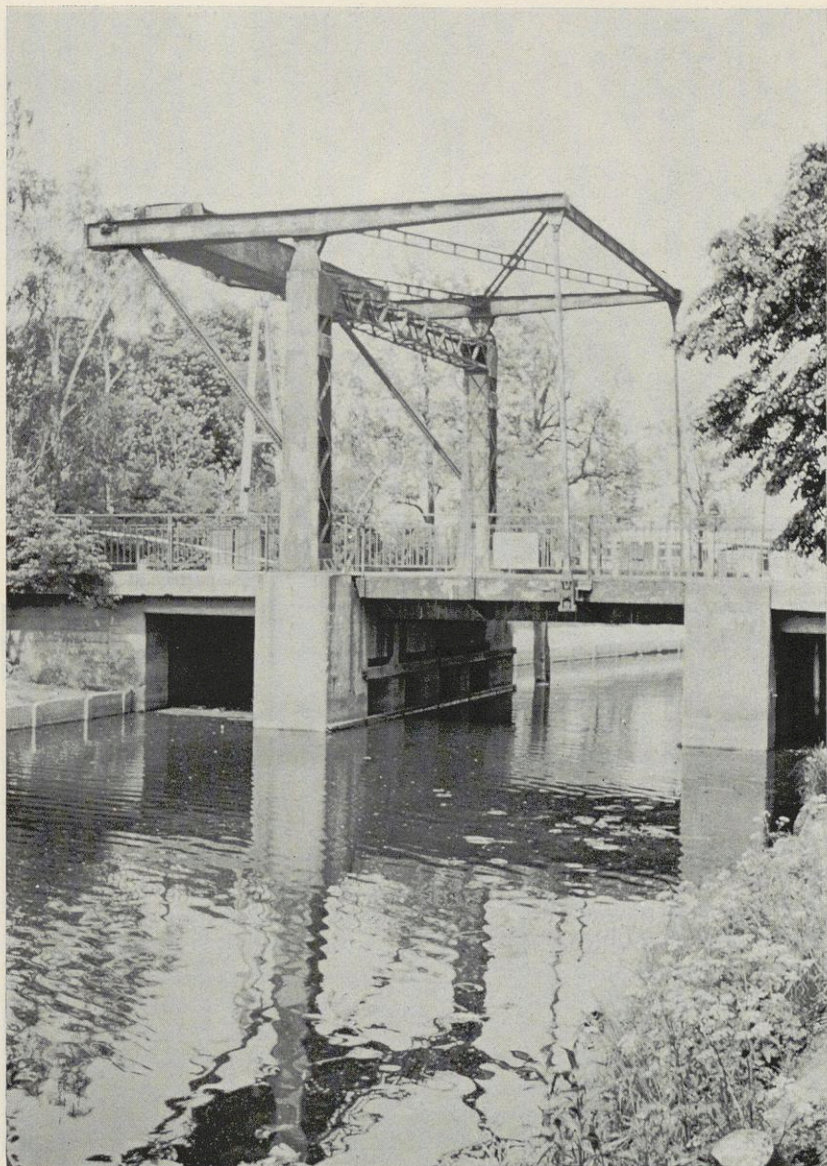
(s. Beitrag von H. Fast)



Die gefangenen Täufer werden nach Zürich abgeführt



Mennonitenkirche in Obernessau/früher Westpr. Foto: P. J. Foth



Galgenbrücke in Tiegenhof/früher Westpr.

Foto: P. J. Foth



Speicher in Orhoff/früher Westpr., Anwesen Harms
Friedhof Dragaß/früher Westpr.

Fotos: P. J. Foth



Pfarrer i. R. Walter Fellmann, Herausgeber der Schriften von Hans Denck, wurde 70 Jahre alt

Lieber Garmigebor, fromer Linder
in Christo Jesu!

[illegible][illegible][illegible]

Zur Einwanderung rußlandischer Mennoniten nach Nordamerika vor 100 Jahren

Von Leonard Gross unter Mitarbeit von Ivan Friesen

Mennoniten in der Neuen Welt haben es immer für richtig und ganz normal gehalten, daß ihre Vorväter — sei es 1683, 1875, in den zwanziger oder vierziger Jahren dieses Jahrhunderts — nach Amerika einwanderten. Dieses neue Land versprach von staatswegen Achtung vor den Rechten von Individuen und Gruppen, ihrem Gewissen gemäß zu leben, und was genau so wichtig war, die Mittel, den Lebensunterhalt zu erwerben. Ihnen schien die Wanderung ohne religiösen Kompromiß zu sein. So wurden auch die nord-amerikanischen Feiern 1974 als freudige Erinnerungsfeste an jene Entscheidungen geplant, die 100 Jahre früher die Auswanderung aus Rußland herbeiführten, eine Wanderung, die in ihren Augen als selbstverständlicher Schritt unternommen, von Gott selbst geführt war.

Jedoch waren die Mennoniten in der zivilisierten Alten Welt nicht immer so sicher, daß Gott selbst die Wanderung anführte. Viele fühlten sich tatsächlich ebenso von ihm geleitet, dort zu bleiben, wo sie waren. Regierungen — und zwar alle — waren von Gott eingesetzt. Natürlich gab es gute und schlechte Regierungen; doch zu jeder Zeit konnte eine gute Regierung despotisch werden, wie die Geschichte in ihrem Lauf gezeigt hat. Ferner dienten wohl auch böse Herren Gottes Zwecken, manchmal ein ungehorsames Volk zu züchtigen, zu anderen Zeiten selbst von Gott gezüchtigt zu werden; sie konnten schließlich gute Regierungen werden mit Herrschern, die die Gesetze und gottgegebenen Grenzen der Macht achteten.

Zu einer Zeit, in der die amerikanischen Mennoniten die Ereignisse feiern¹, die auf gewisse Weise ihre europäischen Brüder ausschließen, scheint der richtige Moment gekommen zu sein, einen Dialog über die gesamte historische und theologische Bedeutung der Wanderung in Gang zu setzen und dabei das Mennonitentum der ganzen Welt einzubeziehen. Infolgedessen haben wir als angemessene Grundlage für einen solchen Dialog einen Brief ausgewählt, der 1875 nach Amerika gesandt wurde². Er wurde von einem rußländischen mennonitischen Prediger geschrieben, der in die Debatte hineingezogen wurde, ob man emigrieren oder nicht emigrieren sollte, und der schließlich zu dem Schluß gekommen war, daß er durch Bleiben sowohl der

christlichen Überlieferung treu bleiben als auch den Mächtigen Respekt zollen könnte.

Johann Epp³, der Schreiber des Briefes, war überzeugt, daß Auswanderung falsch sei. Er und seine Mitarbeiter standen in aussichtsreichen Verhandlungen mit der russischen Regierung, und er glaubte, daß die Sache der rußländischen Mennoniten durch mehrere Veröffentlichungen gefährdet sei, die John F. Funk⁴ Monat für Monat in seiner amerikanischen Zeitschrift „Herold der Wahrheit“ erscheinen ließ⁵. Funk, der die russische Auswanderung nach Amerika förderte, benutzte für seine Berichte zeitweise Informationen aus zweiter Hand, und Epp fühlte sich veranlaßt, mit den Argumenten der russischen Seite zu antworten.

Epps umfangreiches Sendschreiben zielt auf zwei Dinge. Es ist gleichzeitig eine Apologie für das Verbleiben in Rußland und ein Plädoyer für ein verantwortungsbewußteres Verhalten bei der Herausgabe des „Herold der Wahrheit“. Vielleicht erhoffte Epp zur gleichen Zeit, mit diesem in Amerika veröffentlichten Brief, das russische Regime von der Loyalität der mennonitischen Untertanen zu überzeugen, die ihrer Regierung treu zu dienen gewillt waren.

Die von Epp vertretenen Argumente müssen im Zusammenhang mit seiner neugegründeten Gemeinde „Am Trakt“⁶ gesehen werden, die aus zehn Mennonitendörfern, darunter Epps Dorf Köppenthal, bestand. Die 1854 gegründete Trakt-Siedlung war von westpreußischen mennonitischen Einwanderern bewohnt. Das letzte der zehn Dörfer, Valuyevka, war noch nicht einmal besiedelt, als Epp seinen Brief schrieb. Die Siedlung war also neu, und vielen Leuten war die Einwanderung aus Preußen noch lebendige Erinnerung. Der Gedanke an eine so baldige neue Emigration mit ihren schwierigen Begleitumständen rief bei der Mehrzahl der Siedler wenig Begeisterung hervor, obwohl Epp etwas vom Auswanderungsfieber in seiner Gemeinde zugab.

Es ist auch wichtig zu bemerken, daß Am Trakt eine Mustersiedlung war, auf die die russische Regierung voller Stolz blickte⁷. Während der Jahre von 1870—1880 hatte die Regierung diese Mennonitengemeinde sogar als eine Art Landwirtschaftsschule benutzt und Gruppen junger russischer Soldaten nach Trakt geschickt, damit sie dort moderne und wirksame Landwirtschaftspraxis erlernten⁸. Sowjetrussische Landwirtschaftsexperten analysierten die mennonitische Siedlung in den zwanziger Jahren und bedachten sie mit dem höchsten Lob auf allen Gebieten wissenschaftlich begründeter Produktion bei Ackerbau und Viehzucht⁹. Hoher ökonomischer und kultureller Standard setzten sich in den zwanziger Jahren fort¹⁰.

Jedoch war Am Trakt nicht typisch für die russischen Mennonitensiedlungen. Dieser Siedlung blieb das bedrückendste Problem dieser Kolonien erspart, das traurige Los der landlosen Dorfbewohner¹¹. Und diese Seite der Medaille schien Epp vergessen zu wollen, obwohl in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts zwei Drittel der mennonitischen Bevölkerung der Molotschna zu dieser Klasse der Landlosen zählten.

Ferner ist bemerkenswert, daß Köppenthal dem ältesten Dorf der Siedlung, Hansau, benachbart war, wo Claasz Epp jr. lebte. Um 1870 verkündete Claasz Epp die unmittelbar bevorstehende Rückkehr Christi im Osten und führte sein ganzes Dorf nach Turkestan, um dort den Herrn zu erwarten¹². Man kann sich vorstellen, daß die extremen Ansichten von Claasz Epp den Widerstand Johann Epps gegen die Auswanderung nach Westen verstärkte. Es gab natürlich sehr spezifische Gründe, warum die eher konservativen Elemente der mennonitischen Bevölkerung in Rußland die Emigration für notwendig hielten. Diese Minderheit wurde durch zwei bedrohliche Veränderungen in der russischen Gesellschaft in Angst versetzt, die etwa um 1870 zutage traten: die veränderte Haltung der russischen Regierung zur Befreiung vom Militärdienst und die Bewegung, die das Erziehungswesen russifizieren wollte. Es ist verständlich, daß vier Jahre Ungewißheit das Gerede von der Auswanderung beflügelten, sogar in der Trakt-Siedlung. Trotzdem entschied sich die Mehrzahl der Mennoniten, in Rußland zu bleiben, da sie mit dem Abkommen zufrieden war, das sie mit der Regierung abgeschlossen hatte, wodurch ihnen ein Ersatzdienst statt des Militärdienstes zugestanden worden war. Die meisten Mennoniten erkannten auch als Recht an, daß die in Bezug auf das Bildungswesen veränderten Bedingungen die neue Politik der Regierung bestimmten¹³.

Darum kann man Johann Epp weder ein schwaches Urteil über die wirtschaftliche Seite noch Naivität in seiner Analyse der politischen und religiösen Bedingungen in Rußland anlasten. In mancher Hinsicht war er tatsächlich berechtigt zu glauben, daß die Ungewißheit des Lebens an der „American frontier“ und unter einer republikanischen Regierungsform die Ungewißheiten, die unter der zaristischen Herrschaft bevorstanden, mehr als aufwogen. In den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts waren die Mennoniten in Amerika beispielsweise während des Bürgerkrieges gezwungen, wenigstens auf gewissen Ebenen die Kriegsanstrengungen zu unterstützen. Einige wurden sogar gegen ihren Willen zur Armee eingezogen¹⁴.

Johann Epp brachte auch theologische Argumente als Beweis für seine Ansichten zur Wanderung vor. Die Interpretation der prophetischen Schriften stand im Mittelpunkt. Nach Epps Ansicht besaß Rußland „eine Sonder-

stellung betreffs seiner Regierungsform, ... also auch nicht in dem Maasse von dem Wüthen des Antichristen betroffen werden dürfte, wie die übrigen Reiche des Abendlandes.“ Ferner: Rußland würde „ein Pella ... vor der grossen Versuchsstunde“ sein. Eine russische mennonitische Wanderung nach Amerika dürfte deshalb nicht stattfinden, es sei denn, sie sei ganz klar Gottes Wille.

Indem er die Theologie mit der politischen Ideologie verknüpfte, wandte Epp das Wort von Paulus: „Es ist keine Obrigkeit ohne von Gott“ (Röm. 13, 1) auf die eigene, monarchistische Regierungsform an; es ließ sich nicht unbedingt auf die demokratische Regierungsform anwenden, da Paulus nichts von Demokratie gewußt hatte. Epps Glauben, daß Rußland in der Endzeit einen besonderen Platz einnehmen würde, machten die Worte Generals von Todleben¹⁵, wie sie Epp zitiert, glaubwürdig: „Nur in Rußland kann ihrem Volke für die Zukunft eine Sonderstellung behalten bleiben.“ Epps Glauben an die Monarchie und an Rußlands besonderen Platz unter den Monarchien schränkte die Auswahlmöglichkeiten, die ihm offen standen, stark ein, sobald er mit der Wirklichkeit des Auswanderungsgeistes unter seinen Glaubensbrüdern konfrontiert war.

Nationale Loyalität vermischte sich ebenfalls mit Theologie in Epps Stellungnahme gegen die Auswanderung. Daß er beispielsweise den Eisenbahnbau als annehmbare Alternative zum Militärdienst ansieht, beruht auf der kritischen Einschätzung: „Wir dienen gerade so gut dem Weltstaate mit unsern Musterwirtschaften ...“ Wenn man es auch verstehen kann als „dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist“, stellt sich doch die Frage nach der Beziehung zwischen staatlich gebilligten Musterfarmen und Glaubenstreue.

Epp war der Meinung, daß die Wanderungsbewegung nicht primär durch die veränderte Regierungsposition zur religiösen Freiheit oder sogar die Aussicht auf Religionsfreiheit in den Vereinigten Staaten oder in Kanada ausgelöst war. Sie sei eher motiviert durch die Hoffnung auf Verbesserung der ökonomischen Lage jener, die nach Amerika emigrierten, um dort zu finden, „was ihnen hier (in Rußland) an Glücksgütern dieser Erde mangelt.“ Epp gab zu, daß die Auswanderer wenigstens behaupteten, aus Gewissensgründen zu emigrieren, doch gäben sie ihren Glaubensbrüdern unzählige Gelegenheiten zu sagen: „Deine Sprache verräth dich!“ Epp deutete das Auswanderungsfieber von 1874 auch als überstarke Reaktion auf eine Gefahr, die mehr eingebildet als wirklich war.

Eine grundsätzliche Kritik, die Epps ganzen Brief durchzieht, ist seine Überzeugung, daß jene, die ihren Sinn auf Auswanderung richteten, in den siebziger Jahren mehr von der Aussicht getrieben waren, ihre wirtschaftliche

Lage zu verbessern, als von Gewissensfragen; und dies ist eine Frage, die man diskutieren müßte, sowohl von Epps Standpunkt aus, als von dem der Neuen Welt.

Berechtigte Gründe sprachen für die Wahl der Neuen Welt. Wenn wirtschaftliche Motive die Hauptursache für die Auswanderung vieler Mennoniten waren, wie es der Fall für viele der Landlosen, die auswanderten, gewesen zu sein schien, war aus diesen Gründen die Wanderung für solche Personen und Familien gerechtfertigt. Für viele jedoch waren Gewissensgründe überwiegend, wie Epp selbst zögernd zugab, wenn er von den „Treu- aber etwas Engherzigen“ spricht. Die Richtigkeit der zweiten Begründung wurde als für alle Mennoniten gültig angenommen. Doch die Neue Welt verhiess sowohl Gutes für die Religion als auch genug zu essen: kein Wunder, daß die Landlosen daran interessiert waren. Epp hat wahrscheinlich recht, daß für viele, die nach Amerika auswanderten, der wirtschaftliche Faktor eine bedeutende Rolle bei der endgültigen Entscheidung spielte. Er hat jedoch unrecht, wenn er ihn als den wichtigsten einschätzt.

Sogar historisch war der wirtschaftliche Faktor keine fremde Begründung innerhalb des täuferischen Erbes. In der „Theologie vom Königreich“ der verschiedenen Bruderschaften verschmolzen Religion und Wirtschaftsfragen. In einer Lebensform, die alle Seiten der Existenz umfaßte, wo geistige und körperliche Bedürfnisse befriedigt wurden, sollte Erlösung gefunden werden. Daher sei es in Rußland oder in der Neuen Welt, sei es im 16., 19. oder im 20. Jahrhundert, im Grunde kam für die Mennoniten immer dasselbe heraus, dieselbe Notwendigkeit erhob sich, einen fortgesetzten Kampf gegen den Kompromiß zu führen. Auf irgendeine Art mußte man sich mit dem Nationalstaat arrangieren, sei es im zaristischen und sowjetischen Rußland oder in Westeuropa, in den USA oder in Kanada oder in der Dritten Welt. Aber gab es denn je eine Zeit und einen Ort im Lauf der Geschichte, wo Gottes Volk wirklich zu wählen hatte, entweder sich zu fügen oder auszuwandern, um dem Gebot des Himmels treu zu bleiben? Für die Auswanderung aus Gewissensgründen spricht natürlich die biblische Geschichte¹⁶. 1974 glauben viele amerikanische Mennoniten, die auf 100 Jahre zurückblicken, daß 1874 wieder einmal Grund bestanden hatte, aus Teilen der Alten Welt auszuwandern, und daß es Grund gab, das hundertste Jahr der Einwanderung der rußländischen Mennoniten zu feiern. Sie empfanden, daß Gott mit ihnen war.

Zum Abschluß: Wie sollen wir den Brief Johann Epps deuten? Die Mennoniten, die um 1875 Rußland verließen, verstanden ihre Beweggründe als religiös. Epp wiederum war sich sicher über das Übergewicht der ökonomi-

schen Beweggründe. Im historischen Rückblick können wir nicht anders als beiden zustimmen und dabei zu verstehen geben, daß das Nebeneinander religiöser Motive und wirtschaftlicher Aussichten oft zu sehr ineinandergreift, um eins oder das andere als erstrangig zu bezeichnen. Eins schob, das andere zog. Selbst Epp hätte sich seiner eigenen Entscheidung zur Auswanderung einst besinnen können. Sogar für die Trakt-Mennoniten mischten sich ökonomische Faktoren mit denen des Glaubens und Gewissens — sogar bei Johann Epp. In gewissem Sinne muß man Epps Ansichten über Gewissen und Wirtschaftserfolg also in Frage stellen. Er dachte bei Wirtschaft nur ans Erwerben, nicht ans Teilen (Jesus predigte gegen das eine und über das andere). Und er unterschätzte die glaubensmäßige Begründung der Auswanderer.

Während Epp die Unzufriedenheit unter den Mennoniten in Rußland anerkannte, und während er die Berechtigung zur Auswanderung für die vielen landlosen Mennoniten nicht völlig ausschloß, scheint doch der allgemeine Inhalt seines Briefes einen Mangel an Verständnis dafür zu verraten, daß das Königreich Gottes sowohl Fragen des Gewissens wie des Wirtschaftslebens einschließt, d. h. einer Wirtschaft, die auf dem Teilen beruht. Tatsächlich neigte Epp mit vielen anderen Erzkonservativen dazu, den Armen den Fehler vorzuwerfen, daß sie in Armut lebten, selbst wenn diese Armen ihre eigenen Brüder waren. Die Landlosen waren nicht verarmte, sondern auch schlecht behandelte Brüder, sie hatten keine Stimme in der Bruderschaft. Solch ein Erzkonservatismus existiert auch im 20. Jahrhundert; man sollte nicht nur mit dem Finger auf das Rußland von 1870 zeigen. Sogar im Jahr 1974 waren in Amerika lebende Mennoniten mit denselben Grundfragen konfrontiert, und einige Brüder entschieden wiederum, daß es Zeit sei, um des Gewissens willen in andere Länder zu ziehen¹⁷.

Mennoniten in der ganzen Welt können von diesen unterschiedlichen Erfahrungen der Wanderung und ihren historischen Konsequenzen lernen. Zum Glück bietet sich das Jahr 1975 als Jahr der Feiern für ein weltweites Mennonitentum an, wenn alle Mennoniten sich des 450. Jahrestages ihrer Bruderschaft erinnern. Wir können hoffnungsvoll fortfahren voneinander zu lernen.

1 Feiern sind geplant während des ganzen Jahres 1974 in vielen Teilen des Mittleren Westens und Kanada unter den Mennoniten russischer Herkunft.

2 Der lange und wichtige Brief befindet sich als Fotokopie in der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof.

- 3 Johann Epp war Prediger der Mennonitengemeinde in Köppenthal, 1859 ordiniert. Vgl. P. M. Friesen, Die Alt-Evangelische Mennonitische Bruderschaft in Rußland (1789—1910) im Rahmen der mennonitischen Gesamtgeschichte, Halbstadt 1911, S. 719.
- 4 John F. Funk stand im Mittelpunkt des amerikanischen Mennonitentums während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Als Herausgeber des *Herald of Truth* und des *Herold der Wahrheit* reichte sein Einfluß über die ganze Mennonite Church in Nordamerika.
- 5 Vgl. Funks Veröffentlichungen von 1864 bis 1901.
- 6 Vgl. den verlässlichen Bericht über die Siedlung, 1922 von einem Nichtmennoniten, dem Sowjetgelehrten W. E. Surukin geschrieben und im folgenden Jahr veröffentlicht. Zusammengefaßt und wiederveröffentlicht: Am Trakt. Eine mennonitische Kolonie im mittleren Wolgagebiet, Echo-Verlag, North Kildonan, Manitoba, Kanada, 1948.
- 7 Surukin, S. 41—42.
- 8 Surukin, S. 42.
- 9 Surukin, S. 21—37.
- 10 Surukin, S. 15—20.
- 11 Vgl. E. A. Isaac, The Landless of the Molotschna (Ms. im Archiv der Mennonite Church, Goshen, Indiana, USA); und Friesen, a. a. O., S. 152—53.
- 12 Vgl. „Trakt Mennonite Church“ und „Trakt Mennonite Settlement“, in: Mennonite Encyclopedia (ME), IV, S. 742—44; „Am Trakt“ Mennonitisches Lexikon (ML), IV, S. 349—51; „Claasz Epp, Jr.“ ME, II, S. 234; „Claas Epp, der Jüngere“ ML, I, S. 596.
- 13 David G. Rempel, The Mennonite Commonwealth in Russia: A Sketch of its Founding and Endurance, 1789—1919“, in: Mennonite Quarterly Review (MQR), XLVIII (1974), S. 41. Rempels wichtige Monographie des rußländischen Mennonitentums beginnt in MQR, XLVII, 1973, S. 259—308 und endet in der Ausgabe vom Januar 1974, S. 5—54. Rempels Studie ist die entscheidende Arbeit zu diesem Gegenstand, eine Ergänzung zum klassischen Werk von P. M. Friesen (vgl. Anm. 3).
- 14 Vgl. die Dokumente von Samuel A. Rhodes und L. J. Heatwole in Mennonite Historical Bulletin, XXXIII, July 1972, S. 2—3; und Samuel Horst, Mennonites in the Confederacy: A Study in Civil War Pacifism, 1967, S. 28—40.
- 15 Vgl. Friesen, a. a. O., S. 492—524, besonders S. 497 ff. über die Bedeutung des Generaladjutanten Tottleben für die Entwicklung innerhalb des rußländischen Mennonitentums während des Jahres 1874.
- 16 Vgl. Frank Epp, Mennonite Exodus, Altona, Manitoba, 1962.
- 17 Vgl. Rudy Henry Wiebe, The Blue Mountains of China, Grand-Rapids, Michigan, 1970.

(Deutsche Übersetzung Barb Wiebe)

Ein polnischer Förderer des Mennonitentums

Zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Kasimierz Mężyński

Auf einer Vorbereitungstagung für das erste Mennonitenlager in Polen im Rahmen der „Aktion Sühnezeichen-Friedensdienste“ wurden wir auf einen Aufsatz hingewiesen, der 1968 in diesen Geschichtsblättern erschienen war: „Die Mennoniten in Polen“ von K. Mężyński (S. 49—66).

Beim Lesen mußte ich mich bestürzt fragen: Wie war es nur möglich, daß ich diesen Beitrag überhaupt nicht beachtet hatte? War ein solches Versagen nicht symptomatisch für das allgemeine Mißverhalten, das wir, die Gemeinden im Weichselgebiet, in den letzten zwei Jahrhunderten unsern polnischen Nachbarn gegenüber an den Tag legten?

Mit Erschütterung las ich nun, der Verfasser habe schon um 1937 angefangen, sich für unsere Gemeinschaft zu interessieren, doch von unserer Seite sei ihm wenig Offenheit und Vertrauen entgegengebracht worden; jetzt aber hoffe er, seine Abhandlung möge ein Schritt zur Annäherung und Verständigung sein.

Wie dankbar mußte man dafür sein, den seit Jahrzehnten auf Widerhall Wartenden jetzt überhaupt noch anzutreffen. Während eines unvergeßlichen Besuchs in seiner Wohnung bei Gdynia erfuhr ich, daß seine erste Frau in der Hitler-Zeit als Widerstandskämpferin auf geistigem Gebiet von der GeStaPo grausam zu Tode gequält wurde und er selber in der Folgezeit etwa alle drei Tage seinen Wohnsitz wechseln mußte, um nicht das gleiche Schicksal zu erleiden. Verwandte und Freunde hatte es ereilt.

Durch den Krieg und Terror verlor er auch das gesamte Material über das Mennonitentum, das er bis dahin gesammelt und in einer großen Arbeit ausgewertet hatte. Aber nichts konnte ihn auf die Dauer entmutigen. Schon 1948 begann er aufs neue, über unsere Geschichte öffentlich zu sprechen und zu schreiben, obwohl manche Landsleute es ihm, dem Dozenten für polnische Literatur, als „Gesten der Deutschfreundlichkeit“ übel auslegten.

Zu seinem zentralen Anliegen gehört aber gerade folgender Gedankengang: Die Nachkommen der ins polnische Königreich eingewanderten holländisch-flämischen Taufgesinnten hätten sich auch nach 1772 unter der preußischen Herrschaft sowie in der wilhelminischen, der Weimarer und der Hitler-Zeit nie als Deutsche im nationalistischen Sinne fühlen dürfen. Ein Beharren auf eigenen Schulen, Ablehnung des Militärdienstes und finanzieller Ersatz-

leistungen, Pflege der niederländischen Sprache usw. wäre zur Gesunderhaltung des Gemeindelebens notwendig gewesen. Das hätte ihnen immer mehr Sympathie von seiten der ebenfalls unterdrückten Polen eingetragen. Es war für Prof. Mężyński und seine jetzige Gattin offenbar ein großer Augenblick, als er am 8. August 1973 im repräsentativsten Raum seiner Wirkungsstätte, der Universität Gdańsk, erstmals eine Gruppe versöhnungsbereiter Mennoniten begrüßen konnte. Er überreichte uns zwei wertvolle Geschenke für die Gemeinden in der Bundesrepublik: Die Originalhandschrift einer Bitte von 47 Mennonitenfamilien in Berdjansk (Südrußland) um Beihilfe zum Bau eines Bethauses, 1853 gerichtet „An die ehrwürdigen Ältesten, ehrsamten Lehrer und Diakonen in West- und Ostpreußen wie auch Littauen“, und das eigentlich seinem Sohne schon vererbte zweitletzte Exemplar seiner 1961 in Polnisch verfaßten Schrift über unsere Geschichte „O mennonitach w Polsce“.

Inzwischen hat der Historiker einen Beitrag über den „Weg der Mennoniten zur Versöhnung mit Polen“ veröffentlicht. Man ist zunächst erschrocken und beschämt, denn da ist ja noch herzlich wenig jüngste Vergangenheit darzustellen, von gegenläufigen Tendenzen in unsern Kreisen ganz zu schweigen. Aber dann sagt man sich: Was wir als Vorschußlorbeeren empfinden müssen, könnte den Aufwachenden unter uns Ansporn sein, stellvertretend für die übrigen um so mehr daran mitzuhelfen, daß der Geschichtsschreiber in diesem Falle Geschichte macht.

Prof. Mężyński schrieb folgende Arbeiten über die Mennoniten:

1. Ein Interview mit mir, *Zycie Warszawy*, 1948.
2. *Mennonici w Polsce* (Die Mennoniten in Polen), *Sprawozdania Poznańskiego Tow. Przyj. Nauk za I i II Kwartał 1957*, Poznań 1959.
3. *O Mennonitach w Polsce*, *Rocznik Gdański 1961 i odbitka*.
4. *Z wędrowek mennonitów pomorskich Gmina w Berdiansku na Morzem Azowskim* (Die Wanderungen der preußischen Mennoniten. Die Gemeinde in Berdjansk am Asowschen Meer.), *Rocznik Gdański 1969*.
5. Über die Mennoniten in Polen, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 20, 1968, S. 49—66.
6. Rezension von S. Postma, *Das niederländische Erbe der preußisch-rußländischen Mennoniten in Europa, Asien und Amerika* (1959), in: *Rocznik Gdański*, 1968.
7. *Droga Mennonitów do Pojednania z Polska* (Der Weg der Mennoniten zur Versöhnung mit Polen), in: *Znak Miesięcznik*, Kraków, XXVI, Mai 1974 (9 Seiten).

Helmuth Reimer

Von neuen Büchern

Klaus Ebert, Theologie und politisches Handeln. Thomas Müntzer als Modell. Urban-Taschenbücher, T-Reihe, Verlag W. Kohlhammer Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1973, Bd. 602, 120 S., 9,80 DM.

Ausgehend von den Versuchen marxistischer Forscher, Thomas Müntzer als Modell revolutionärer Theorie und Praxis darzustellen, und überprüft an den Schriften Müntzers, kommt Ebert zu zwei grundlegenden Ergebnissen: 1. daß es den marxistischen Forschern nicht gelungen sei, „Qualifikationen in der Theologie Müntzers herauszuarbeiten, die einen revolutionären Charakter seiner Vorstellungen und Erwartungen hätten belegen können“, und 2. daß, wenn man überhaupt von Fragen der Theoriebildung sprechen könne, „so sind dies für Müntzer die im Zusammenhang mit dem Universalienproblem auftauchenden Modelle einer Erkenntnistheorie, die sich auf Mystik und ein apokalyptisch-endzeitliches Geschichtsbild stützt“. Beiden Ergebnissen wird man — mit einigem Vorbehalt — zustimmen können. Dennoch darf nicht alles in diesem Buch ohne Widerspruch bleiben.

Erstens ist die Schilderung der marxistischen Müntzerforschung nicht chronologisch angelegt. Dadurch wird die Entwicklung der Fragestellung ins Unreine gebracht, und die Probleme, die die marxistische Deutung bestimmt haben, werden beinahe ganz außer acht gelassen. Trotz guter Einzeleinsichten in marxistische Deutungen entgehen dem Verfasser der große Rahmen und dessen Problematik in der marxistischen Diskussion von Engels bis zu Max Steinmetz: die „frühbürgerliche Revolution“. Die theoretische Klärung dieser Frage hat die historische Einschätzung Luthers, Müntzers, der Bauern und der Täufer in der marxistischen Deutung bestimmt. Es ist also nicht so, daß die marxistische Forschung „von der Diskussion um methodologische Fragen und um das Problem des Entwicklungsstandes der Produktivkräfte wegkommen wollte, um nun endlich eine systematische Darstellung der „frühbürgerlichen Revolution“ zu geben“ (S. 56), sondern, als die theoretische Diskussion über diese Frage einigermaßen geklärt war, konnte man zur „systematischen Darstellung“ der Ereignisse übergehen.

Zweitens übersieht Ebert trotz sehr guter Einzeleinsichten in verschiedene Forschungsbeiträge die große Linie der Entwicklung, besonders den Zusammenhang zwischen W. Zimmermanns junghegelianischer Deutung des Bauernkrieges und Engels' marxistischer Deutung, die Probleme zwischen dem frühen und dem späten Engels (z. T. allerdings referiert) und die Ent-

wicklung der marxistischen Interpretation anhand der theoretischen Klärung der Frage, die in der Vorstellung von der „frühbürgerlichen Revolution“ liegt. Hätte Ebert die Entwicklung dieser historiographischen Tradition sorgfältig verfolgt, hätten sich die marxistischen Versuche, die Reformation in eine „frühbürgerliche Revolution“ umzudeuten, schon von dieser Entwicklung her selbst als unhaltbar erwiesen.

Drittens scheint mir Ebert die sozialrevolutionären Impulse Müntzers durch den besonderen Nachdruck, mit dem er die Eschatologie versteht, zu sehr zu entschärfen. Er bemerkt richtig, daß Luthers Haltung im Bauernkrieg von einer „Zwei-Reiche-Lehre“ ausgehe, bei Müntzer aber die „weltgeschichtliche und heilsgeschichtliche Ebene nicht getrennt werden“ (S. 77). Er zieht daraus jedoch nicht, wie Müntzer schon im Prager Manifest, die logischen Konsequenzen. Dort hält Müntzer der katholischen Kirche vor, sie verhindere die moralische Reform des Christentums durch ihre falschen Werke (Sakramente), während die Lutheraner diese Reform verhinderten, indem sie gute Werke als hinfällig betrachteten. Weil das Reich Gottes für Müntzer auf Erden erscheinen soll, muß, wie W. Zimmermann viele Jahre später sagte, „das Diesseits gerade aus dem Jenseits, die Rechte des Volkes auf Erden, vom Himmel herabgeholt und an den Himmel geknüpft ... werden.“ Ohne moralische Besserung wäre dies unmöglich. Und ob diese Besserung schon im Zeichen endzeitlichen Denkens steht, so muß Müntzers unerbittliche moralische Forderung doch stark revolutionäre Konsequenzen haben in einer Zeit, in der man gemeinhin von einem „christlichen“ Europa sprach, das nach gründlicher moralischer Reform verlangte. Man kann Müntzer also nicht in einem Vakuum deuten; es gibt noch einen größeren Rahmen als der apokalyptisch-mystische für Müntzer: das corpus christianum, das er in einem alttestamentlichen Sinne umdeutet, und das mit revolutionären Konsequenzen.

University of California, Santa Barbara

Abraham Friesen

Heinold Fast (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*. Zweiter Band: Ostschweiz. Unter Benutzung der von Leonhard von Muralt begonnenen Materialsammlung. Theologischer Verlag Zürich 1973, XXIV und 776 S., Ln. 90,— DM.

Im Abstand von 21 Jahren folgte dem ersten Band der Schweizer Täuferakten der zweite. Vielleicht weil diese Ausgabe der Täuferakten aus der

Ostschweiz so lange in Arbeit war, sind ihre Qualität und ihr Umfang sehr eindrucksvoll. Die Täuferforschung kann glücklich sein, daß Fast eine sorgfältige Herausgebertätigkeit mit hervorragendem kritischen Verständnis für die herausgegebenen Dokumente verbindet. Die Kombination von hohem technischem Standard und großer Sachkenntnis hat ja auch die laufende exemplarische kritische Ausgabe von Zwinglis Werken hervorgebracht, und es befriedigt, einen ähnlichen Erfolg in der Fortsetzung der Schweizer Täuferakten zu verzeichnen.

Einige der vorhergegangenen Täuferakten-Bände waren größtenteils auf die Wiedergabe offizieller und halboffizieller Dokumente über die Täufer beschränkt: Verordnungen und Briefwechsel von Regierungen, Beschlüsse von Synoden, Verhöre von Gefangenen, Urteile, Urfehde, Widerrufe, Briefe von antitäuferischen Geistlichen usw. Dieses Material ist typisch für Täuferakten aus Archiven, und sein Wert wird dadurch begrenzt, daß es nur Fakten bietet, die in Verbindung mit der staatlichen Unterdrückung des Täuferturns stehen, eher ein Spiegel des Todes als des Lebens dieser Bewegung. Fast's Band enthält auch diese Art Täuferakten, einschließlich wichtiger bisher unveröffentlichter Quellen über Hans Krüsi, Johannes Brötli, Hans Denck, Wolfgang Ulimann, Jörg Maler Rothenfelder, Georg Blaurock, Andreas Castelberger, ebenso Berichte über Disputationen mit Täufern in Appenzell, St. Gallen und Toggenburg; er ist aber nicht beschränkt auf solche offiziellen Quellen. Er enthält eine Anzahl von wichtigen religiösen Täuferchriften: Krüsis (vielleicht Grebels) Konkordanz zu Glauben und Taufe, das Schleithheimer Bekenntnis und zwei längere Begründungen für die Trennung der Täufer von den Staatskirchen. Wichtiges Material betrifft den Marbeck-Kreis, ferner umfaßt die Sammlung Inhaltsangaben von Briefen und Traktaten, die vollständig im „Kunstabuch“ erscheinen werden (auch von H. Fast herausgegeben), und eine erweiterte Korrespondenz von und über die Familie Scharnslager, einschließlich Bemerkungen zu Scharnslagers (und Marbecks) Verbindung zum Mährischen Täuferturn.

Die Ostschweiz ist geographisch so eingegrenzt, daß sie Schaffhausen, Graubünden, die Appenzeller Territorien und die Gebiete der Abtei und der Stadt St. Gallen umfaßt. Die Täuferbewegung in den zwei St. Galler Gerichtsbezirken und in Appenzell war im Grunde ein Einzelphänomen, und der überwiegende Teil von Fast's Material betrifft diese Bewegung mit besonderer Betonung der Stadt St. Gallen. Die Reformation in der Stadt St. Gallen war so sehr das Ergebnis von Laieninitiative, und die Täufer hatten so starke Unterstützung durch diese Laienreformation, daß, um die Anfänge der St. Galler Täufer zu belegen, Fast tatsächlich die Anfangs-

phasen der St. Galler städtischen Reformation dokumentieren mußte. Die Quellen zur St. Galler Region spiegeln die starke Volksbasis des Täufer-tums dort wider, ebenso die Ausbrüche ekstatischer und/oder sexuell gefärbter Religiosität, auf die sich Fast in früheren Artikeln bezogen hat, um die Sonderstellung des St. Gallen/Appenzeller Täufer-tums zu begründen. Die Konzentration des gegenwärtigen Bandes auf St. Gallen wird verstärkt durch Fast's ausführliche Auszüge aus zeitgenössischen Tagebüchern und Chroniken, die sich auf die Ostschweizer Täufer beziehen. Fast das ganze Material entstand in St. Gallen und konzentriert sich auf Ereignisse dort. Das meiste ist vorher veröffentlicht worden, jedoch vergriffen, und sein historischer Wert (zusammen mit einigen Textverbesserungen, die der Vergleich der älteren Ausgaben mit den Manuskripten nahegelegt hat) rechtfertigt die Wiederherausgabe voll und ganz. Die Schaffhausen betreffenden Quellen, die mit Sebastian Hofmeisters vorübergehender Neigung zum Täufer-tum und dem Schleithimer Bekenntnis (in einer Version, die geringfügige Verbesserungen der früheren wissenschaftlichen Ausgabe von B. Jenny bringt) beginnen, und die Quellen für Graubünden und kleinere Herrschaften sind wertvoll, doch Fast's Band bietet ein Ostschweizer Täufer-tum, das Appenzell und St. Gallen heraushebt. Chronologisch reichen die Quellen von 1523 bis 1566, obwohl der Herausgeber in den meisten Gebieten 1560 als letztes Jahr in die Sammlung aufnimmt.

H. Fast's Leitprinzip war, in seiner Sammlung die Quellen wiederzugeben oder zumindest auf alle Quellen hinzuweisen, die zur Geschichte des Täufer-tums in der Ostschweiz von seinem Anfang bis 1560 gehören. Dies hat seinen Band viel umfassender gemacht als eine Veröffentlichung Ostschweizer Archivalien sonst gewesen wäre. Die Beherrschung seines Fachgebietes hat den Herausgeber befähigt, weitverstreutes Material zusammenzutragen, und so die Reichweite seines Werkes beträchtlich erweitert.

Die Qualität des vorliegenden Bandes ist genauso zu loben wie sein Umfang. Die Anmerkungen sind sehr ausführlich. Ein Grund dafür ist die durchlaufende Erklärung von Besonderheiten der schweizerdeutschen Sprache im 16. Jahrhundert, im Fall obskurer Wendungen durch Hinweise auf das schweizer-deutsche Idiotikon vervollständigt. Hierin, wie in der mühevollen Identifizierung von Personen, oft zusammen mit ihren Familiengeschichten, ihren Ämtern und der Lage ihrer Besitztümer, ist Fast's Werk beispielhaft. Die Anmerkungen enthalten Hinweise auf fast die ganze zugehörige Literatur. Der Wert dieser sorgfältigen Beachtung der Details wird besonders sichtbar in der beträchtlichen Ausbeute an wertvoller Information, die der Herausgeber den trockenen und kurzen Bemerkungen des Appenzeller

Landrechnungsbuches entnimmt. Oder um ein Beispiel unter vielen zu wählen: seine Korrektur der fehlerhaften Lesung eines einzigen Wortes in der Zwingli-Ausgabe, in einem Brief von Christian Kranz an Zwingli, kann sogar unsere frühere Ansicht von der andauernden Stärke des Täufern in Hallau bei Schaffhausen verändern. Ein umfangreicher und nützlicher Index von Personen, Orten, Themen und Bibelzitaten beschließt den Band. Gute kritische Ausgaben wie diese sind dauerhafte Beiträge zur historischen Forschung. Fast's Buch enthält Material, das wohl kontroverse Interpretationen des frühen Schweizer Täufern anregen könnte. Die Vortrefflichkeit des vorliegenden Bandes sollte die Kenner der Täufergeschichte die kritische Ausgabe des „Kunstbuches“, die Fast vorbereitet, mit weniger Geduld erwarten lassen, als wir sie im langen Warten auf die Ostschweizer Täuferakten aufbrachten.

Queen's University, Kingston

James M. Stayer

Christoph Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496—1561). Beiträge zur Geschichte der Reformierten Kirche Bd. XXXV. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1973. Leinen, 192 S., DM 61,—. (Für Mitglieder des Mennonitischen Geschichtsvereins DM 35,—.)

Dem Wirken Menno Simons ist es zu verdanken, daß die Katastrophe des Täuferreichs in Münster (1535) nicht zum endgültigen Erlöschen des nordwesteuropäischen Täufern führte. Er sammelte die versprengten und verwirrten Reste der Melchioriten und gab ihnen eine Überlebenschance durch seine Reinigung ihrer Theologie von den Elementen, die den verhängnisvollen Aufstand provoziert hatten. Trotz dieser historischen Leistung hat Menno Simons nicht die Beachtung in der Kirchenhistorie gefunden, die er verdient. Nach der Dissertation von Cornelius Krahn, „Menno Simons“ (1936), ist die Doktorarbeit Christoph Bornhäusers erst die zweite wissenschaftliche und „bislang umfassendste Darstellung der Theologie Menno Simons' auf dem Hintergrund seines Lebens und Wirkens“.

Bornhäuser schildert Menno als einen angefochtenen Christen auf der Suche nach dem Fundament des Glaubens. Er braucht lange Bedenkzeiten, um die letzte religiöse Gewißheit und damit sich selbst zu finden. Schon 1524 be-

zweifelt er die katholische Transsubstantiationslehre, und 1531 bereits wird ihm angesichts der Hinrichtung von Sikke Freriks Snijder, eines Anhängers von Melchior Hoffman, die Praxis der Kindertaufe fragwürdig. Aber erst 1536 — nach einem zwölfjährigen Doppelleben als katholischer Priester — verläßt er das „päpstliche Babylon“. Schon Ende 1533 begegnet er den Sendboten des Jan Matthijs. Er zweifelt an der Echtheit ihres Auftrages, die Gottlosen auszurotten — aber erst im April 1535, als die Lage in Münster hoffnungslos und sein eigener Bruder beim Kampf um das Kloster Bolsward erschlagen worden ist — sagt er sich von den falschen Propheten los. Es folgen die Jahre der Bewährung, in denen er als rastloser, väterlicher „Ältester“ und Bischof das nordwesteuropäische Täuferium neu prägt: in Auseinandersetzung mit dem anarchischen Wüten des aus dem Täuferium hervorgegangenen Räuberhauptmannes Jan Batenburg, mit dem gemeinschaftsfeindlichen Spiritualismus Obbe Philips und in der Abwehr der mystisch verbrämten Erotik David Joris. Mutig verteidigt er die Position eines geläuterten Täuferiums gegen die Reformierten in den Religionsgesprächen mit Johannes à Lasco und Martin Micronius. Das Ende freilich sieht düster aus: wider besseres Wissen, aus Angst, von seinen eigenen Anhängern gebannt zu werden, fügt er sich den Forderungen seiner Mitarbeiter Dirk Philips und Leenaert Bouwens, die die Regeln für Bann und Meidung verschärfen, um eine Gemeinde der sichtbaren Heiligen zu errichten. „Verkrüppelt, verbittert, von Vorwürfen geplagt, einsam und mittellos“ stirbt Menno im Exil in Holstein. Der müde gewordene Hirte hat sich zum Schluß gegenüber seinen unerbittlichen Schäferhunden zum Schaden seiner Schafe nicht mehr durchsetzen können. „Seid keine Knechte der Menschen, wie ich es gewesen bin!“ Mit dieser Mahnung auf dem Sterbebett soll Menno das Fazit der letzten Phase seines Lebens gezogen haben.

An die Stelle unkritischer Bewunderung für den „Heiligen“ Menno tritt nach der Lektüre von Bornhäusers Werk eine Art kritischer Sympathie mit dem gläubigen Christen, der ein Leben lang gegen eine Welt von Widerständen und gegen die Schwächen der eigenen Natur ankämpfte, — auch wenn er nicht immer Sieger blieb.

In der Wiedergeburtstheorie, die im Kontrast steht zu Luthers Prinzip, daß der Mensch allein durch den Glauben selig wird, sieht Bornhäuser das organisierende Zentrum der Theologie Mennos. Der Mensch soll dem Wort der Schrift nicht nur glauben, sondern er soll seinen Glauben auch in einem gottesfürchtigen Leben durch die Tat bewähren. Das neue Sein in Christus muß Denken und Handeln des Wiedergeborenen prägen.

Dieser urchristliche, im Grunde paulinische Neuansatz Mennos wird nach Bornhäuser aber sogleich in einer unevangelischen Weise wieder verengt: Menno versteht das „Wort Gottes“ primär als Gebot, er verkürzt den Glauben zum Gehorsam gegenüber dem Gesetz. Das „neue Leben“ wird nicht — wie bei Luther — als alleiniges Geschenk der göttlichen Gnade erfahren, sondern als Werk der Kooperation zwischen Gott und Mensch. Von diesem reduzierten Ansatz einer neutestamentlichen Theologie führt der Weg mit innerer Konsequenz in den Reinheitsfanatismus, der eine Kirche „ohne Flecken und Runzeln“ durch rigorose Disziplinierung aufbauen will. Darüber wird nicht nur vergessen, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist, sondern auch der Respekt vor den Gewissensentscheidungen des einzelnen, z. B. in der grausamen Forderung der „Meidung“ des gebannten Ehepartners. Bornhäuser bewertet diese Entwicklung als Rückfall in die von Luther überwundene Werkgerechtigkeit des Menschen.

Durch diese — sicherlich legitime — Akzentsetzung treten die Verdienste Mennos bei der Auseinandersetzung mit seinen geistigen Vätern Melchior Hoffman und Bernd Rothmann, sowie in der Abwehr seiner ehemaligen Genossen, der David-Joris-Anhänger, in den Hintergrund. Die schwer auf ihm lastende theologische und soziale Hypothek, die Menno bei der Übernahme des Ältestenamtes angetreten hat, wird nicht in vollem Umfange deutlich. Sicherlich wäre von da ein noch helleres Licht auf Mennos erste Phase als Führer der Täufer gefallen. Man muß sich vielleicht auch fragen, ob nicht ein untrennbarer Zusammenhang zwischen Mennos Überwindung des revolutionären sowie des gesetzlosen Täufern (Rothmann, David Joris) und seinem späteren rigorosen Moralismus bestanden hat. Vermutlich sind Größe und Grenze Mennos von seiner Konzentration auf das Gesetz Christi abzuleiten. Schließlich müßte man vielleicht noch deutlicher machen, welchen „Sitz im Leben“, welche sozialen und politischen Funktionen der täuferische Moralismus auf dem Hintergrund eines chaotischen Erbes und einer feindlichen Umwelt, die in allen Nonkonformisten Verbrecher witterte, gehabt hat.

Über die Beziehungen zu Hoffman stellt Bornhäuser fest, daß Menno dessen allegorische Schriftauslegung ebenso verwirft wie den Glauben an unmittelbare Offenbarungen. Im Gegensatz zu Rothmann habe er das Alte Testament nicht als Norm des Christen betrachtet. Christus sei für ihn „das alleinige und vollkommene Fundament“ der Kirche gewesen. Im Streit mit den Reformierten dagegen habe er wieder „die ganze Schrift“ zur Richtschnur für die Wiedergeborenen erhoben, also das bereits erreichte christologische Schriftverständnis aufgegeben. An dieser Stelle wünschte sich der

Leser eine genauere Klärung und ein eindeutiges Urteil: entweder gibt es für Menno doch — trotz einiger anders lautenden Behauptungen — einen „Kanon im Kanon“ der Bibel, oder aber er war ein naiver Biblizist, der über die Gegensätze zwischen Altem und Neuem Testament (und innerhalb des Neuen Testamentes!) hinweg sah und je nach Bedarf mit den verschiedenen theologischen Möglichkeiten, die die Bibel anbietet, operierte. Die Feststellung einer „strengen und konsequenten Zuordnung von Schrift, Wort Gottes und Geist“ ist wichtig in der Abhebung Mennos von Hoffman, reicht aber nicht aus, um sein Schriftverständnis zu charakterisieren.

Auch in einigen anderen wichtigen Punkten scheinen die Beziehungen Mennos zu Hoffman und Rothmann weiterer Klärung bedürftig zu sein. In den für Hoffman zentralen Lehren von der „Freiheit des Willens nach der Erleuchtung“ und der „Unvergebarkeit bewußter Sünden nach der Bekehrung“ dürfte eine Hauptwurzel für den moralischen Rigorismus der späteren Mennoniten liegen. Bornhäuser verweist nur kurz auf die Gemeinsamkeit zwischen Hoffman und Menno in der Lehre über die Sünde wider den Heiligen Geist, aber auf das Problem der Willensfreiheit bei Menno geht er nicht weiter ein. Andererseits hat Menno die von Hoffman theoretisch vertretene, bei den Münsteraner Täufern und bei David Joris praktizierte Anschauung über die „Sündlosigkeit der perfekten Heiligen, die über dem Gesetz stehen“, entschieden bekämpft. Auch dieses Problem, das für eine Einschätzung Mennos nicht unwichtig ist, fehlt bei Bornhäuser. Man vermißt schließlich den Hinweis auf die fortschreitende Intellektualisierung des evangelischen Glaubens in der lutherischen Orthodoxie, der die Täufer die Forderung nach einem „praktischen Christentum“, nach einer „Reform des Lebens“, entgegensetzen. Beides steht in einem Korrespondenzverhältnis: der Verfall des Glaubens zum intellektuellen Fürwahrhalten von Dogmen in den protestantischen Landeskirchen und zum Gesetzesgehorsam in den dagegen protestierenden „nebenreformatorischen“ Strömungen.

Wenn auch einige Wünsche an eine Menno-Simons-Biographie offen geblieben sind, so stellt Bornhäusers Arbeit doch einen großen Fortschritt gegenüber den Ergebnissen der bisherigen Forschung dar. Diese werden von ihm in folgenden Punkten überzeugend widerlegt:

1. daß es keinen Einfluß von Hoffman, Rothmann, Sebastian Franck auf Menno gegeben habe (Bender),
2. daß Hoffmans monophysitische Christologie (Christus hat kein Fleisch aus Maria, „der sündigen Adamstochter“, angenommen) auch im Zentrum der Theologie Mennos gestanden habe (Oosterbaan, Meihuizen, Keeney),

3. daß bei Menno von Anfang an der Gemeindebegriff den Mittelpunkt seines Denkens gebildet habe (Krahn),
4. daß Dirk Philips bis zum Schluß ein treuer Freund und Mitarbeiter Menno gewesen sei (J. ten Doornkaat-Koolman).

Bornhäuser räumt auf mit den frommen Legenden über Menno's „unbedingte Ehrlichkeit und Offenheit“ (Meihuizen), mit den falschen Darstellungen seiner Obrigkeitslehre und seiner angeblichen Konzeption einer „Gemeindedemokratie“ (Krahn). Er zeigt, daß Menno — wie übrigens auch Hoffman und Rothmann — nicht für eine grundsätzliche Trennung von Kirche und Staat eingetreten ist, sondern die Beförderung des wahren Glaubens mit unblutigen Mitteln für eine legitime Aufgabe der Obrigkeit gehalten hat — wie er auch die Annahme obrigkeitlicher Ämter durch den Christen bejahte. Die Idee des *corpus Christianum* ist bei ihm ebenso wenig überwunden worden wie bei den Münsteraner Täufern. — Statt einer Gemeindedemokratie herrschte in den frühen mennonitischen Gemeinschaften eine Ältestenoligarchie, die sich durch Kooptation ergänzte. Auch diese hierarchische Struktur war in Hoffmans Lehren über das Amt des „apostolischen Sendboten“ angelegt.

Für denjenigen, der die Sache des Mennonitentums liebt, ist Bornhäusers Buch streckenweise eine bittere Lektüre. Sie mobilisiert aber keine Aversionen, sondern eine notwendige Auseinandersetzung mit dem Erbe der Väter. Bei aller Kritik spürt man in jedem Abschnitt den Willen des Verfassers zur historischen Gerechtigkeit und seine Fähigkeit zum psychologischen Verständnis.

Freiburg i. Br.

Klaus Deppermann

Horst Weigelt, Sebastian Franck und die lutherische Reformation. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 186, Jahrgang 77, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1972, brosch., 84 S., 16,80 DM.

In seiner Einleitung weist Weigelt darauf hin, daß „nicht einmal eine Untersuchung vorliegt, die sich ausschließlich mit der Auseinandersetzung eines einzelnen Vertreters des mystischen Spiritualismus, des Täufern und der Antitrinitarier mit der lutherischen Reformation beschäftigt“ (S. 11). Das ganze Gebiet der „Radical Reformation“ sei forschungsgeschichtlich

noch im „Werden begriffen“; und ich glaube, mich in der Annahme nicht zu irren, daß sich allmählich die vom Verfasser gewünschte Forschung weiter durchsetzen wird.

Weigelts Schrift, die von einer großen Belesenheit zeugt, bietet mit ihren vielen Belegen eine gute Einführung in die Problematik der Franck-Interpretation, die sich kaum auf 88 Seiten lösen läßt, aber hier ausführliches Material für weitere Einzeluntersuchungen findet.

Indem ich den Verfasser lobe, weil er so viel Werke von Franck verarbeitet hat, liegt mir doch die Frage nahe, ob es bei Franck nicht auch Entwicklungen gegeben habe, die es nicht so einfach machen, kurze und klare Thesen über seine Stellung zur lutherischen Reformation aufzustellen. In meinem Buch „Zeugnis und Gericht“ (Niewkoop 1971) habe ich die Meinung vertreten, daß wenigstens in der Geschichtsbibel das eschatologische Moment viel stärker als üblich betont werden sollte; und ich meine, daß Francks Kirchenbegriff nicht so mystisch-innerlich ist, wie Weigelt es kennzeichnet; in der Geschichtsbibel jedenfalls scheint mir die Möglichkeit für eine positive Würdigung der Abendmahlsgemeinschaft noch klar zu sein, um mit Franck zu sprechen: sie „stellt die heylige losung und kreid des Christlichen Bundes“ dar.

Aber in Weigelts Schrift liegt eine Fundgrube an Material, die vielleicht nicht wenig dazu beitragen wird, daß allmählich weitere Untersuchungen in Angriff genommen werden.

Da es jetzt einen guten Nachdruck der Geschichtsbibel nach der Ausgabe von 1536 in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (Darmstadt 1969) gibt, ist es wohl praktisch, in Zukunft nach dieser Ausgabe zu zitieren.

Amsterdam

S. L. Verheus

Ada Kadelbach, Die Hymnodie der Mennoniten in Nordamerika (1742 bis 1860). Eine Studie zur Verpflanzung, Bewahrung und Umformung europäischer Kirchenliedtradition. Diss. phil. Mainz 1971 (Dissertationsdruck), VIII und 285 S., 20,— DM (zu beziehen durch den Geschichtsverein).

Bei der vorliegenden Dissertation handelt es sich keineswegs nur um ein Fachbuch für Musikwissenschaftler; vielmehr möchte sie nach dem Vorwort der Verfasserin „einen Beitrag leisten zur mennonitischen Geschichts- und Frömmigkeitsforschung und damit ein Stück deutsch-amerikanischer Kultur-

geschichte beleuchten.“ Es ist also wohl der historisch interessierte mennonitische Leser besonders angesprochen, wenn sich auch die Verfasserin in der Selbstanzeige ihres Buches (MGBI 25, 1973, S. 131 ff.) mit der Darlegung des kulturgeschichtlichen Hintergrundes an eine noch breitere Leserschicht zu wenden scheint, denen die Mennoniten eine ethnisch-religiöse Minderheitengruppe neben andern in der Americana Germanica bedeuten.

Ihrem Thema ist die Verfasserin mit viel Sachverstand, gründlicher Forschungsarbeit und immensem Fleiß nachgegangen. Sie hat auf theologischem, historisch-literarischem und musikwissenschaftlichem Gebiet mit maßgeblichen Autoritäten zusammengearbeitet, wobei mennonitische Wissenschaftler in Nordamerika an erster Stelle stehen. Das Verzeichnis der eingesehenen Quellen ist nach den Worten der Verfasserin nahezu vollständig; die Bibliographie reicht von den wichtigsten Nachschlagewerken über Konkordanzen und Anthologien bis zu den einschlägigen historischen Darstellungen und kritischen Schriften; das mennonitische Schrifttum der Gegenwart, vor allem im nordamerikanischen Kulturraum, ist in großer Breite erfaßt.

Das Prinzip ihres Aufbaus gibt die Autorin in ihrer Einleitung an, womit gleichzeitig auch die zeitliche Begrenzung des Themas begründet ist. Am Beginn steht die Darstellung des „Ausbund“, den die mennonitischen Einwanderer des 18. Jahrhunderts als Heimatgesangbuch nach Amerika mitbrachten und dort weiter benutzten. Den Nachdrucken des „Ausbund“, bzw. seinen Ergänzungen und Varianten, widmet sich das erste Kapitel der Arbeit. Nach einem eingeschobenen Kapitel über die Lieder, welche sich innerhalb der mennonitischen Erbauungsliteratur finden (1745—1835), bringt das dritte Kapitel Übersicht und Darstellung der mennonitischen Eigenesangbücher. Das vierte Kapitel befaßt sich mit den Liedschöpfungen amerikanischer Mennoniten. Die Verfasserin erkennt drei Phasen in der Geschichte des religiösen Liedgutes in Amerika, vornehmlich unter den Einwanderern des 18. Jahrhunderts: „Übernahme und Bewahrung“, „Eigenschöpfung“ (deutschsprachig), „Ersetzung deutschen Liedgutes durch verwandtes englisches“. Die Begrenzung der Untersuchung auf den Zeitraum von 1742 bis 1860 wird von daher einsichtig: 1742 wurde das erste Gesangbuch der Mennoniten in Germantown/Pa. nachgedruckt; und ab 1860 wurde mit der Gründung der General Conference die Entwicklung des mennonitischen Gemeindegesangs in eine neue Richtung gedrängt. Von diesem Zeitpunkt an wirkte sich auch die amerikanische Erweckungsbewegung auf das dortige Mennonitentum aus, wodurch in vielen Gemeinden nun mit Englisch als der Gottesdienstsprache auch nicht-mennonitisches Text- und Melodiengut eingeführt wurde.

Die Autorin gibt von den betrachteten Gesangbüchern sehr genaue Darstellungen. Der Leser wird über die Herkunft der Sammlungen wie auch einzelner Lieder zuverlässig unterrichtet und erfährt dann über Inhalt und Gestalt eine Menge wissenswerter Einzelheiten; das reicht von der Aufschlüsselung geistesgeschichtlicher Hintergründe bis zur Erklärung von Strophenbau und Reimschema. Die Angaben über Titel, Druckort und Druck werden durch zahlreiche Ablichtungen veranschaulicht. Auch viele Lieder — und zwar die jeweils charakteristischen — sind abgelichtet eingefügt, einige auch mit ihren Melodien. Ein 55seitiger Anhang enthält in dieser Form die Texte der geistlichen Lieder, die von amerikanischen Mennoniten ab 1770 gedichtet worden sind (von 1858 ab auch in englischer Sprache). Das alles sind nicht nur Verständnishilfen für die Lektüre eines sehr detaillierten und zuweilen etwas trockenen Stoffes, sondern wiederum erstrangige Informationen, hinsichtlich eines kulturgeschichtlich wichtigen Buchbestandes, der den meisten Lesern für die persönliche Anschauung unzugänglich bleiben dürfte.

Die Interpretation einzelner Lieder tritt zurück hinter der Darstellung ihrer Tradierung, ihrer Varianten und ihrer Zusammenstellung. Das Einzellied mit seinem literarischen und musikalischen Stellenwert ist für die Autorin anscheinend weniger interessant als die ganze Gruppe, in welcher es überliefert, angereichert oder entstellt erscheint. Die verschiedenen Ausgaben und Auflagen der Gesangbücher, angefangen beim „Ausbund“, werden vergleichend geprüft; Titel, Vorwort, Einteilung, Register und Anhänge werden in Ablichtung und Abdruck dem Leser zur Einsicht vorgestellt. Von da her ergeben sich umfassendere Vergleiche zu den deutsch-schweizerischen und den nicht-mennonitischen amerikanischen Gesangbüchern.

Den Liedersammlungen der Franconia-Conference („Kleine geistliche Harfe“, Germantown 1803) und der Lancaster-Conference („Unpartheyisches Gesang-Buch“, Lancaster 1804) widmet die Verfasserin in dieser Hinsicht ihre besondere Aufmerksamkeit. Diese beiden Gesangbücher waren die ersten, welche „Auf Verordnung der Mennoniten Gemeinden“ bzw. „Auf Begehren der Bruderschaft der Mennonisten Gemeinen“ in Amerika zusammengestellt und herausgegeben worden waren, eine Generation früher, als dies in Süddeutschland geschah, und 250 Jahre nach dem Erscheinen des „Ausbund“. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts waren allerdings bereits einige ältere und neuere Lieder in mennonitischen Erbauungsschriften abgedruckt worden.

An der Aufnahme bzw. der Absetzung von Täuferliedern (speziell Märtyrerliedern), sowie an dem Maß der Übernahme allgemein-reformato-

rischen, später pietistischen Liedgutes in die für den Gemeindegesang und die private Erbauung der Mennoniten bestimmten Liedersammlungen, ermißt die Autorin den jeweiligen Stand des geistlichen Selbstbewußtseins unter den Mennoniten Amerikas. Gewiß sagt die Zusammenstellung dieser Lieder Entscheidendes über die Frömmigkeit der Gemeinden aus, die ja das, was gedruckt wurde und in die Häuser kam, auch wirklich sangen und betrachteten. Aber überbewerten sollte man diese Wechselbeziehungen wohl nicht. Für die Auswahl des Liedgutes waren auch andere Beweggründe maßgeblich: die Abwehr alles Neuen, aber wiederum auch die Angleichung an eine Umwelt, die den ehemals Unterdrückten freies, geistliches Leben gestattete, und gerade darum große Anziehungskraft besaß. Sicher hat auch der jeweilige Zeitgeschmack die Liedauswahl mitbestimmt. Und ferner: die Frömmigkeit gerade der Mennoniten verwirklichte sich ja nicht nur in Gottesdienst und Andacht, sondern vor allem auch im caritativen Bereich des werktäglichen Lebens, so daß sie sich nicht ausschließlich in den verschiedenen Gesangbüchern spiegeln konnte. Andererseits lassen sich natürlich von einer so fleißig betriebenen Sammler- und Druckertätigkeit (10 Gesangbücher in 38 Auflagen während des betreffenden Zeitraums) durchaus Rückschlüsse auf ein lebendiges Gemeindeleben ziehen.

Das Ineinanderwirken von äußeren und inneren Einflüssen, wie es sich mit der Entwicklung der Gesangbücher vollzog, hat nach Ansicht der Verfasserin den unwiderruflichen Prozeß der Angleichung des amerikanischen Mennonitentums an den Kulturstand der anglo-amerikanischen Freikirchen betrieben. Im Gegensatz zu andern religiös-ethnischen Minderheiten haben aber die amerikanischen Mennoniten eigene Traditionen in ihren Gesangbüchern wenigstens teilweise bewahrt: deutsche Choralmelodien sind englischen Texten unterlegt; deutsche Anhänge wurden den englischsprachigen Gesangbüchern beigegeben. Mit einem Ausblick auf das Gesangbuch „The Mennonite Hymnal“ (1969), das heute für die meisten amerikanischen Mennoniten-Gemeinden verbindlich ist, schließt die Arbeit ab; es enthält neben neuen, ökumenischen Gesängen noch Übersetzungen alter, täuferischer Lieder.

Einige Fragen — auch von der Autorin erhoben — bleiben übrig: Wie weit sind theologische Einflüsse auf die Gestaltung der mennonitischen Gesangbücher Amerikas wirksam geworden, vor allem seit mennonitische Prediger als Dichter deutscher und englischer Erbauungslieder den Bestand des traditionellen mennonitischen Liedgutes bereicherten und ihn teilweise ersetzten? In welchem Maße haben die Gemeinden die Lieder ihrer Gesangbücher als ihre eigenen empfunden, dem eigenen geistlichen Verständnis entsprechend?

Auch steht die Bewertung der Lieder nach literarischen Kriterien noch aus. Die Verfasserin deutet eine Fortführung ihrer Studien, vor allem unter dem Aspekt der neueren Täuferforschung, an.

Aber auch ohne diese wünschenswerten Ergänzungen ist die Arbeit von Ada Kadelbach ein wichtiger, für künftige Forschungen unentbehrlicher Beitrag zur mennonitischen Kulturgeschichte.

Göttingen

Julia Hildebrandt

Folgende Bücher sind bei der Schriftleitung eingegangen. Sie können aus Raumgründen leider erst im nächsten Jahrgang der Geschichtsblätter besprochen werden:

Karl-Heinz Kirchhoff, Die Täufer in Münster 1534/35. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung. Veröffentl. d. Hist. Komm. Westfalens XXII; Geschichtl. Arbeiten zur Westf. Landesforschung, Bd. 12. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster i. W., 1973.

Günther List, Chiliastische Utopie und radikale Reformation. Die Erneuerung der Idee vom tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert. Humanistische Bibliothek Reihe I, Bd. 14, Wilhelm Fink Verlag München 1973.

Steven E. Ozment, Mysticism and Dissent. Religions Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century, Yale University Press New Haven and London 1973.

John Tonkin, The Church and the Secular Order in Reformation Thought. Columbia University Press New York and London 1971.

S. L. Verheus, Zeugnis und Gericht. Kirchengeschichtliche Betrachtungen bei Sebastian Franck und Matthias Flacius. Bibliotheca Humanistica & Reformatorica, Vol. I, B. de Graaf Nieuwkoop 1971.

Hermann Wellenreuther, Glaube und Politik in Pennsylvania 1681—1776. Die Wandlungen der Obrigkeitsdoktrin und des Peace Testimony der Quäker. Kölner Historische Abhandlungen, Bd. 20, Böhlau Verlag Köln 1972.

Siegfried Wollgast, Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften Berlin 1972.

Bücher von anderen Verlagen, die durch uns zu beziehen sind

Immer noch nicht überholt ist die *Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten*, herausgegeben von der Konferenz der Süddeutschen Mennoniten, Ludwigshafen 1925, blaues Leinen mit Goldprägung, 287 Seiten mit Schuber nur DM 10,—.

Dr. John H. Yoder, Täufertum und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren. EVZ Verlag Zürich 1968, 221 S., Leinen DM 24,—.

Dr. h. c. Samuel H. Geiser, Die Taufgesinnten Gemeinden im Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte. Zweite gänzlich überarbeitete, stark erweiterte Auflage. 1971, 383 Seiten, gebunden DM 38,—.

Dr. Christoph Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496 bis 1561). Neukirchner Verlag 1973, 192 Seiten, DM 61,— (für Mitglieder DM 35,—).

Weiter ist noch erhältlich das von *Christian Hege* und *D. Christian Neff* 1913 begründete und von anderen 1967 vollendete *MENNONITISCHE LEXIKON*.

Vier Bände in Ganzleinen ab 1. 2. 75 je DM 80,—, in Halbleder je 88,—. Es ist als Nachschlagewerk unentbehrlich für jeden, der sich ernsthaft mit mennonistischer Geschichte befaßt.

Prof. D. Lic. theol. Benjamin H. Unruh, Die niederländischen-niederdeutschen Hintergründe der mennonitischen Ostwanderungen im 16., 18. und 19. Jahrhundert. Selbstverlag Karlsruhe 1955, 432 S., DM 18,—.

Dr. Ada Kadelbach, Die Hymnodie der Mennoniten in Nordamerika (1742—1860). Eine Studie zur Verpflanzung, Bewahrung und Umformung europäischer Kirchenliedtradition, Mainz 1971, 285 S. DM 20,—.

Buchbestellungen richte man an den Mennonitischen Geschichtsverein, 6719 Weierhof, Post Marnheim (Pfalz).

Kassenbericht per 31. Dezember 1973

Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

<i>Einnahmen</i>	DM
Saldo-Vortrag	12 786,66
Beiträge	3 505,08
Bankzinsen	447,02
Verkäufe	13 265,57

Spenden und Zuschüsse

Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden	1 000,00
Einzelspenden	320,00
	<u>31 324,33</u>

Ausgaben

DM

Mennonitische Forschungsstelle Weierhof	
Miete	1 280,00
Bibliothek	1 186,89
Regale	560,00
Versicherung	53,10
Bornhäuser, Menno Simons incl. Versand	6 099,88
Sonstige Bücher	1 145,80
Klischees für Geschichtsblätter 1973	954,01
Fotokopien (Geschichtsblätter usw.)	663,00
Buchdruckerei Schneider für Lexikon	2 312,32
Buchbinderei Schneider für Lexikon	1 416,32
Geschäftsführung (Gesch.-Verein und Forsch.-St.)	1 200,00
Dr. Deppermann, Freiburg, Vergütung und Spesen	500,00
Frau Wedel, Bad Nenndorf für Übersetzung	150,00
Menno-Kate	300,00
Bankspesen	10,14
Notariatskosten	32,06
Porto, Telefon, Büromaterial	1 376,53
Rücküberweisung Stiftsbibliothek Tübingen	48,00
Saldo	12 036,28
	31 324,33

gez. Gerrit van Delden, Kassenführer

Protokoll der ordentlichen Mitgliederversammlung

des Mennonitischen Geschichtsvereins e. V.

am Sonntag, den 15. September 1974, in Thomashof bei Karlsruhe

Zu dieser Versammlung waren die Mitglieder in Deutschland schriftlich eingeladen worden. Auch die namhaftesten Mitglieder in den Niederlanden, der Schweiz und in Übersee waren davon verständigt worden. Vorangegangen war die Konferenztagung der Konferenz der Süddeutschen Mennonitengemeinden.

Für die Versammlung war die folgende Tagesordnung aufgestellt worden:

1. Eröffnung (G. Hein)
2. Geschäfts- und Kassenbericht
3. Neukonstituierung des Vorstandes und Wahl der Beiratsmitglieder
4. Neufestsetzung der Mitgliederbeiträge
5. Vorblick auf die Menn. Geschichtsblätter 1974 und 1975
6. Bericht über die Vorbereitungen auf das Jubiläum 1525—1975
(Dr. H. Fast)
7. Antrag auf Zuschuß für das Buch von Dr. Chr. Windhorst über die Taufe bei Hubmaier.

1.

Kurz nach 14.00 Uhr wurde die Versammlung von dem seitherigen Vorsitzenden, Gerh. Hein, Pfr. i. R., in Bad Bergzabern eröffnet. Er knüpft die Verbindung von der Vormittagstagung, die die Aufmerksamkeit auf die gegenwärtigen Aufgaben lenkte, hin zu den an der Vergangenheit orientierten Aufgaben, die gleichfalls in die Gegenwart und Zukunft weisen. Laut Anwesenheitsliste nahmen an der Sitzung insgesamt 44 Personen teil, darunter 41 Mitglieder.

Es werden die Namen von 20 Mitgliedern genannt, die in Jahresfrist bzw. auch schon früher (aber ungenannt) verstarben. Es sind dies:

Inland

Beutler, Ferdinand, Kaufmann, Kaiserslautern
Beutler, Herbert, Postamtsvorsteher, Birkenfeld
Cornelsen, Franz, Karlsruhe (früher Westpreußen)
Van Delden, Matthieu, Fabrikant und Kassenführer des Vereinigung der
Deutschen Mennonitengemeinden
Eymann, Helmut, Landwirt, Biedesheim
Fischer, Ludwig, ev. Pfarrer i. R., Kirchheimbolanden
Fusban, Dr. Hans, Rechtsanwalt, Essen
Göbel, Erwin, Geschäftsführer der Weinerhöfer Schule i. R., Weierhof
Hege, Ulrich, Reiseprediger i. R., Reichen
Janson, Kurt, Weingutsbesitzer, Bockenheim
Kaul, Dr. Theodor, Pfarrer und Oberstudienrat, Vorsitzender des Vereins
für Pfälzische Kirchengeschichte, Zweibrücken
Landes, Christian, Gutspächter, Lautenbach b. Heilbronn
Pfeilstücker, E. geb. Esch, Frankenthal
Quiring, Johanna, Krankenschwester i. R., Bad Oldesloe
Schmutz, Rudolf, Gutsbesitzer, Pleiling, Bayern
Wagner, Richard, Maßschneider und Kaufmann, Frankfurt/Main,
Ältester der Gemeinden Frankfurt und Heidelberg
Wall, Heinrich, Bechterdissen.

Ausland

Prof. Dr. Görlich, Wien, Österreich
Doyer, S. E., Pfarrerin, Deventer, Holland.

Die Anwesenden erheben sich zum Gedenken an die Verstorbenen von den
Sitzen.

2.

Der Kassenbericht für 1973 war in Verhinderung des Kassenführers, Gerrit
van Delden, jedoch mit dessen Zustimmung neu gefaßt worden. Er wurde
den Teilnehmern in vervielfältigter Form in die Hände gegeben. Damit
verbunden waren zum ersten Mal der Prüfungsbericht von Richard Hertz-
ler, der nach der neuen Satzung erforderlich ist. Auf Antrag von Dr. Horst
Gerlach, Weierhof, wurde dem Kassenführer und dem Vorstand einstimmig
Entlastung erteilt.

3.

Für die Neukonstituierung des Vorstands übernimmt Pfr. H. W. Janzen, Weierhof, vorübergehend die Leitung der Versammlung. Es werden schriftliche Wahlzettel ausgegeben, die die Namen der auch schon bisher tätigen Vorstandsmitglieder enthalten, jedoch zum Teil in anderer Funktion.

Nach Auszählung der Stimmen wird folgendes Ergebnis festgestellt:

Zum ersten Vorsitzenden (und zugleich zum Mitglied des Redaktionsteams der Mennonitischen Geschichtsblätter) wurde gewählt:

Pastor Dr. Heinhold Fast, Emden (38 Stimmen).

Zum zweiten Vorsitzenden:

Pfr. i. R. Gerhard Hein, Bad Bergzabern (36 Stimmen).

Zum Kassenführer:

Dipl.-Ing. Gerrit van Delden, Gronau (38 Stimmen).

Zum Schriftführer:

Pfr. i. R. Paul Schowalter, Weierhof (34 Stimmen).

Als Mitglied des Schriftleiterteams der Mennonitischen Geschichtsblätter:

Dr. Hans-Jürgen Goertz, Hamburg (35 Stimmen)

Als Mitglied des Schriftleiterteams der Mennonitischen Geschichtsblätter:

Verlagsleiter Dr. Horst Quiring, Korntal (38 Stimmen).

Alle Gewählten nehmen die Wahl an bzw. haben vorher erklärt, daß sie die Wahl annehmen werden.

Der neugewählte erste Vorsitzende Dr. H. Fast übernimmt jetzt die Leitung der Versammlung.

Es werden nunmehr die Stimmzettel für die Wahl des Beirats ausgegeben.

Unter zwölf Personen sollen neun ausgewählt werden.

Handschriftlich können auf Vorschlag von Dr. Fast die Namen von Gary Waltner, Weierhof, und Hermann Reidiger, Hornbach, hinzugefügt werden. Mittlerweile werden weitere Tagungspunkte abgewickelt.

4.

Die seit der fortschreitenden Teuerung überholten Mitgliederbeiträge werden neu festgesetzt. Es gelten fortan, d. h. bereits ab 1974:

Mindestbeitrag für Einzelmitglieder in Deutschland DM 12,00, für USA und Kanada Dollar 5.

Ermäßigter Beitrag für Studenten, Kleinrentner usw. DM 8,00.

Kollektiver Beitrag für Gemeinden usw. mindestens DM 25,00.

Andere Währungen entsprechend.

Gleichzeitig wird der Verkaufspreis für Penner, Weltweite Bruderschaft, auf DM 15,00 (bzw. DM 12,00 für Mitglieder) erhöht.

Der Verkaufspreis für das Mennonitische Lexikon mit DM 60,00 bzw. DM 68,00 (für Halbleder) pro Band soll nur noch bis zum 31. 1. 1975 gelten. Danach wird er um DM 20,00 pro Band erhöht.

5.

Die Inhaltsangabe für die Mennonitischen Geschichtsblätter 1974, für die diesmal Dr. Hans-Jürgen Goertz verantwortlich zeichnet, wird verlesen.

Die Geschichtsblätter 1975, redigiert von Dr. Horst Quiring, sollen nach dessen Aussage hauptsächlich die Vorträge der Jubilumsfeier 1525—1975 enthalten.

Anstelle des abreisenden Schriftführers, Paul Schowalter, übernimmt Dr. Gerd Uwe Kliever, Bruchsal, die Weiterführung des Protokolls.

Zu 3:

Wahl des Beirates des Mennonitischen Geschichtsvereins.

Die Wahl hatte folgendes Ergebnis:

- | | |
|--|------------|
| 1. Pfr. Dr. Hans Adolf Hertzler, Krefeld, | 28 Stimmen |
| 2. Oberamtsrat i. R. Otto Regier, Bad Oldesloe,
Betreuer der Menno-Gedächtnisstätte | 37 Stimmen |
| 3. Otto Schowalter, Landwirt und Gemeinde- bzw. Familienforscher, Kaplaneihof, Gemeinde Deutschhof | 29 Stimmen |
| 4. Prediger Willi Wiedemann, Burgweinting b. Regensburg | 29 Stimmen |
| 5. Prof. Dr. Gustav Adolf Benrath, Mainz, | 24 Stimmen |
| 6. Dirk Visser, Sekretär des Doopsgezinde Historische Kring, Amsterdam | 32 Stimmen |
| 7. Samuel Gerber, Schriftleiter von GEMEINDE UNTER-
WEGS und Schriftführer des Schweizerischen Vereins für
Täufergeschichte, Augst | 32 Stimmen |

8. Dr. Adalbert Goertz, Physiker und Mennonitenforscher
Waynesboro, Penns., USA 26 Stimmen
9. Peter Pauls, Leiter der Fritz-Kliwer-Schule in Witmarsum
und Vorstandsmitglied des Mennonitischen Geschichtsver-
eins von Brasilien 27 Stimmen.

6.

Die von Dr. H. J. Goertz redigierte Festschrift 1975 („Umstrittenes Täufer-
tum. Neue Forschungen“) soll in dem bekannten Verlag Vandenhoeck und
Ruprecht, Göttingen, erscheinen. Von dem Geschichtsverein wird dabei er-
wartet, daß er 300 Exemplare abnimmt. Es wird entschieden, vom Verlag
einen Rabatt von mindestens 40 % zu fordern. Der Preis des Buches sollte
für uns DM 35,00 nicht überschreiten. Der Absatz unter den Mitgliedern
des Geschichtsvereins sollte im europäischen Bereich außerhalb der Nieder-
lande uns vorbehalten bleiben.

Da die Kasse den Betrag für die Bücher nicht vorstrecken kann, wird
eine Zwischenfinanzierung durch ein zinsloses Darlehen von drei Menno-
nitengemeinden vorgeschlagen.

7.

Dr. Christof Windhorst, der bei der Sitzung anwesend ist, hat eine Bei-
hilfe für die Publikation seiner Dissertation „Täuferisches Taufverständnis.
Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen Tradition und Reformation“, die im
Brill-Verlag, Leiden, erscheinen soll, beantragt. Er muß dafür einen Zu-
schuß von DM 11 300,00 leisten. Es wird vorgeschlagen, ihm einen Druck-
kostenzuschuß von DM 1 000, 00 zu gewähren.

Die Abstimmung ergibt:

9 Stimmen dafür, 3 Stimmen dagegen, 9 Enthaltungen.

Damit ist der Antrag angenommen.

8.

Der Bibliothekar Nelson Springer am Goshen College, Indiana (USA), hat
sich erboten, in seinem Sabbatjahr die Mennonitische Forschungsstelle in
Weierhof zu ordnen und zu sichten. Dazu müßte für ihn und seine Familie
Unterkunft und Verpflegung bereitgestellt werden. Die Kosten würden
etwa 16.000,00 betragen. Diese Summe kann der Geschichtsverein nicht auf-
bringen und muß deshalb auf das sehr willkommene Angebot verzichten.

Protokoll der Mitgliederversammlung

Sollte sich eine andere Geldquelle erschließen, durch welche die Finanzierung eines Aufenthaltes von N. Springer ermöglicht wird, würde der Geschichtsverein das sehr begrüßen.

Damit sind die anstehenden Punkte der Tagesordnung erledigt. Die Sitzung wird um 16.35 Uhr mit Gebet geschlossen.

Genehmigt:

Protokolliert:

Heinold Fast

Paul Schowalter

Der Mennonitische Geschichtsverein

setzt sich 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-Gedenkstätte in Bad Oldesloe.

Jahresbeitrag mindestens DM 12,—, Studenten DM 8,—, Gemeinden usw. mindestens DM 25,—

(bei freier Lieferung der Geschichtsblätter)

Lieferbar sind z. Z. folgende Veröffentlichungen:

- Nr. 3 Dr. Horst Penner, Ansiedlung mennonitischer Niederländer im Weichselmündungsgebiet. — Gust. E. Reimer, Die Familiennamen der westpreussischen Mennoniten. 2. A. 1963, DM 10,— (für Mitglieder DM 8,—).
- Nr. 6 Dr. John H. Yoder, Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren in der Schweiz 1523—1538, 1962, DM 12,— (für Mitglieder DM 8,—).
- Nr. 8 Dr. B. H. Unruh, Fügung und Führung im Mennonitischen Welthilfswerk 1920—1933, 1966, DM 6,— (für Mitglieder DM 5,—).

Ferner: Dr. Horst Penner, Weltweite Bruderschaft. Ein mennonitisches Geschichtsbuch. 224 Seiten, mit Skizzen und Bildern. 3. Auflage 1972. Leinen DM 15,— (für Mitglieder DM 12,—).

Anmeldungen zum Verein und Buchbestellungen nimmt der Schriftführer entgegen: Paul Schowalter, 6719 Weierhof, Post Marnheim.

Konten des Vereins:

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

Postscheckkonto: Ludwigshafen a. Rh., Nr. 87 781—677.

