



N12<512795881 021



ubTÜBINGEN



N.F. 27-29 }
(= 32-34)
1975 - 1977

Neue T.R.

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

32. Jahrgang

Neue Folge Nr. 27

1975

Z A

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)

gelöscht

~~N11< 42159535 021~~

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

32. Jahrgang Neue Folge Nr. 27 1975



Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Gustav Adolf Benrath, 65 Mainz, Weidmannstr. 32
Peter J. Dyck, 21 South 12 th Street, Akron, Pennsylvania 17501
John R. Friesen, 1 Berlin 45, Promenadenstr. 15 B
Samuel Gerber, Schriftleiter „Gemeinde unterwegs“, Liestalerstr. 267,
Ch - 4412 Nuglar
Adalbert Goertz, Route 4, Sunshine Trail, Waynesboro Pa 17268
Prof. Dr. Gerhard Hard, 5205 St. Augustin 2, Schumannstr. 22
Anita Lichti, 7060 Schorndorf, Frankentobelweg 13
Dr. A. F. Mellink, Haren/Gr., Rijkssstraatweg 366/Niederlande
Liesel Quiring-Unruh, 7015 Korntal, Hindenburgstr. 56
Barbara Talkenberger, 2 Hamburg 54, Thusneldastr. 3

Inhalt

	Seite
Anschriften der Mitarbeiter	2
Zu dieser Nummer	5
I. Heinold Fast:	
„Die Wahrheit wird euch freimachen“. Die Anfänge der Täuferbewegung in Zürich	7
II. Liesel Quiring-Unruh:	
Bücherverbot im 16. Jahrhundert	36
III. Peter J. Dyck:	
Eine Theologie des Dienstes. Übersetzung von Clara K. Dyck, Winnipeg	57
IV. Gerhard Hard:	
Die Mennoniten und die Agrarrevolution. Die Rolle der Täufer in der Agrargeschichte des Westrichs	80
V Von neuen Büchern	
1 Walter Klaassen: Anabaptism, neither Catholic nor Protestant (J. R. Friesen)	101
2 S. L. Verheus: Zeugnis und Gericht (H.-J. Goertz)	103
3 Abraham Friesen: Reformation and Utopia (B. Talkenberger)	105
4 Günther List: Chiliastische Utopie und radikale Reformation (A. F. Mellink)	112
5 Karl-Heinz Kirchhoff: Die Täufer in Münster 1534/35 (A. F. Mellink)	114
6 Martin Haas (Hg.): Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. Band 4: Drei Täufergespräche (H.-J. Goertz)	116
7 Martin H. Schrag: The European History of the Swiss Mennonites from Volhynia (A. Goertz)	116
8 Frank H. Epp: Mennonites in Canada 1786—1920 (A. Lichti)	118
9 H. J. Goertz (Hg.): Umstrittenes Täufern (G. A. Benrath u. Samuel Gerber)	119
Kassenbericht per 31. 12. 1974	126
Der Mennonitische Geschichtsverein	127

Zu dieser Nummer

Wir haben uns bemüht, in dieser Nummer wieder möglichst vielseitig zu sein. Anlässlich des 450jährigen Jubiläums des Täuferturns wurden in der ganzen Welt Gedächtnisfeiern veranstaltet. Die wichtigste war zweifellos das Treffen von mennonitischen und baptistischen Geschichtsforschern im Theologischen Seminar der Baptisten in Rüsclikon bei Zürich. Aus der Fülle der Vorträge wählten wir das Grundsatzreferat über das Tagungsthema von Heinold Fast aus: „Die Wahrheit wird euch freimachen“. Der Redner hat damit zugleich die neueren Forschungen über die Entstehung des Täuferturns verarbeitet.

Die einzelnen Forschungsbeiträge aus verschiedener Sicht sind in dem Jubiläumsband „Umstrittenes Täuferturn“, herausgegeben von Hans-Jürgen Goertz, gesammelt. Ich persönlich kann mich den Folgerungen, die der Herausgeber in der Einleitung zu dem Buch und in einem späteren Vortrag in Hamburg gezogen hat, nicht anschließen. Wohl hat sich durch neues Material und neue Forschungen ein differenzierteres Bild von den Entstehungsgebieten des Täuferturns ergeben, aber ein neues wertfreies, täuferisches Leitbild zu schaffen, ist dem Herausgeber nicht gelungen. Wir bringen zwei Besprechungen dieses wichtigen Bandes.

Mit den einzelnen Forschungsergebnissen und ihrer Wertung im Zusammenhang der weiteren Geschichte werden wir uns noch eingehender befassen. Der Beitrag des Herausgebers über die Mennoniten im Dritten Reich (Nachdruck aus Mennonitische Geschichtsblätter 1974) bedarf dringend der Ergänzung durch die Darstellung des Lebens in den Gemeinden, der Jugendarbeit, der Schicksale einzelner Personen, der süddeutschen Mennoniten allgemein, um das einseitige Bild zu korrigieren. Ich bin gern bereit, entsprechendes Material anzunehmen und zu verarbeiten.

Zu der interessanten Frage der Bücherzensur auf protestantischer Seite nimmt meine Frau, Liesel Quiring-Unruh, Stellung.

Es ist merkwürdig, daß die Mennoniten so wenig über den persönlichen Einsatz in der Diakonie nachgedacht haben, obwohl sie doch gegenüber den Reformatoren so stark die Früchte des Glaubens betonten. Sie waren eben mehr an dem praktischen Tun als an einer theoretischen Besinnung über das Dienen interessiert. Deshalb ist es zu begrüßen, daß ein führender Mann in dem Mennonite Central Committee, Peter J. Dyck, als erster — soweit ich sehe — eine solche „Theologie des Dienstes“ entworfen hat. Für alle Arbeiten in dieser Richtung und deren praktische Durchführung hat er

zu Recht den Ehrendoktor erhalten, zu dem wir ihm an dieser Stelle von Herzen gratulieren. Ein zweiter Ehrendoktor ist an Frank H. Epp verliehen worden, Präsident des Conrad Grebel College in Waterloo. Sein neuestes Buch „Mennonites in Canada“ stellen wir in dieser Nummer vor. Ebenfalls herzliche Gratulation.

Für die Landwirte unter unseren Lesern — aber nicht nur für sie — bringen wir den faszinierenden Beitrag von Dr. Gerhard Hard „Die Mennoniten und die Agrarrevolution“. Was hier eine kleine Gruppe in dem pfälzisch-saarländischen Muschelkalkgebiet geleistet hat, ist erstaunlich und ergänzt das Bild, das wir durch die bisherigen Veröffentlichungen gewonnen haben.

Schließlich begrüßen wir die Neubelebung des geschichtlichen Interesses in den Niederlanden durch die Gründung eines Geschichtsvereins mit dem Namen „Doopsgezinde Historische Kring“. Die jährlich erscheinenden „Doopsgezinde Bijdragen“, Neue Serie, erhalten die Mitglieder des Vereins gratis. Ferner werden angeboten „Dooperse Stemmen“ und der erste Band der „Documenta Anabaptistica Neerlandica“, Friesland en Groningen (1530—1550), herausgegeben von A. F. Mellink; Anhang: Dokumente aus Ostfriesland. 226 Seiten, geb. 44.-fl. Alle Interessenten erhalten nähere Auskunft durch den Sekretär, DS Visser, Singel 454, Amsterdam. In der kommenden Nummer wird eingehender über diese erfreuliche Neuentwicklung berichtet werden.

Auch in der Schweiz gibt es neuerdings einen „Schweizerischen Verein für Täufergeschichte“ mit dem Zentrum auf dem Bienenberg. Auch darüber wird bald mehr zu berichten sein.

Die Heimkehr von über 2000 Mennoniten aus Rußland regt das Fragen nach ihrer Herkunft und ihrem Werdegang aufs neue an. Der beste Kenner ihrer Geschichte, Pf. i. R. Gerhard Hein in Bad Bergzabern, feierte am 30. November seinen 70. Geburtstag. Herzlichen Glückwunsch!

Im Zeichen dieser erfreulichen Besinnung auf das Erbe und die Verwirklichung in der Gegenwart grüßt die Leserinnen und Leser zur Adventszeit herzlich

Korntal, im November 1975

Horst Quiring

NB. Vor Druckbeginn erreicht uns die Nachricht, daß Dr. Kurt Kauenhoven, Göttingen, am 15. 11. 1975 im 87. Lebensjahr heimgegangen ist. Wir trauern um einen hochgeschätzten Freund der Mennonitischen Geschichtsforschung. Ein Gedenkwort bringen wir in der nächsten Nummer.

„Die Wahrheit wird euch freimachen“

Die Anfänge der Täuferbewegung in Zürich in der Spannung zwischen erfahrener und verheißener Wahrheit *

Nach 450 Jahren Freikirchengeschichte, also in einem Augenblick, in dem wir versucht sind, unserer so lang praktizierten Freiheit ein Jubiläum auszurichten, sollen wir uns der Verheißung Jesu stellen: „Die Wahrheit wird euch freimachen“. Was soll uns dieses Wort? Sind wir nicht Söhne der Täufer? Stehen wir nicht in der Tradition jener ersten evangelischen Freikirche? Gehören wir nicht schon längst zu den Vorkämpfern für die Freiheit der Gewissensentscheidung des einzelnen, für die Freiheit der Gemeinde von der Bevormundung durch eine Kirchenhierarchie, für die Freiheit der Kirche nicht nur vom Staat, sondern auch von den Vorurteilen der Gesellschaft? Haben unsere Väter nicht um solcher Freiheit willen ihr Kreuz auf sich genommen und sind immer wieder in die Emigration gegangen? Was soll uns also das Wort Jesu: „Ihr werdet frei werden“?

Wir stellen uns dem Wort Jesu als Freikirchler aus *verschiedenen* Traditionen: Baptisten, Mennoniten, Neutäufer, Pfingstler und andere mehr. Jede dieser Traditionen repräsentiert einen früheren Neuanfang, ein erneutes Hören auf die Verheißung Jesu. Sogar innerhalb der einzelnen konfessionellen Gruppen gibt es mannigfaltige Sondertraditionen, die uns auf irgendeinen historischen Augenblick zurückführen, in dem die *verheißene* Freiheit wichtiger wurde als die Freiheit, auf die man *zurückblickte*. In unserer Verschiedenheit sind wir deshalb ein Beleg dafür, daß wir die Freiheit nicht ein für allemal gepachtet haben können und daß wir auf *die* Freiheit angewiesen sind, die Jesus uns auch heute wieder in Aussicht stellt: „Die Wahrheit wird euch freimachen.“

Welche Wahrheit wird uns freimachen? Daß die Antwort auf diese Frage unterschiedlich ausfallen kann, hat einst zur Trennung zwischen den Täufern und Zwingli geführt und macht auch heute noch die Not der konfessionellen Vielfalt aus, sofern diese tatsächlich eine Spaltung des Leibes Christi bedeutet und nicht nur die Mannigfaltigkeit der Ausformungen des Evangeliums darstellt. Wollen wir evangeliumsgemäße Freikirchen sein,

* Vortrag auf der „Täuferkonferenz 1525—1975“ am 15. Juli 1975 im Baptist Theological Seminary in Rüschlikon bei Zürich.

so müssen wir versuchen, die Frage gemeinsam zu beantworten und die freimachende Wahrheit zu finden. Es steht für uns alle außer Zweifel, daß wir uns, um das zu erreichen, an die Heilige Schrift wenden müssen, wie wir es in unserm Programm schon gleich für heute Nachmittag vorgesehen haben. Zuvor aber vergegenwärtigen wir uns, in welcher Weise die Anfänger der ersten evangelischen Freikirche, die Täufer vor 450 Jahren, die Wahrheit des freimachenden Evangeliums meinten entdeckt zu haben.

1. Für die ersten Täufer war die freimachende Wahrheit eindeutig und klar im Wort der Schrift gegeben, offenbarte sich als solche in der vom Wort lebenden Gemeinde und erwies sich als kräftig, Menschenherzen zu bekehren und Verhältnisse zu ändern.

Es gab also — wie in der ganzen Reformation — keine Pilatusfrage („Was ist Wahrheit?“), sondern nur den unbedenklichen Hinweis auf die Schrift: „Die wird Zeugnis geben der Wahrheit“, schrieb der Täufertheologe Balthasar Hubmaier¹. Und Konrad Grebel versicherte, es sei „Weisheit und Rat mehr als genug in der Schrift, wie man alle Stände, alle Menschen lehren, regieren, weisen und frommmachen soll“². Oder noch einmal Hubmaier: „Ergebt euch dem hellen Wort Gottes, so ergreift ihr den rechten Grund der Wahrheit ... Urteilt in euren Gewissen nach dem einfältigen Wort Gottes. Dasselbe allein laßt Schlichter und Richter sein, so werdet ihr nicht irren.“³

Wenn es trotzdem zum Streit kam, wie die Schrift auszulegen sei, boten sich ein paar einfache Regeln der Auslegung an. Mit zweifelhaften Stellen sollten die „Gegenschriften“ verglichen, dem Alten Testament das Neue übergeordnet werden⁴. In jedem Fall galt Jesus Christus als die zentrale Figur: „Was Christus nicht geboten hat in den Dingen, welche die Ehre Gottes und die Seligkeit betreffen, dasselbe ist schon verboten. Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben. Er kann nicht dulden, daß wir auf die Rechte oder Linke ausweichen.“⁵

Dieses eindeutige und klare Wort der Schrift aber offenbarte sich in der bibellesenden Gemeinde. John Yoder hat gezeigt, wie der bei Luther und Zwingli wichtige Gedanke, es sei die versammelte Gemeinde, welche die Wahrheit des gepredigten Wortes an der Schrift überprüfte, gerade bei den Täufern eine zentrale Funktion bekam⁶. Aus Bibellesekreisen ist die Täuferbewegung sowohl in Zürich wie auch in St. Gallen hervorgetreten. Im gemeinsamen Bibelstudium hat man die Erkenntnisse gewonnen, welche über das von den Reformatoren Gelernte hinausführten. Auf einer Bibelstunde am 21. Januar 1525 fiel der Entschluß zur Durchführung der ersten Glaubenstaufen. Im gemeinsamen Gespräch mit den Predigern erwartete man

die Klärung aller Streitfragen. „Wir hoffen und wissen das in Kraft des göttlichen Wortes,“ schrieben die Täufer von Zollikon 1525 an den Rat von Zürich und verlangten damit eine öffentliche Disputation, „daß die Wahrheit wird heiter und klar an den Tag kommen.“⁷

Entsprechend scharf wurde die Kirche kritisiert, in der das freie Wort durch autoritäre Strukturen verhindert wurde und die Wahrheit nicht an den Tag kommen konnte. Unter diese Kritik fiel sowohl die hierarchisch aufgebaute römisch-katholische Kirche wie auch die durch das Einvernehmen mit der Obrigkeit („wider ihre erste Lehre von evangelischer Freiheit“) abgesicherte Reformation Zwinglis⁸. Es war nämlich nicht das durch hierarchische Legitimation abgesicherte Gotteswort, welches für die Wahrheit zeugte, sondern das Wort, welches sich in die Abhängigkeit von der versammelten Gemeinde begab. Von Grebel wird deshalb berichtet, er habe gesagt, „daß die Kanzelprediger und die, so Pfründen hätten, nimmermehr die Wahrheit recht verkündigen könnten.“⁹ Das Pendant zu den Kanzelpredigern waren auf täuferischer Seite die „Leser“, die in den täuferischen Bibelstunden die Bibel vorlasen, so daß die Zuhörenden darüber sprechen konnten.

War bei den Täufern also das Wort Gottes in die Abhängigkeit von der Gemeinde geraten? Ja und Nein. Einerseits wußte man: „Die Kirche ist auf das Wort gebaut und nicht das Wort auf die Kirche.“¹⁰ „Das Wort ist der Grund, die Kirche ist der Bau.“¹¹ Aber der Gemeinde kam doch eine konstitutive Funktion bei der Ausrichtung des Gotteswortes zu. Das gepredigte Wort wurde nicht nur akzeptiert, weil es richtig war, sondern weil sein soziologischer Kontext, die Gemeinschaft der Brüder in Christo, es überzeugend machte. „Weil wir bei ihnen gefunden haben“, erzählte der Täufer Adam Wiser von seiner Bekehrung, „daß sie nach der Lehre der Apostel gewandelt sind, sind wir zu denen getreten, die uns aufgenommen haben. So wir das Wort Gottes gehört, sind wir gläubig geworden und haben uns des Gehorsams nach dem Wort Gottes befleißigt, wie Christus sagt (Joh. 8, 31): ‚Wenn ihr meine Worte behaltet, so werdet ihr wahrlich meine Jünger.‘ Daraus ist nun eine rechte christliche Gemeinde erwachsen.“¹²

In diesem Zitat haben wir die inneren Zusammenhänge deutlich vor Augen: Die Begegnung mit denen, die nach der Lehre der Apostel wandeln, und das Hören des Wortes Gottes sind ein und dasselbe. Ein und dasselbe ist dann auch, daß man zu denen tritt, von denen man aufgenommen wird, und daß man sich des Gehorsams nach dem Wort Gottes befleißigt. Damit ist sowohl der individuelle Vorgang des Gläubigwerdens wie auch das Wachsen der rechten christlichen Gemeinde beschrieben. Und offensichtlich

war schon für den Täufer Adam Wiser all das zusammengefaßt in dem Wort Jesu (Joh. 8, 31): „Wenn ihr meine Worte behaltet, so werdet ihr wahrlich meine Jünger ...“ Und wir fahren mit Joh. 8, 32 fort: „... und werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch freimachen.“ Erkennen der Wahrheit besteht nicht nur im individuellen Hören, sondern wird durch die Gemeinschaft derer vermittelt, die sich gegenseitig helfen, am Wort zu bleiben. Gehorsam gegenüber dem Wort ist kein individueller Kraftakt, sondern Folge davon, daß der Bruder unter Brüdern aufgenommen und damit zum Gehorsam befreit wird.

Diese Befreiung erweist sich als kräftig zuerst darin, daß sie Menschenherzen bekehren kann. Ich zitiere wieder Hubmaier: „Sollen wir nun an dem Geist wieder frei und an der Seele geheilt werden, ... so muß, muß, muß je solches geschehen durch eine Wiedergeburt, wie Christus selbst sagt, oder wir werden nicht eingehen in das Reich Gottes. Nun gebieth uns aber Gott williglich, wie Jakobus schreibt, mit dem Wort seiner Kraft, auf daß wir von neuem seien ein Anfang seiner Kreaturen. In diesem Wort, das Petrus einen unzerstörbaren Samen nennt, werden wir von neuem recht frei und wieder gesund, so daß ganz und gar nichts Verdammliches mehr in uns ist. So redet Christus: ‚Die Wahrheit wird euch wahrlich freimachen.‘ ... Jetzt folgt unwidersprechlich, daß durch die Kraft des göttlichen Wortes in den Gläubigen rechte Freiheit, wahre Gesundheit und wirkliches Leben sein muß, oder wir werden die halbe Bibel umstoßen. Das sei fern von uns.“¹³ Fritz Blanke hat in seinem Büchlein „Brüder in Christo“ festgestellt, daß die Täuferbewegung eine Erweckungsbewegung war, in der Sündenerkenntnis, Buße und Lebenserneuerung an zentraler Stelle standen¹⁴. Das könnte in der Tat mit vielen Beispielen belegt werden.

Entscheidend für uns wie auch für die damalige Zeit ist jedoch, daß die befreiende Kraft der Wahrheit auch auf die Veränderung der äußeren Verhältnisse drängte. Das Thema der Jahre 1522 bis 1525 in Zürich war ja die Reform der Christenheit, und die späteren Täufer waren hier unter den vordersten Neuerern. Der bekannte Brief von Konrad Grebel an Thomas Müntzer vom September 1524 z. B. ist von Anfang bis Ende ein Plädoyer für die Veränderung kirchlicher Verhältnisse. Er fordert Thomas Müntzer nicht nur auf, er möge „allein das göttliche Wort unerschrocken predigen“, sondern verlangt auch, er solle „allein dem Gotteswort gemäße Verhältnisse einführen und verteidigen“ („allein göttliche Gebräuche aufrichten und schirmen“)¹⁵. Sicher sollte das mit geistlichen Mitteln geschehen, nicht mit Waffengewalt. Aber gemessen an dem damaligen status quo war es revolutionär. Darüber hinaus begnügten sie sich keineswegs mit rein kirchlichen

Reformen. Hatten sie doch von Zwingli gelernt, daß selbst die Gesetze der Obrigkeit dem göttlichen Willen gleichförmig sein sollten¹⁶. Also verlangten sie auch hier Veränderungen und führten solche, da sie vergeblich forderten, wenigstens in ihrer Gemeinde durch. Die Hoffnung auf Veränderung über den Kreis der augenblicklichen Anhänger hinaus aber war — wenigstens in den ersten Jahren — Antrieb für noch manche Unruhestiftung. Die Wahrheit, für die sie ihr Leben einsetzten, war ja nicht irgendeine, sondern *die Wahrheit*.. „Ich weiß gewißlich,“ schrieb Felix Mantz damals, „daß, so man das einzigartige Wort frei einfältig vortragen würde, niemand etwas darwider vermögen und Gott auch die Ratschläge der Gottlosen zerstreuen würde. Ist es in andern Fällen und bei andern Mißbräuchen gelungen, wird es auch in diesem Fall (des Mißbrauchs der Taufe) gelingen. Lasse es doch frei und die Wahrheit Wahrheit sein.“¹⁷

2. Die Trennung von Zwingli erfolgte nicht primär wegen theologischer Differenzen, sondern in der Auseinandersetzung über Fragen der praktischen Durchführung der Reformation, so daß psychologische Faktoren entscheidendes Gewicht zu haben scheinen. Die Wahrheitsfrage entschied sich im Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes in der Praxis.

Würde man einen rein dogmengeschichtlichen Vergleich zwischen der Position der Täufer, wie ich sie in der ersten These formuliert habe, und der Zwinglis anstellen, so würde es schwer fallen, einen Grund für die Trennung zu finden. Die Gedanken meiner ersten These könnte man fast gerade so auch aus den Schriften Zwinglis belegen. Gewiß bietet Zwingli auch noch andere Gesichtspunkte, und bei den ersten Täufern sind die Individualitäten so groß, daß man nicht alle ihre Ideen auf einen Nenner bringen oder aus einer Quelle erklären kann. Im übrigen aber stehen sie geistig so nahe bei Zwingli, daß es erst unter dem Aspekt der bereits vollzogenen Trennung möglich ist, sie auch ideengeschichtlich von Zwingli abzuheben. Die *Ursachen* der Trennung bekommt man damit aber noch nicht zu Gesicht.

Diese hat man deshalb vor allem in psychologischen Faktoren und in einer unterschiedlichen Bewertung der politischen Situation gesucht.

Sowohl bei den radikalen reformatorisch gesinnten Prädikanten in den Dörfern um Zürich herum als auch in dem bibellesenden Laienkreis um den Buchhändler Andreas Castelberger in Zürich selber (dies waren nach Goeters die beiden Brutstätten der Schweizer Täuferbewegung)¹⁸ lassen sich stark aggressive Töne und umstürzlerische Aktionen beobachten. Die Bruchstücke aus Reden des späteren Täuferführers Wilhelm Reublin, die uns gerichtsprotokollarisch erhalten sind, würden wir heute als Demagogie klassifizieren¹⁹. Die Aktionen des Bauern Jakob Hottinger aus Zollikon, der

sich auf Predigtstörungen spezialisiert hatte, waren auch damals schon ein Ärgernis²⁰. Die ungeduldige und ausfällige Art, mit der Konrad Grebel auf Reformen drängte, verscherzte ihm sicher von vornherein das Wohlwollen vieler, die sonst der Reformation gegenüber freundlich eingestellt waren²¹.

So haben wir es bei diesen späteren Täufern mit Eiferern zu tun, die sich 150prozentig für die Sache ihres Lehrers Zwingli einsetzten, während dieser mit größerem Überblick darauf bedacht war, durch geschicktes Taktieren die Mehrheit der politischen Kräfte der Stadt auf seine Seite zu ziehen.

Anfänglich mag gerade durch den Einsatz so verschiedener Temperamente der Fortgang der Reformation gefördert worden sein²². Aber es ist zutreffend, daß der Gegensatz faktisch zu Reibungen führte, welche sich rasch steigerten und schließlich mit dem Bruch endeten²³.

Eine unterschiedliche Bewertung der politischen Situation war dabei in mehrfacher Hinsicht gegeben. Zwingli bezog in seine taktischen Überlegungen nicht nur die innenpolitische Lage Zürichs ein, sondern auch die Beziehungen der Stadt zu den andern Orten der Eidgenossenschaft und zur vorderösterreichischen Regierung²⁴. Man hat das als Realpolitik charakterisiert²⁵. Die radikalen Schüler Zwinglis zeigten für solche Gesichtspunkte anscheinend kein Verständnis. Vorschläge ihrerseits, wie man auf andere Weise die von Zwingli erstrebte politische Macht in Zürich gewinnen könne, wurden von Zwingli abgelehnt. Sie lagen zu dieser Zeit noch auf derselben politischen Ebene wie die Pläne Zwinglis, setzten also eine andere Beurteilung der Lage voraus²⁶.

Was hat die Beobachtung solch „nicht-theologischer“ Faktoren beim Auseinanderbrechen der Parteien zu bedeuten für unsere Frage nach der freimachenden christlichen Wahrheit? Wenn es nicht an der Theologie lag, hat es sich entweder nicht um einen die Wahrheit wirklich tangierenden Konflikt gehandelt oder aber die Wahrheitsfrage wurde nicht einfach nur durch die richtige Theologie entschieden. Wenn aber nicht durch die richtige Theologie, wodurch dann? Antwort: durch den Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes in der Praxis.

An dieser Stelle muß ich auf den vieldiskutierten Wendepunkt in der Zürcher Reformation zu sprechen kommen²⁷. Mich interessiert daran in diesem Zusammenhang nicht die Datierungsfrage oder die Frage, ob Zwingli objektiv gesehen seine Meinung geändert hat, indem er etwa von einem ursprünglich freikirchlichen Gemeindeideal auf eine theokratische Staatsauffassung umgeschwenkt wäre. Ich möchte lediglich feststellen, daß die Täufer den Bruch als einen Verrat Zwinglis am Evangelium empfunden haben, während für Zwingli durch den Bruch offenbar wurde, daß die Täufer

zwar von ihm ausgegangen seien, aber nicht „aus ihm“ stammten²⁸. Dazu einige Zitate.

Am Anfang hat jenes „Axiom“ Konrad Grebels zu stehen, mit dem er im Dezember 1523 seinem Schwager Vadian gegenüber seine Mißbilligung der Entscheidungen Zwinglis anzeigte: „Wer denkt, glaubt oder spricht, Zwingli handele gemäß dem Amt eines Hirten, der denkt, glaubt und spricht gottlos.“²⁹ Nicht Zwinglis Lehre ist hier Gegenstand der Kritik, sondern sein Handeln. Noch auf der Oktoberdisputation 1523 hatte Zwingli in einer Predigt über das Hirtenamt die alleinige Verpflichtung des Gemeindegirten gegenüber dem Evangelium dargestellt³⁰. Jetzt sah Grebel in Zwinglis Nachgeben gegenüber dem Rat in der Meß- und Abendmahlsfrage einen krassen Widerspruch zum Inhalt seiner Predigt. Theorie und Praxis stimmten nicht mehr miteinander überein. Mit dem Ungehorsam des Hirten gegenüber der von ihm selber verkündigten Wahrheit war die Wahrheit unglaublich gemacht.

Das zweite Zitat ist ebenfalls aus einem Brief Grebels an Vadian, jedoch ein Jahr später, Dezember 1524: „Eins muß ich reden“, schreibt Grebel. „Eignem Wucher und Zins und Pracht dieser Welt einen unewigen, vergänglichen Trost und Hut aufsetzen oder dem fremden Wucher gegenüber schweigen, das kommende Schwert (d. h. die drohende Verfolgung) nicht anzeigen: ist es christlich geglaubt, geliebt, geschont, so ist die Wahrheit Gottes die allerwahrhaftigste Unwahrheit.“³¹ Hier kritisiert Grebel nicht mehr nur das dem Evangelium widersprechende Handeln. Inzwischen ist ein weiteres Stadium der Auseinandersetzung erreicht. Das Übel ist, daß ein solches Handeln, obwohl es nach Zwingli selbst nicht dem Willen Gottes entspricht, gerechtfertigt und als christlich ausgegeben wird. Der Ungehorsam gegenüber der Wahrheit hat sich selbst einen christlichen Hut aufgesetzt und verdreht die Wahrheit zur allerunwahrhaftigsten Unwahrheit. Kein Wunder, daß Zwingli für Grebel „in diesem Punkt der Feind der Wahrheit“ geworden ist³².

Das dritte Zitat gibt den Ausspruch des Wächters Hans Hottinger aus Zollikon vom Februar 1525 wieder, dem man entgegengehalten hatte, man könne sich doch wenigstens an der Predigt Zwinglis freuen: „Ich weiß nicht,“ sagt Hottinger, „wessen ich mich freuen soll. Heute predigt er eins, morgen widerruft er es; denn er hat vor Jahren gepredigt, daß man die Kindlein nicht taufen solle; jetzt aber sagt er, man solle sie taufen. Und wenn er redet, daß Gott die Kinder habe heißen taufen, so lügt er wie ein Bube, Bösewicht und Ketzer.“³³ Hier liegt für den Täufer zwar eine theologische Meinungsänderung Zwinglis vor. Aber der eigentliche Vorwurf gilt der

erwiesenen Unzuverlässigkeit. In der Sicht der Täufer konnte ein Zwingli, der selber nicht beim Wort der Wahrheit geblieben war, auch nicht Zeuge der Wahrheit werden.

Die Wahrheitsfrage entscheidet sich also in der Praxis des Gehorsams gegenüber dem Wort Gottes. In Zürich hieß das: bei der Durchführung der Reformation. Mit der Feststellung der evangelischen Wahrheit war es nicht getan. Es brauchte Menschen, die sich dieser Wahrheit unterordneten und damit zu Werkzeugen der Wahrheit wurden; Menschen von Fleisch und Blut, mit ihren verschiedenen Temperamenten, aggressiven und vermittelnden, mit ihrem schlichten Glauben und mit politischem Horizont. Es brauchte aber auch eine Gemeinschaft, die solche verschiedenen Elemente integrieren konnte, indem sie auf die evangelische Wahrheit baute und ihr damit zugleich zur Geltung verhalf. Kurz: Was ich in der ersten These als theologische Erkenntnis der Täufer dargestellt habe, den funktionellen Zusammenhang nämlich von Schrift, Gemeinde, Bekehrung und Veränderung der Verhältnisse, das bildete nicht primär den *Gegenstand* der Auseinandersetzungen zwischen Zwingli und den Täufern, sondern beschreibt den *Rahmen*, innerhalb dessen die Entscheidungen fielen.

Dabei fielen diese in systematisch umgekehrter Reihenfolge. Der Dissens begann mit der Auseinandersetzung über die Veränderung der Verhältnisse (Zins- und Zehntenwesen, Bilder, Messe, Taufe, Funktion der Obrigkeit), setzte sich fort mit der gegenseitigen Infragestellung der persönlichen Integrität und Christlichkeit (Verrat Zwinglis, Unchristlichkeit der Machthaber, Scheinheiligkeit und Sektiererei der Täufer) und konkretisierte sich soziologisch in der Unterdrückung, Ausschließung und Verfolgung der Täufer durch die Obrigkeit einerseits sowie im Protest, in der Verselbständigung und im Untertauchen der Täufer andererseits. Eine theologische Verarbeitung des Auseinandergehens ist nur gelegentlich, partiell und meist mit ungleichen Mitteln erfolgt.

Von daher ist es verständlich, daß bei einer Analyse der Entstehung des Konflikts die psychologischen und politischen (sog. nicht-theologischen) Faktoren entscheidendes Gewicht zu haben scheinen. Trotzdem läßt sich das, was ich als den Ort der Entscheidung der Wahrheitsfrage bezeichnet habe, die Praxis des Gehorsams gegenüber dem Wort Gottes, noch weiter explizieren und damit theologisch deuten.

3. *Hinter der Auseinandersetzung über Fragen der praktischen Durchführung der Reformation steckte, theologisch gesehen, eine unterschiedliche Auffassung von der Bedeutung der Fleischwerdung des Wortes Gottes und somit auch dessen, was Wahrheit ist.*

Wenn Zwingli der täuferischen Anklage auf Verrat entgegensetzte, die Täufer seien von ihm ausgegangen, stammten aber nicht aus ihm, so ist damit eine grundlegende, die Geister scheidende theologische Differenz behauptet. Während man zunächst theologisch völlig übereinstimmte³⁴, erkennt Zwingli vom Ende der auseinanderführenden reformatorischen Praxis her, daß man immer schon theologisch geschieden war. Ich halte dieses Urteil für falsch, wenn es den gemeinsamen Ausgangspunkt leugnen soll, für richtig aber, sofern es die Trennung für theologisch deutbar hält. Die Kategorien einer solchen theologischen Deutung stammten schon für Zwingli nicht aus dem Gedankengut der unmittelbaren Auseinandersetzung selbst, sondern wurden nachträglich bei der Analyse des Geschehens den Ereignissen angelegt. Ich meine, dies sei auch uns heute nicht nur erlaubt, sondern geboten, wenn wir auf ein theologisches Verständnis der Trennung nicht verzichten wollen.

Die theologische Kategorie, mit der ich die Trennung deuten möchte, ist die der Fleischwerdung des Wortes Gottes. Sie stammt aus dem Umkreis der johanneischen Redewendung (1. Joh. 2, 19): „Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns,“ mit der Zwingli die Täufer als Irrlehrer brandmarkte. Meine Frage ist allerdings die, ob es nicht Zwingli war, der bei der Praxis der Durchführung der Reformation die Fleischwerdung des Wortes Gottes in wesentlichen Punkten nicht ernst genug nahm. Es wäre dann noch nicht ausgemacht, daß der johanneische Satz von den Irrlehrern („Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns“) so eindeutig auf die Täufer zutrifft.

Was ich im Auge habe, ist mit einer mehr geistesgeschichtlichen Kategorie als Spiritualisierung bezeichnet worden. Sowohl Zwingli als auch die Täufer unterschieden zwischen Äußerem und Innerem im Hinblick auf das Wort Gottes, die Kirche, die Bilder, die Messe, die Taufe, die Kirchengesetz und den christlichen Gehorsam. Diese Unterscheidung konnte mehrere Funktionen haben. Zunächst konnte sie dazu dienen, gewisse altgläubige Zeremonien als bloß äußerlich abzuwerten. Da diese Zeremonien nichts mehr mit dem Evangelium zu tun hatten, vielmehr den christlichen Glauben vom Wesentlichen ablenkten, mußten sie beseitigt werden. Darin stimmten Zwingli und die Täufer überein. Die Bilderverehrung z. B. mußte als Verherrlichung von bloß Äußerlichem abgeschafft werden. — Eine weitere Funktion hatte die Unterscheidung von Äußerem und Innerem darin, daß sie es möglich machte, eine Neuordnung der äußeren Verhältnisse aus ihrem ursprünglichen gemeinten Wesen herzuleiten. Die Kommunion z. B. sollte nicht abgeschafft, sondern als Herrenmahl neu gestaltet werden. Deshalb mußte man von der damals üblichen Form der Kommunion deren eigentliche Bedeutung

unterscheiden. Aus der neutestamentlichen Bedeutung des Herrenmahls ergab sich seine wahre Form von selbst. Das für die späteren Täufer zunächst Faszinierende an ihrem Lehrer Zwingli war die Konsequenz, mit der er die Reformation der äußeren Ordnungen aus der wiederentdeckten Wahrheit des Evangeliums folgerte.

In der Entwicklung dieser Reformation zeigte es sich allerdings, daß die Unterscheidung zwischen Äußerem und Innerem bei Zwingli noch eine dritte Funktion erhalten konnte. Die Abwertung des bloß Äußerlichen gegenüber dem Innerlichen und damit die Trennung beider wurde gerade dann eingeführt, wenn die zunächst geforderte strenge Bezogenheit des Äußeren auf das Innere nicht mehr durchgehalten werden konnte. Wenn z. B. die nach göttlicher Gerechtigkeit fällige Abschaffung des Zins- und Zehntenwesens wegen des Widerstandes der Obrigkeit unmöglich erschien, erklärte Zwingli, diese Frage falle als eine Frage in bloß zeitlichen Dingen tatsächlich in die Kompetenz der Obrigkeit und man müsse sie ihr überlassen³⁵. Wohl sollte sich nach Zwingli auch die Obrigkeit nach der göttlichen Gerechtigkeit richten und ihr möglichst gleichförmig werden. Aber wenn erst der Unterschied zwischen Zeitlichem und Geistlichem, Äußerlichem und Seelischem eingeführt worden war, konnte die Obrigkeit ihre Distanz zur göttlichen Gerechtigkeit mit der Distanz zwischen Äußerem und Innerem begründen und bekam dafür das Plazet Zwinglis. Diese dritte Funktion der Unterscheidung von Innerem und Äußerem, welche das Zusammengehörige auseinanderriß, hat man mit Recht als Zwinglis Spiritualismus bezeichnet³⁶.

Ich verzichte jetzt auf eine Darstellung der Stufen, in denen sich dieser Spiritualismus bei der Auseinandersetzung Zwinglis mit seinen Schülern formierte³⁷. Am Ende standen sich zwei Parteien gegenüber, die nicht nur ihrem Temperament nach oder in ihrer politischen Einschätzung der Lage, sondern jetzt auch in theologischer Hinsicht kaum mehr zu vereinen waren. Ich skizziere das kurz an der Tauflehre und am Gemeindebegriff.

Die Ablehnung der Kindertaufe und Forderung einer Glaubenstaufe ergaben sich für die Schüler Zwinglis aus dem neuverstandenen Wesen der Taufe. Weil die Wassertaufe als äußeres Zeichen auf ihr Wesen hinwies, mußte sie in der Form dem entsprechen und konnte nicht beliebig gestaltet werden. In der dem Evangelium gemäß neu geordneten Taufe erfuhr der Täufling die Sündenerkenntnis, die Gnade Gottes, die Hinwendung zu Christus und die Eingliederung in die Gemeinde. Als äußeres Zeichen gehörte sie integral mit zu dem Geschehen des Christwerdens und war für die Täufer in diesem Sinn notwendig.

Zwingli stimmte in der Beschreibung des Wesens der Taufe mit den Täufern überein. Aber die Unterscheidung von innerem Wesen und äußerer Form benutzte er, um die äußere Form von ihrer Bedeutung zu trennen und nach andern Gesichtspunkten zu gestalten. Auch für ihn gehörte der vom Täufling bekannte Glaube zur Taufe. Doch durfte beides zeitlich beliebig auseinanderfallen, weil die Wassertaufe als bloß äußerliche Form nicht wesentlich war. Er kritisierte die Täufer, gerade weil sie von der äußerlichen Taufform die Seligkeit abhängig zu machen schienen. Gerade an diesem Punkt schien ihm die glücklich gewonnene evangelische Freiheit verworfen zu werden. Typisch zwinglisch antwortete deshalb der Pfarrer Ulrich Zing in Dürnten, als ihn die Täufer fragten, wie ihm die Predigt Grebels gefallen habe. „Es gefällt mir wohl,“ sagte er, „und ist die göttliche Wahrheit.“ Und später noch einmal: „Es ist nichts anderes denn das klare Wort Gottes.“ Er bedauerte sogar, daß er Kinder taufen müßte. Der Grund dafür, daß er es trotzdem tat, aber lautete: „Es steht keine Seligkeit im Taufen;“ es sei nur ein äußerliches Zeichen³⁸. Die Praxis also ist anderen Kriterien unterworfen als denen, die man eigentlich für allein gültig erklärt hat. Die Gültigkeit des Wortes Gottes wird auf das Innere beschränkt, die göttliche Wahrheit in einem verflüchtigenden Sinne vergeistigt. Damit war Zwingli gewiß nicht angetreten, und er hätte es auch später nie als Grundprinzip seiner Theologie anerkennen können. Aber seine Entscheidungen gegen die von den Täufern ernstgenommenen Konsequenzen wurden von einem solchen Dualismus aus gerechtfertigt.

Entsprechendes geschah in der Auseinandersetzung der Parteien mit dem Kirchenbegriff. James Stayer hat gezeigt, daß die Täuferbewegung ihren Ursprung im reformierten Kongregationalismus gehabt hat, also in der Mündigkeit der zunächst als kirchlich-politische Einheit konzipierten Gemeinde³⁹. Die Gemeinde wählte sich eigene, von Pfründen unabhängige Prediger, befand in eigener Vollmacht und ohne Bevormundung über den Sinn des Wortes Gottes und fällte Entscheidungen über notwendige Reformen. So war z. B. Wilhelm Reublin in Witikon vor den Toren Zürichs von seiner Gemeinde nicht nur unabhängig vom eigentlich zuständigen Großmünsterkapitel eingesetzt, sondern wurde auch aus eigenen Beiträgen der Gemeinde bezahlt.

In Zürich selber war eine in dieser Weise selbständige Gemeinde zwar angestrebt, aber bei der Notwendigkeit, nicht nur eine Gemeindebasis, sondern auch die politische Macht für das Evangelium zu gewinnen, ergab sich eine starke Spannung zwischen der reformfreudigen Gruppe Evangelischer und dem hinhaltenden Zürcher Rat. Diese Spannung konnte schließlich von den

späteren Täufern nicht mehr durchgehalten werden. Sie zogen die Konsequenz, indem sie die Gemeinde unabhängig von der Obrigkeit und dann im Widerspruch zu ihr handeln ließen. Das geschah, um die Merkmale beibehalten zu können, die nach gemeinsamer Erkenntnis Zwinglis wie auch seiner Schüler wesentlich für die Kirche Christi sein sollten. Zwingli hingegen verstand die Spannung durchzuhalten und gewann dabei auch die Obrigkeit für die Durchführung seiner Reformation. Die Frage aber ist, ob es wirklich noch *seine* Reformation war. Denn um die Obrigkeit auf die Seite der Reformation zu ziehen, hatte er ihr die völlige Gewalt über alles belassen, was man der bloß äußerlichen Ordnung der Dinge zurechnen konnte: die Berufung und den Unterhalt der Prediger; die Entscheidung, welche Lehre es wert war, befolgt zu werden; die innere Ordnung der Gemeinde durch Kindertaufen, Abendmahl und bürgerliche Gesetzgebung; die Sicherung solcher Ordnung nach außen und innen mittels Androhung und Ausübung von Gewalt⁴⁰. Das Ergebnis war die „res publica Christiana“, der christliche Staat, in dem die Gesamtheit aller äußeren Ordnungen unter ein christliches Vorzeichen gesetzt, die wahre Kirche aber für prinzipiell unsichtbar erklärt wurde⁴¹. Die täuferische Gemeinde hingegen erschien in seinen Augen trotz ihres vielfachen Widerspruchs als Gemeinde der Sündlosen, in der gemäß 1. Joh. 1, 8 die Wahrheit nicht sein könne⁴². Der Kirchenbegriff Zwinglis erfuhr also durch die parallele Anwendung des Dualismus auf das Verhältnis „Evangelium und äußere Ordnung“ wie auch „Kirche und Obrigkeit“ eine Vergeistigung, welche den Täufern als eine Entleerung vorkommen mußte.

Mit dieser Spiritualisierung erhält nun, theologisch gesehen, die Fleischwerdung des Wortes Gottes bei Zwingli eine andere Bedeutung als bei den Täufern. Die Inkarnation des Logos steht bereits im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen nicht nur am Anfang des Lebens Jesu, sondern auch am Anfang der vom Wort dieses Jesu lebenden Jüngergemeinde. Beide, Jesus und Jüngergemeinde, sind mitten in dieser Welt irdische, sichtbare, zeitliche Größen. Daß in ihnen das Wort Fleisch geworden ist, kann die Welt nicht begreifen, wohl aber können es diejenigen, die aus der Wahrheit sind, d. h. die von diesem Wort herkommen. Die konstitutive Rolle des Geistes dabei (er wird uns „in alle Wahrheit leiten“) ist nicht etwa im Sinne einer Verflüchtigung gemeint, sondern ermöglicht nach dem Abschied Jesu das Fortwirken des Logos mitten in dieser Welt gerade durch die sichtbare Jüngergemeinschaft. Voraussetzung dabei ist, daß diese sich an das Wort hält und damit in der Wahrheit bleibt.

Ich meine, daß Zwingli dort, wo er einer Spiritualisierung verfällt, die Fleischwerdung des Wortes in Jesus nicht durchzieht bis hin zur Konkretion

des Geistes im Leben der Jüngergemeinde, sondern die öffentliche, sichtbare Seite der Gemeinde als etwas bloß Äußerliches von woanders her bestimmt sein läßt, etwa von den Forderungen nach Ruhe, Ordnung und Einheit her. Ausdrücklich ist das seinerzeit bei der Auseinandersetzung über die Liebe als Maßstab für alles christliche Handeln sichtbar geworden.

Schon seit 1524 wurde den Täufern das Argument entgegengehalten, in strittigen Fragen solle man nach der „Regel der Liebe“ verfahren. Das mag zunächst nur heißen haben, daß man es über der strittigen Frage nicht zum Bruch kommen lassen sollte. John Yoder hat jedoch gezeigt, daß mit dieser Formel bald die Auseinandersetzung über die Frage überhaupt beiseitegeschoben, ja daß mit der Berufung auf die Liebe die Geltung von Schrift und Evangelium — vor allem für den Bereich des Äußeren — außer Kraft gesetzt wurde⁴³. Begründeten die Täufer ihre Bedenken gegen die Kindertaufe aus der Schrift, sollte das aus Liebe um der Einheit willen hintangestellt werden. Weigerten sie sich auf Grund der Bergpredigt, den Eid zu schwören, sollten sie doch aus Liebe zum Nächsten dazu bereit sein. Gerieten sie durch ihren Widerspruch in die Opposition, sollten sie diese um der Liebe willen (sprich: um Unruhe zu vermeiden) aufgeben. Die „Regel der Liebe“ war für Zwingli, Ökolampad und andere die Lösung aller Streitfragen, weil sie die Summe aller Gebote sein sollte. Tatsächlich aber wurde sie die unevangelische Alternative zum Wort der Schrift. Dagegen protestierten die Täufer und versuchten, die Liebe inhaltlich von der Wahrheit des Evangeliums her zu bestimmen. So zitiert Hubmaier 1. Kor. 13, 6: „daß sich die Liebe der Wahrheit erfreue. Wie ist nur jetzt die Wahrheit wider die Liebe? Aber du redest vielleicht von der Welt Liebe, welche göttliche Wahrheit nicht er leiden kann.“⁴⁴ Ja, Hubmaier hielt Zwingli dessen eigene Formulierung aus der Auslegung der 15. Schlußrede entgegen, in der Zwingli geschrieben hatte: „Es werden auch alle die Wahrheit erkennen, die sich einzig an das Wort Christi halten, Joh. 8, 31 f: Wenn ihr bei meinem Wort bleiben werdet, so werdet ihr wahrlich meine Jünger und werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch freimachen.“⁴⁵

Dazu Hubmaier: „Ist nun Kindertaufen eine Wahrheit, so zeig es an in dem klaren Wort Gottes.“ Und er erinnerte Zwingli daran, daß Zwingli genau mit diesem Argument auf der ersten Zürcher Disputation gegen den Vertreter des Bischofs von Konstanz gefochten habe⁴⁶. „Nicht der zankt, der die Wahrheit lehrt (denn die Liebe erfreuet sich der Wahrheit). Aber der zankt, der ohne alle klare Schrift der Wahrheit widerstrebt.“⁴⁷

Der theologische Dissens, der hier zum Ausdruck kommt, ist nicht der zwischen einem am Buchstaben klebenden Biblizismus und einer mehr auf den

tieferen Sinn gerichteten Exegese. Es ging nach Meinung der Täufer vielmehr um das Bleiben am Wort Jesu. Zwingli löste sich, so sahen sie es, von diesem Wort, indem er mittels eines inhaltlich anders gefüllten Liebesbegriffes andere Maßstäbe für die Gestaltung der öffentlichen, sichtbaren Seite des Christseins einführte. Damit war das fleischgewordene Gotteswort, Jesus, in diesem Bereich nicht mehr gültig, die Wahrheit verflüchtigte sich, und die besondere, nur der Treue zu dieser Wahrheit verheißene Freiheit ging in den Augen der Täufer verloren. Hier zitierten sie 1. Joh. 2, 4: „Wer sagt, er kenne Gott, und seine Gebote nicht hält, der ist lügenhaftig und in demselben ist die Wahrheit nicht.“⁴⁸ Noch im Januar 1532 faßte Pilgram Marpeckh in Auseinandersetzung mit Martin Bucer diesen Punkt folgendermaßen zusammen: „Daß Ihr aber sagt, das Gebot der Liebe sei das vornehmste Stück und Werk der Christen . . . , das gesteh ich auch, aber mit dem Unterschied, daß man in Christo einen wahren Gott habe und in seiner Lehre und Ordnung bleibe; denn wer nicht bleibt in der Lehre Christi, der hat keinen Gott. So ist der Liebe Anfang: an Gott und sein Wort glauben und es halten, wie Johannes 8, 31 f sagt: Werdet ihr bleiben in meiner Rede, so werdet ihr meine rechten Jünger sein und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch freimachen.“⁴⁹

4. Der „Spiritualismus“ Zwinglis führte nach Meinung der Täufer zu einer Ausklammerung des Kreuzes in der christlichen Praxis. Das den Christen auferlegte Kreuz war in ihren Augen nicht nur notwendige Folge christlichen Bekenkens, sondern auch selber Zeugnis für die Wahrheit.

In der ältesten Chronik der Hutterischen Brüder wird geschildert, wie Zwingli, Grebel und Mantz gemeinsam zur Überzeugung gekommen seien, die Kindertaufe sei keine rechte Taufe. Als dann aber Grebel und Mantz die Einführung der rechten Taufe verlangten, „da hat Ulrich Zwingli, welchem vor Christi Kreuz, Schmach und Verfolgung grauset, nicht gewollt und vorgegeben, es würde ein Aufruhr entstehen.“⁵⁰ Diese Erinnerung einer späteren Zeit an die Anfänge bezieht sich auf den tatsächlich von Zwingli gemachten Vorwurf, es könne durch die Bestrebungen der späteren Täufer Aufruhr entstehen⁵¹. Die Erinnerung der hutterischen Chronik ist auch insofern zutreffend, als es Zwingli oberstes Prinzip in diesen entscheidenden Jahren war, daß die Reformation ordentlich und ohne allzu große Unruhe verwirklicht werden könnte, wie sich das z. B. in der speziellen Füllung des Begriffes der Nächstenliebe, wie wir gesehen haben, niedergeschlagen hat. Aber diese Seite der Sorge Zwinglis bezeichnet der Chronist als nicht echt, sondern als eine bloß vorgegebene. In Wirklichkeit habe Zwingli vor

Christi Kreuz, Schmach und Verfolgung gegraust. In seiner Angst vor der Übernahme des Kreuzes Christi liege deshalb die eigentliche Ursache der Trennung.

Ich meine, daß man dieses Urteil nicht übernehmen darf, wenn man es — so wie es klingt — psychologisch versteht. Man wird Zwingli nicht der persönlichen Freiheit bezichtigen können. Auch wäre es unzutreffend, wenn man behaupten wollte, das Kreuz Christi als Kennzeichen der Nachfolge spiele eine untergeordnete Rolle in seiner Theologie. Das Gegenteil ließe sich leicht nachweisen. Wohl aber ist es verständlich, wenn die Täufer den Bruch zwischen Wort und Tat, theologischer Erkenntnis und reformatorischer Praxis, zwischen Wahrheit Christi und sogenannter Nächstenliebe als Vermeidung des Konfliktes und damit als Ausklammerung des Kreuzes deuteten. Es gehört mit zu den entscheidenden Punkten ihrer in der Auseinandersetzung mit Zwingli gewachsenen und gefestigten Erkenntnis, daß das konsequente Beibehalten der religiös-politischen Einheit eines Gemeinwesens nicht zu vereinbaren war mit der Wahrheit, deren integraler Bestandteil das Kreuz war. Die hutterische Chronik spiegelt deshalb auch an einer andern Stelle ihres Berichtes über die Auseinandersetzung zwischen Zwingli und den Täufern die frühe Überzeugung der Täufer wider, wenn sie erklärt, die rechte Taufe Christi bringe das Kreuz gewiß mit sich⁵². Doch sind hier theologische Unterscheidungen notwendig, um auch die Differenziertheit täuferischer Stellungnahmen und Aktionen verstehen zu können.

Zunächst erfuhren die Täufer das Kreuz als *Folge ihres Bekenntnisses zur Wahrheit*. „Ihr wißt auch,“ schreibt Johannes Brötli nach seiner Ausweisung aus Zürich, „wie ich um der Wahrheit willen von euch vertrieben bin nach dem Willen Gottes.“⁵³ Diese Folge des Bekenntnisses zur Wahrheit mußte sich einstellen, weil Christus selber bereits solche Erfahrungen gemacht hatte: „Und ob du darum leiden müßtest,“ schreibt Grebel an Müntzer, „du weißt wohl, daß es nicht anders sein kann. Christus muß noch mehr leiden in seinen Gliedern.“⁵⁴ Denn wie schon bei Jesus, so trifft auch bei seinen Jüngern das Evangelium auf den Widerspruch der Welt. Hubmaier: „Hier folgt Verfolgung, das Kreuz und alle Trübseligkeit von des Evangeliums wegen in der Welt, die dann haßt das Licht und Leben und hat lieb die Finsternis.“⁵⁵ Die bloße Tatsache also, daß das Licht in der Finsternis scheint, ruft einen Gegensatz hervor, der für den Fleischgewordenen und damit auch für seine Nachfolger als Kreuz spürbar wird: „Denn wo Christus ist, da trägt der Christ mit ihm sein Kreuz. Wo wir das Kreuz von uns werfen, da wird fürwahr auch Christus nicht bleiben.“⁵⁶

Wenn daher die Täufer in den Verdacht des Aufruhrs kamen und, gemessen an den Maßstäben des status quo, auch als Aufrührer angesehen werden mußten, so erkannten sie das als dem Evangelium gemäß an. Sicher versuchten sie, die Obrigkeit davon zu überzeugen, daß sie nur nach der Wahrheit, nicht aber nach Aufruhr strebten. Die Protestation von Felix Mantz 1524/25 ist noch von einer geradezu zwinglischen Zuversicht getragen.⁵⁷

Aber der Verlauf der Ereignisse, spricht: die Realität dieser Welt, muß sie bald eines besseren belehrt haben. Hubmaier z. B. machte schließlich aus dem Schimpfwort „Aufrührer“ einen Ehrentitel: „Daß ich aber als ein Aufrührer beschuldigt werde, dessen sei Gott gelobt. Es ist eben der Name, so Christo meinem Heiland auch gegeben war. Er mußte auch ein Aufrührer sein, der das Volk aufrührig gemacht hat von Galiläa bis gen Jerusalem.“⁵⁸

Und als man Hubmaier vorhielt, seine Lehre sei auf Zertrennung und „Rottierung“ gerichtet, antwortete er, Christus selbst sei ein Zeichen, dem widersprochen wird. Er habe das Schwert gesandt und nicht den Frieden. Ein Vater werde gegen seinen Sohn aufstehen, eine Mutter gegen ihre Tochter usw. „O, das ist eine selige Rottierung und Zertrennung.“ „Aber daß die Wahrheit Aufruhr gebiert, daran ist nicht sie schuldig, sondern unsere Bosheit, wie auch der neugeborene Christus nicht schuldig war an dem grimmen Mord der unschuldigen Kindlein, sondern der Mörder Herodes.“⁵⁹

Für die Täufer wurde es unter dem Eindruck der einsetzenden Verfolgung zur entscheidenden Frage, wie man dieses Kreuz bestehen, wie man durchhalten, wie man in der Wahrheit bleiben könne. Johannes Brötli stellt es in dem schon zitierten Brief der Zolliker Gemeinde vor Augen: „Ich bezeuge noch heute bei Tag, Himmel und Erdreich, daß ich euch die Wahrheit gelehrt habe. Und wenn ihr in derselben Wahrheit besteht, so seid ihr Gottes und er ist euer und ihr seid selig. Fallt ihr aber ab, so seid ihr Kinder der Verdammnis und ist Gott weit von euch und ihr seid elend und verlassen und werdet jede Mücke fliehen, die dahersfliegt.“⁶⁰ In gleicher Richtung geht eine Mahnung, welche die Zolliker fast zur selben Zeit von den in Zürich gefangenen Täufern erhielten. „Wir wollen euch um Christus willen gebeten haben, daß ihr auch stark seid in Christo und euch nicht laßt abschrecken, so ihr allein seid. Doch ihr seid nicht allein, Christus ist mit der Wahrheit bei euch.“ Damit dies jedoch nicht nur eine fromme Redensart ist, folgt im nächsten Satz des Briefes als konkreter Hinweis darauf, wie Christus denn bei ihnen sein kann, so etwas wie der erste Ratschlag zu einer täuferischen Gemeindeordnung: „Und zum ersten, so ihr zusammenkommt, so tut zum allerersten ein rein Gebet zu Christus, dem Vater, und bittet, daß er euch einen gebe, der da taufe und lehre. Und ermahne den

ändern, und fürchtet niemand, weder Gewalt noch Schwert, denn Gott wird bei euch sein, so ihr ihn im wahren Glauben bittet. Auch laßt euch euers Bruders Peters Ehegemahl empfohlen sein mit Notdurft und Handreichung. Und bittet Gott für uns; das wollen wir auch für euch tun.“⁶¹ Angesichts des Kreuzes bleibt derjenige in der Wahrheit, der in der Gemeinschaft der Brüder, die im Gebet und unter dem Wort zusammenlebt, eine Stütze hat.

Unter solchen Umständen kann das Kreuz, das zunächst Folge des Bekenntnisses zur Wahrheit ist, selber zum Bekenntnis werden. *Das Kreuz als Zeugnis für die Wahrheit* ist bei vielen Täufern schon früh ins Zentrum ihres Denkens und Handelns gerückt, am stärksten wohl bei Grebel, der schon in seinem Brief an Müntzer von dem Bewußtsein bestimmt war, „in gefährlichen Zeiten“, d. h. in Zeiten der Entscheidung auf Leben und Tod zu leben. Sein Brief vom 30. Mai 1525 an seinen Schwager Vadian, den Reformator von St. Gallen, bringt seine Gedanken in klare Worte. Da in den bevorstehenden Tagen die Entscheidung St. Gallens für oder gegen die dortige Täuferbewegung fallen sollte, beschwört Grebel seinen Schwager, der das gewichtigste Wort bei dieser Entscheidung zu sagen hatte: „Ich rufe Himmel und Erde als Zeugen an. Ich bitte dich, mich zu tragen, wenn ich das rede, was durch Christus unsern Herrn und Heiland wahr ist in Wahrheit. Ich werde, wenn der Herr es zuläßt, bis in den Tod die Wahrheit bezeugen, in welcher diese (meine Brüder) wahrlich sind und Du auch sein könntest. Ich weiß, was Dich treibt: Der Reichtum treibt Dich, glaube ich, oder Deine fleischliche Weisheit oder die gottlose Partei Zwinglis, des Feindes der Wahrheit in dieser Sache.“ Er bittet Vadian, wenn er nicht für die Täufer eintreten könne, solle er ihnen wenigstens nicht widerstehen und fährt dann fort: „Wenn Du nachgibst, werde ich mein Leben für Dich hingeben. Wenn Du nicht nachgibst, werde ich es für diese unsere Brüder hingeben in Opposition zu allen, die dieser Wahrheit widerstehen werden. Ein Zeugnis nämlich will ich für die Wahrheit ablegen, indem ich mich losreiße vom Besitz, von zuhause nämlich, was mein ein und alles ist. Ich werde ein Zeugnis ablegen durch Kerker, Verbannung, Tod und ein geschriebenes Büchlein, wenn Gott es nicht verbietet.“⁶²

Man kann es verstehen, daß solch einer bewußten Ausrichtung auf das Kreuz als Zeugnis von der Wahrheit der Vorwurf nicht erspart blieb, man dränge sich zum Märtyrertum⁶³. Vielleicht aber war es auch nur die besonders klar entwickelte Einsicht, daß die Wahrheit, nämlich Christus der Gekreuzigte, nicht anders zu Wort kommen kann, als indem auch seine Jünger das Sterben ihres Herrn an ihrem Leib tragen werden (2. Kor. 4, 10). So

jedenfalls klingt es im Munde eines Grebel-Gefährten, des Schneiders Hans Ockenfuß, am 5. März 1526: „Da keiner gekommen sei, der aus Altem und Neuem Testament dargelegt habe, daß man Kinder taufen solle, wolle er bei der Wahrheit bleiben und das mit seinem Blut bezeugen wie sein Vorfahre Christus.“⁶⁴ Zwei Tage später beschloß der Zürcher Rat die Einführung der Todesstrafe für weitere Wiedertaufen.

5. Als eigentlicher Inhalt der Wahrheit ist das Kreuz Maßstab für das Bleiben an Jesu Wort, damals und heute. Die Auferstehung Jesu erweist diese Wahrheit als unüberwindlich und schenkt dem Glaubenden die wahre Freiheit.

Seit den Untersuchungen von James Stayer dürfen wir uns nicht mehr darüber täuschen, daß der sog. täuferische Pazifismus in den Anfängen der Täuferbewegung keineswegs für alle Täufer eine Selbstverständlichkeit war. Anders als Konrad Grebel und der enge Kreis der stadtzürcherischen Täufer um ihn waren die Prediger Reublin, Hubmaier und Krüsi bereit, die täuferische Reformation von ihren Gemeinden Hallau, Waldshut und Tablat mit Waffengewalt schützen zu lassen. Sie werden folglich auch nicht in gleicher Weise das Übernehmen des Kreuzes Christi als Möglichkeit des Zeugnisses für Christus verstanden haben. Es sind da viele Schattierungen zu beobachten, die auch nicht einfach geographisch voneinander abgegrenzt werden können. An *einem* Ort, ob Waldshut, Schaffhausen, Zürich oder St. Gallen, gab es neben leidenswilligen Täufern revolutionäre, neben solchen, die der christlichen Obrigkeit das Schwert zugestanden, andere, die der Obrigkeit deshalb den christlichen Namen absprachen. Was behaupte ich also, wenn ich sage, der „Spiritualismus“ Zwinglis führte nach Meinung der Täufer zu einer Ausklammerung des Kreuzes aus der christlichen Praxis, wenn doch die Täufer selber gar keinen einheitlichen Standpunkt vertraten? Hat James Stayer recht, wenn er meint, hier werde ein späterer konfessioneller Standpunkt nachträglich in die Anfänge hineinprojiziert, sei es der des hutterischen Geschichtsbuches oder der eines wehrlosen Mennonitentums?⁶⁵ Ich meine, James Stayer *hat* recht. Doch frage ich mich, ob wir es überhaupt vermeiden können, gewisse Wertungen, ob konfessioneller oder anderer Art, an die Geschichte heranzutragen. Ich erläutere das an einem Text Hubmaiers zu unserm Thema.

In seiner letzten Schrift, der Rechenschaft des Glaubens, grenzt Hubmaier sich von Hans Hut und dessen Anhängern ab, die Verschwörungen und Aufruhr betreiben, „als müsse man mit dem Schwert daran.“ „Nein, nein, nicht also!“ ruft Hubmaier aus. „Ein Christ ficht, schlägt und tötet nicht,

er sitze denn in der Obrigkeit und sei dazu verordnet oder von der ordentlichen Obrigkeit dazu berufen. Aber sonst, bevor ein Christ ein Schwert zieht, läßt er eher Mantel und Rock. Er bietet auch den andern Backen dar, ja Leib und Leben. So friedlich ist ein christliches Wesen; denn das ist der Christen Sieg, unser Glaube, der die Welt überwindet. Demnach ist eines Christen Leben nur auf Leiden gerichtet, damit er Christo einigermaßen im Leiden gleich werde, desselben Leiden erfülle an seinem Leib und mit seinem Kreuz ihm nachfolge den Weg, welchen er uns bereitet hat (ist uns Jesus diesen Weg mit seinem Kreuz und Leiden doch selbst vorgegangen). Alsdann werden wir auch mit ihm miterben das ewige Leben.“⁶⁶

Sehen wir von dem Passus über die Obrigkeit und ihr Recht zum Führen des Schwertes ab, dann haben wir hier den Standpunkt sogenannter täuferischer Wehrlosigkeit abgerundet dargestellt. Es wird deutlich, daß Verfolgung und Leiden nicht nur als die Folge des Bekenkens und als ein Zeugnis für die Wahrheit verstanden, sondern darüber hinaus als *eigentlicher Inhalt dieses Zeugnens* begriffen werden konnte, also als *die Wahrheit*. Frieden und Gerechtigkeit im Sinne Jesu Christi wird dort Genüge getan, wo seine Jünger den Weg seines Kreuzes und Leidens weitergehen. Der Glaube, der darauf setzt, ist der Sieg, der die Welt überwindet.

Das paßt genau zu der berühmten Stelle im Brief Grebels an Thomas Müntzer, an der Christen als Schafe vor dem Schlächter bezeichnet werden, und zum 6. Artikel des Schleithheimer Bekenntnisses, in dem Nachfolge Christi als Weg der Selbsterniedrigung beschrieben wird.⁶⁷ Aber für die christliche Obrigkeit und diejenigen, welche von ihr dazu verordnet werden, gilt es bei Hubmaier im Gegensatz zu Grebel und Sattler nicht. Das macht einen scheinbar unendlichen Unterschied, und zwar mitten im täuferischen Lager. Dies ist, wie gesagt, nur *ein* Beispiel für die Variationsbreite der täuferischen Stellungnahmen zum Schwert. Wie sind solche Unterschiede zu bewerten?

An dieser Stelle komme ich nicht darum herum, eigene, vorgegebene Wertungen beizubringen. Es ist meine persönliche, teilweise sicher auch konfessionell geprägte Überzeugung, daß der christliche Glaube in der Übernahme des Kreuzes Christi seinen Kern hat. Für mich ist, theologisch gesehen, das Kreuz primär der *Inhalt* des christlichen Glaubens, nur deshalb auch Zeugnis für die Wahrheit und schließlich Konsequenz des Eintretens für die Wahrheit. Eins ist ohne das andere nicht möglich. Das Kreuz als Konsequenz des Eintretens für die Wahrheit ist m. E. nur sinnvoll, wenn es eben das Übernehmen des Kreuzes Christi ist, um dessentwillen das Kreuz getragen werden muß. Jesus mußte das Kreuz tragen, nicht weil er ein Zelot gewesen wäre, sondern weil er sich selbst erniedrigt und damit für

die Wahrheit Gottes ein Zeugnis abgelegt hat. Wenn diese Wahrheit nun in bestimmten Bereichen nicht mehr anerkannt wird, wie zum Beispiel im Bereich der Obrigkeit, dann darf man m. E. nicht wie Hubmaier diesen Bereich, und was in ihm geschieht, trotzdem als christlich ausgeben, denn es entspricht nicht der in Jesus Christus sichtbar gewordenen Wahrheit des Kreuzes. So weit meine persönliche Überzeugung, in der ich mich von andern unterscheiden mag.

Von dieser Überzeugung kann ich nun nicht absehen, wenn es an eine historische Verarbeitung der variationsreichen Ansichten der ersten Täufer geht. Da finde ich in einem wichtigen Dokument der ersten Anfänge, im Brief Grebels an Müntzer, hinreichend klare Worte, die mir zeigen: Hier wird vertreten, was auch ich für den Kern des christlichen Glaubens halte. In einem andern Dokument, zweieinhalb Jahre später, im Schleitheimer Bekenntnis finde ich dasselbe noch deutlicher ausgesagt. Daneben und dazwischen gibt es Dokumente und Aktionen, welche eng damit zu tun haben und einen teils sehr verwandten Geist widerspiegeln. Und doch liegen sie an irgendeinem Punkt nicht auf der Linie Grebel-Sattler, welche für mich die systemimmanent konsequente Linie ist. Wie soll ich sie einander zuordnen? Obgleich das natürlich auch vom Einzelfall abhängt, werde ich jedesmal die Linie Grebel-Sattler als eine für mich sinnvolle zum Bezugspunkt machen. Andere nehmen, je nach ihrer eigenen Überzeugung einen andern Bezugspunkt. Die Wahrheit liegt dann im zwinglischen Realismus oder im radikalen reformierten Kongregationalismus oder im lutherisch-hubmaierschen Nebeneinander von privater Feindesliebe und öffentlicher Wahrung von Ruhe und Ordnung mittels des Schwertes. Wir sollten diese Bedingtheit unserer Geschichtskonstruktionen transparent machen, damit wir uns nicht unredliche Forschung vorwerfen, wo es sich um glaubensmäßig begründete, leider unvermeidbare Grundpositionen handelt.⁶⁸

Diese erkenntniskritischen Überlegungen eines Historikers wären hier nicht am Platz, wenn sie nicht für unser Thema von Bedeutung wären. Das Bleiben beim Wort Jesu bzw. bei Jesus als dem Fleisch gewordenen Wort war nicht nur das Problem in der Auseinandersetzung zwischen Zwingli und den Täufern, sondern auch innerhalb der Täuferbewegung. Andersherum gesagt: Das Kreuz als wesentlicher Inhalt des Evangeliums drohte nicht nur in der zwinglischen Reformation, sondern auch in der täuferischen ausgeklammert zu werden. Geschah es bei den einen in Form einer theologischen „Anpassung“ wie bei Hubmaier, so bei den andern in Form einer trotz reiner Lehre faulen Praxis. Die Hutterer konnten trotz ihrer stilisierten Pflege der Märtyrertradition auf ökonomischem Gebiet Machtpolitik treiben⁶⁹. Die Mennoniten entwickelten gerade um der Beibehaltung

der Wehrlosigkeit willen eine erstaunliche Fähigkeit, sich von den Macht-habern Privilegien einzukaufen⁷⁰. Hubmaier hingegen bewies nach einer wechselreichen Glaubensgeschichte durch sein letztlches Einstehen für die Wahrheit und den bewußt übernommenen Märtyrertod, daß für ihn mit dem Zugeständnis des Schwertes an die christliche Obrigkeit und die von ihr Verordneten das Kreuz im Bereich der persönlichen Verantwortung des einzelnen Christen nicht unreal geworden war, sondern Geltung hatte. So liegt man auf der Linie Grebel-Sattler nicht, weil man die reine Lehre von der Wehrlosigkeit hat, sondern weil man in einem noch existentielleren Sinn in dieser Wahrheit bleibt. Man kann von der Linie aber auch wiederum abfallen — wie der Apostel Petrus des öfteren seinen Glauben verleugnet hat.

Zwinglis sogenannter Verrat am Evangelium und die Ursache der Trennung, auf die wir zurückschauen, war deshalb nicht mehr als ein solches Herausfallen aus der Wahrheit — allerdings auch nicht weniger. Wie für Hubmaier bestand auch für Zwingli die Möglichkeit der Rückkehr zu ihr, solange er im Bereich des kritischen Wortes von Seiten seiner täuferischen Brüder blieb. In diesem Sinn schrieb Hubmaier im Juli 1525 an den Zürcher Rat und bat um ein Gespräch mit Zwingli über die Tauffrage: „Befindet sich alsdann im Wort Gottes, daß ich irre, so will ich von Herzen gern widerrufen und Meister Ulrich seine Meinung fortan beschirmen und ausschreiben helfen. Wo aber kundlich würde, daß Meister Ulrich sich mit der Kindertaufe versehen hätte, ach Gott, so solle er sich auch nicht schämen davon abzustehen; denn die Wahrheit wird zuletzt obsiegen. Ist doch Petrus nach Empfang des Heiligen Geistes gestrauchelt und nicht nach der Wahrheit des Evangeliums gewandelt, weshalb ihn dann Paulus zurechtgewiesen hat (Gal. 2). Demnach beschwere er sich nicht, ob es ihm auch schon geschieht. Wir sind alle irrende Menschen. Strauchelt heute einer, so fällt morgen der andere. Es geschieht uns zugut, damit wir uns unter Gott demütigen.“⁷¹

An diesen Punkt werden wir auch als Konfessionen verschiedener Traditionen zurückkehren müssen. Es braucht ein neues Sprechen miteinander über die Bedeutung der Fleischwerdung des Wortes und die Reichweite der Geltung des Kreuzes Christi. Ohne das Sprechen miteinander werden wir nicht an Christi Rede bleiben können, die Wahrheit nicht erkennen und die Freiheit, die wir in Christus haben, verlieren. Dabei ist die Wahrheit selber — das müssen wir uns von Hubmaier gerade angesichts ihres Inhalts, des Kreuzes, sagen lassen — „untödtlich“: „Und wiewohl sie sich eine Zeitlang fangen läßt, geißeln, krönen, kreuzigen und in das Grab legen, würde sie

doch am dritten Tag wiederum siegreich auferstehen und in Ewigkeit regieren und triumphieren.“⁷²

„Gott bewahre alle, die seinen Namen anrufen, in der Wahrheit, Amen.“⁷³

1 Balthasar Hubmaier, Schriften, hg. von Gunnar Westin und Torsten Bergsten (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. XXIX: Quellen zur Geschichte der Täufer IX), Gütersloh 1962 (zitiert als HS), S. 120; vgl. S. 110.

2 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. Erster Band: Zürich, hg. von Leonhard von Muralt und Walter Schmid, Zürich 1952 (zitiert als TQ Zürich), S. 17.

3 HS 120.

4 HS 430 (vgl. auch HS 92 und 130: finstere Stellen durch bessere auslegen); zum Verhältnis AT-NT bei den Täufern vgl. zuletzt Georg Gottfried Gerner, Der Gebrauch der Heiligen Schrift in der oberdeutschen Täuferbewegung, Diss. theol. Heidelberg 1973, S. 135 ff.

5 HS 229 und 243.

6 John H. Yoder, Täufern und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren (Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 13), Zürich 1968 (zitiert als Yoder II), S. 101 f und 133.

7 TQ Zürich S. 37. Vgl. Felix Mantz ebd. S. 93: So wie Zwingli, wolle auch er „seine Gründe (= Beleggründe aus der Bibel) schriftlich formulieren und dann eine Gemeinde darüber lassen urteilen.“

8 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. Zweiter Band: Ostschweiz. Unter Benutzung der von Leonhard von Muralt (†) begonnenen Materialsammlung hg. von Heinold Fast, Zürich 1973 (zitiert als TQ Schweiz), S. 144 und 146 ff.

9 TQ Zürich S. 123.

10 HS 177, mit Bezugnahme auf Matth. 16, 18. Vgl. ebd. 176: „Die Schrift soll man fragen und nicht die Kirche.“

11 Quellen zur Geschichte der Täufer. XII. Band: Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter II, Mit Benutzung der von Lydia Müller (†) gesammelten Texte hg. von Robert Friedmann (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Band XXXIV), Gütersloh 1967, S. 97, 24 f.

12 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. Vierter Band: Drei Täufergespräche, hg. von Martin Haas, Zürich 1974, S. 288.

13 HS 395.

14 Fritz Blanke, Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde (Zollikon 1525), Zürich 1955 (Nachdruck 1975), S. 36 ff.

15 TQ Zürich S. 14.

16 Artikel 39 der 67 Artikel vom Januar 1523 und die Auslegung dazu: Huldreich Zwingli sämtliche Werke, hg. von Emil Egli etc. (Corpus Reformatorum LXXXVIII ff), 1905 ff (zitiert als Z), Bd. I, S. 463, und II, S. 323 ff.

17 TQ Zürich S. 27.

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

19 Emil Egli, Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519—1533, Zürich 1879 (Nachdruck Nieuwkoop 1973), Nr. 378.

20 Heinold Fast, Reformation durch Provokation. Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz, in: Umstrittenes Täuferturn 1525—1975. Neue Forschungen, hg. von Hans-Jürgen Goertz, Göttingen 1975, S. 79—110, bes. 82 f und 98.

21 Eine beachtenswerte psychologische Analyse von Grebels Charakter versucht Peter von Zahn, Studien zur Entstehung der sozialen Ideen des Täuferturns in den ersten Jahren der Reformation, ungedr. Diss. Freiburg i. Br., 1942, S. 84 ff.

22 Fast, Reformation durch Provokation (a. a. O.), S. 86 ff.

23 Es ist Blanke gewesen, der den psychologischen Faktoren bei der Trennung eine entscheidende Rolle zugeschrieben hat: „Hinter diesen beiden Verhaltensweisen steht eine verschiedene Charakteranlage. Grebel ist der Angriffige und Unbekümmerte, Zwingli denkt organischer und ist darum bedachtsamer.“ „Ich ... glaube, daß hier wieder eine charakterliche Eigentümlichkeit Grebels zugrunde liegt.“ Konrad Grebel entspricht „offenbar dem psychologischen Typus des ernstesten, skrupulös angehauchten, die Bibel gern als Gesetzbuch wertenden Frommen ...“ (a. a. O., S. 7 und 8 f).

24 Oskar Vasella hat schon 1939 „die Sonderlage Zürichs innerhalb der Eidgenossenschaft“ hervorgehoben. „Die Abschaffung der Messe und Bilder“ sei „aus politischen Gründen aufgeschoben“ (Zeitschrift für Schweizer Kirchengeschichte 33, 1939, S. 172—174). Später hat Vasella das mit dem Bericht Veit Suters an die vorderösterreichische Regierung in Innsbruck belegt und u. a. festgestellt, man müßte „sich über die Wirkungen klarer werden, welche die Bilderzerstörung und ähnliche Geschehnisse auf die öffentliche Meinung der Eidgenossenschaft ausübten und welche Gefahren damit für Zürich aus der gesamteidgenössischen Politik erwachsen. Um der politischen Konsequenzen willen erschreckt der städtische Rat und mit ihm auch Zwingli vor der Durchführung der praktischen Folgerungen aus der verkündeten Lehre zurück“ (ebd. 48, 1954, S. 184). Diese Feststellung gilt unabhängig davon, wie man ansonsten den Bericht von Veit Suter interpretiert. Ich meine im Gegensatz zu den bisherigen Interpretationen, daß man keinen Widerspruch zwischen Suters Bericht und Hätzers Protokoll der zweiten Zürcher

Disputation zu sehen braucht. Vgl. John Yoder, *Täuferium und Reformation in der Schweiz. I: Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren 1523–1538* (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins, Nr. 6), Karlsruhe 1962, S. 23 f.; Robert C. Walton, *Zwingli's Theocracy*, Toronto 1967, S. 185–198; Bernd Moeller, *Zwingli's Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus. I. Teil*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 87. Bd., Kanonistische Abt. LVI, Weimar 1970, S. 282 f.

25 James M. Stayer, *The Anabaptists and the Sword*, Lawrence, Kansas, 1972, S. 49 ff.

26 Die ausführlichste Diskussion des Ereignisses bei Walton, a. a. O., S. 146–150 (vgl. auch ebd. S. 111, 133, 144 und 178), die jüngste Darstellung bei James M. Stayer, *Die Anfänge des schweizerischen Täuferiums im reformatorischen Kongregationalismus*, in: Goertz, a. a. O., S. 19–49, bes. 31.

27 Der von John H. Yoder geprägte Begriff (*The Turning Point in the Zwinglian Reformation*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 32, 1958, 128–140) ist viel diskutiert worden, am gründlichsten von Walton (*Was there a Turning Point of the Zwinglian Reformation?*, in: ebd. 42, 1968, 45–56, sowie in Waltons Buch, a. a. O., passim). Yoder selbst hat seine Auffassung mehrmals weiter erläutert (Yoder II 117–139; übersetzt und ergänzt: *The Evolution of the Zwinglian Reformation*, in: *MQR* 43, 1969, 95–122; vgl. auch: *Der Kristallisationspunkt des Täuferiums*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 29, 1972, 35–47, bes. 35 f).

28 Z IV 208, 24 und VI 47, 8.

29 TQ Zürich S. 8: *Qui Zinlium ex officio pastoris agere putat, credit vel dicit, impie putat, credit et dicit.*

30 Gedruckt im März 1524: Z III 5 ff.

31 TQ Zürich S. 30.

32 Ebd. S. 78.

33 Ebd. S. 53. Solche Behauptungen wurden von Grebel selber verbreitet: Grebel habe geredet, er wolle gern mit dem Zwingli disputieren; „denn der Zwingli habe ihn in die Sache gebracht und ihm viel gesagt, wozu er jetzt nicht mehr stehen wolle und was er jetzt widerrufe“ (ebd. S. 90).

34 Vgl. etwa Grebels Urteil über Zwinglis fundamentales Buch „Auslegen und Gründe der Schlußreden“ im Brief an Vadian vom 15. Juli 1523: „accipis ... Zinlii librum perchristianum ...“ (ebd. S. 2).

35 Z II 514 f. (Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit).

36 Yoder II 85. Ich fasse hier den Spiritualismusbegriff enger als sonst. Er schließt nicht jeden Dualismus ein, sondern nur den, welcher die Unterscheidung zwischen Äußerem und Innerem benutzt, um die Gültigkeit der göttlichen Gerechtigkeit für den Bereich des Sichtbaren zu relativieren oder gar aufzuheben.

37 Dabei müßten, auch nach der gründlichen Diskussion durch Walton, noch einmal all das Material und all die Ereignisse untersucht und besprochen werden, die Yoder II in § 9 (Die Preisgabe der Gemeinde) und § 10 (Die Auswirkungen der

reformatorischen Entscheidungen) behandelt hat. Hier sei nur auf einen der entscheidenden Schritte Zwinglis in dieser Richtung hingewiesen. In dem oben in Anmerkung 35 erwähnten Abschnitt aus Zwinglis Schrift „Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit“ (Juli 1523) rechtfertigt Zwingli die Kompetenz der Obrigkeit in der Zehntenfrage, indem er ausdrücklich versichert, solche Kompetenz werde es in der Meßopferfrage nicht geben. Da müßten sie (anders als in der Zehntenfrage?!) „uns das klare Wort Gottes lassen predigen und es demnach wirken lassen.“ Denn die Meßopferfrage betreffe (wiederum anders als der bloß zeitliche Zehnte) die Seele und das Gewissen. Auf der Oktoberdisputation liegt bei Zwinglis Antwort auf den berühmten Einwurf von Simon Stumpf der entscheidende Unterschied nicht mehr zwischen Zehntenfrage und Meßopferfrage, sondern zwischen dem Predigen der Wahrheit als Sache der Prediger und der Durchführung der Wahrheit als Sache der Obrigkeit. Das „wirken lassen“ ist der Kontrolle der Obrigkeit unterstellt. So wird Stück für Stück aus dem Bereich des Seelischen und des Gewissens an den Bereich des Zeitlichen und Äußerlichen und damit an die Obrigkeit abgegeben.

38 TQ Zürich 184.

39 Stayer, Die Anfänge (a. a. O.).

40 Dies heißt nicht, daß Zwingli von einer freikirchlichen Konzeption des Verhältnisses von Kirche und Staat ausgegangen wäre, welche er bei der Durchführung der Reformation verraten hätte. Ich bin vielmehr wie Walton und andere der Meinung, daß Zwingli sich von Anfang an eine Durchführung der Reformation zunächst nur mit Hilfe der Obrigkeit vorstellen konnte. Allerdings hat er nach Lage der Dinge wie auch auf Grund seiner Kenntnis des Evangeliums damit gerechnet, daß ihm die Obrigkeit die Hilfe verweigern und die Reformation verhindern könnte. Daraufhin wäre auch für Zwingli der Protest und das Kreuztragen des Christen und das heißt der Zusammenstoß und die Trennung von Christus und Caesar selbstverständlich gewesen. Insofern war der Weg der Täufer potentiell in Zwinglis Evangeliumserkenntnis enthalten, und die Täufer mußten es als Verrat empfinden, daß er ihn nicht mitging, auch wenn für Zwingli der Punkt des Entweder-Oder noch nicht erreicht sein mochte. Während die Täufer warnten, „daß meine Herren und ihre Prädikanten der Obrigkeit mehr zugeben, als es sein sollte; denn keiner Obrigkeit zustände, das Gotteswort mit ihrer Gewalt zu handhaben, wieweil doch dasselbige frei sei“ (TQ Zürich S. 103) und damit in Richtung Freikirche getrieben wurden, setzte Zwingli weiterhin auf die Zusammenarbeit und wurde zu ihrer theologischen Rechtfertigung gezwungen. Diese Rechtfertigung geschah in Form der hier behandelten Spiritualisierung ab Sommer 1523 (vgl. Anm. 37).

41 Helmut Krefner, Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 170), Gütersloh 1953, S. 14 ff: „Das politisch-kirchliche System Ulrich Zwinglis“.

42 Z IV 229 ff; VI 130 ff.

43 Yoder II 44 ff.

- 44 HS 259.
- 45 Z II 75, 11—15.
- 46 HS 175.
- 47 HS 176.
- 48 TQ Gespräche 114.
- 49 Quellen zur Geschichte der Täufer. VII Band: Elsaß, I. Teil. Stadt Straßburg 1522—1532, hg. von Manfred Krebs und Hans Georg Rott (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, Band XXVI), Gütersloh 1959, S. 417, 9—17.
- 50 A. J. F. Zieglschmid, Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder, Ithaca, New York, 1943, S. 46.
- 51 Z III 403—412 („Wer Ursache gebe zu Aufruhr“).
- 52 Zieglschmid, a. a. O., S. 44.
- 53 TQ Zürich S. 45.
- 54 Ebd. S. 20.
- 55 HS 112 und 122.
- 56 HS 77.
- 57 „Das ewig wahre Wort Gottes wird auch einem jeglichen in seinem Herzen singen, er tue denn darwider oder nicht. Dies ist die Wahrheit“ (TQ Zürich 26).
- 58 HS 276.
- 59 HS 260.
- 60 TQ Zürich S. 45.
- 61 Ebd. S. 69 f.
- 62 Ebd. S. 78 f.
- 63 So schreibt Vadian rückblickend auf seine Erfahrungen mit den Täufern in St. Gallen und Umgebung: „Daran soll jeder Gläubige ermessen und merken, daß Mißachtung des Sterbens und Verachtung des Lebens kein gewisses Zeugnis für die Wahrheit sein kann, wie unsere Täufer uns vor Kleinen und Großen Räten entgegenhielten“ (TQ Ostschweiz, S. 639).
- 64 TQ Zürich S. 176.
- 65 Die Anfänge (a. a. O.), S. 19.
- 66 HS 489 f.
- 67 TQ Zürich S. 17; TQ Ostschweiz S. 31—33.
- 68 Eine Korrektur dieser Grundposition ist nicht durch historische Forschung möglich, sondern nur durch eine Korrektur meines Glaubens. Läßt sich hingegen historisch nachweisen, daß Grebel oder Sattler oder beide nicht die Wahrheit vertreten haben, von der ich meine, daß sie zugleich die bereits erfahrene und die verheißene Wahrheit ist, so stößt das nicht die Wahrheit um, auch nicht meine Überzeugung, daß es damals gerade um diese Wahrheit ging. Ich müßte jedoch mein Urteil über den Verlauf der Auseinandersetzung um diese Wahrheit korrigieren — so wie ich das als Historiker unter dem Eindruck von Neuerscheinungen fast laufend tun muß.

69 Lydia Müller, Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte, Nr. 142), Leipzig 1927, S. 99; Peter James Klassen, The Economics of Anabaptism 1525—1560 (Studies in European History III), The Hague 1964, S. 95; Claus-Peter Clasen, Anabaptism. A Social History, 1525—1618, Ithaca and London 1972, S. 283 und 285.

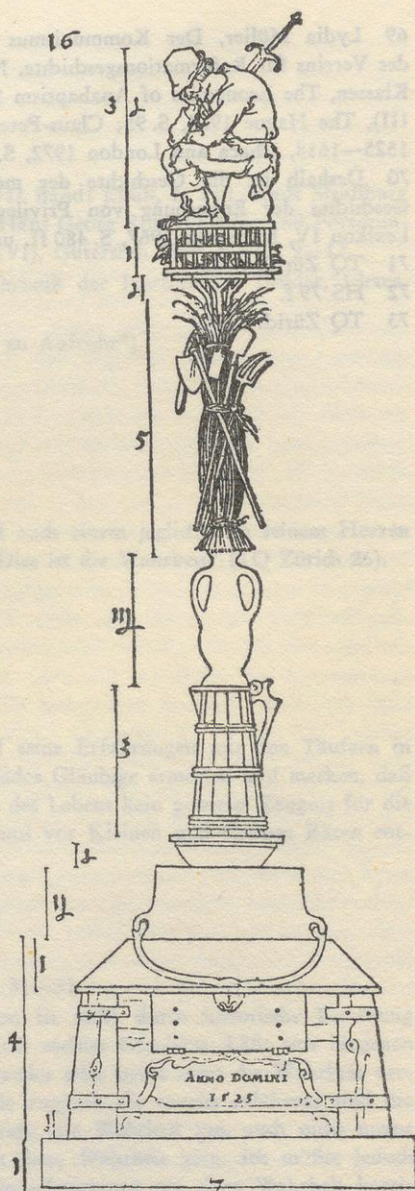
70 Deshalb ist die Geschichte der mennonitischen Wehrlosigkeit meistens als Geschichte der Erwerbung von Privilegien geschrieben worden: Mennonitisches Lexikon IV, Karlsruhe 1967, S. 480 ff. und die dort angegebene Literatur.

71 TQ Zürich S. 88.

72 HS 79 f.

73 TQ Zürich S. 50.

Albrecht Dürer: Entwurf zu einer Gedächtnissäule. Ein einziges, erschütterndes Dokument von der inneren Teilnahme des Meisters am Bauernkrieg. Zu einem Buch über „Unterweisung der Messung“ entwarf er als Illustration den Aufbau einer Bildsäule aus Mostkanne, Milchkrug, Garbe, Dreschflegel, Mistgabel und Haken. Oben auf einem Käfig hockt ein Bauer, dem man ein Schwert in den Rücken gejagt hat. Neben der Inschrift „Anno Domini 1525“ schrieb er die bittere Gebrauchsanweisung: „Welcher ein Victoria aufrichten wollt, darum, daß die aufrührerischen Bauern überwunden hat, der möcht sich eins solchen Gezeugs darzu gebrauchen.“ (Bild und Erläuterung aus dem hochinteressanten Buch: Der Bauernkrieg in Franken, von Carlheinz Gräter. Stürtzverlag, Würzburg 1975.)



Auß Bundt,

das ist:

etliche schöne

Christenliche Lieder,

wie die in der Gefängnuß

zu

Passau in dem Schloß

von den

Schweizer-Brüdern

und andern rechtgläubigen Christen hin und
her gedichtet worden.

Allen und jeden Christen welcher Religion
sie seyen unpartheyisch vast nützlich.

Basel, bey Gebrüdern von Nechel, 1509.

Neben Bibel und Märtyrerspiegel gehörte der „Ausbund“ (Auswahl) zu den Standardbüchern der alten Täufermennoniten.

Bücherverbot im 16. Jahrhundert

Die Frage, wieweit eine Wort- und Schriftfreiheit gewährt werden darf oder muß, ist sehr viel älter als die Erfindung des Buchdrucks. Weil sie in der unmittelbaren Zeit danach größte Bedeutung erhielt, wird Bücherzensur-Prinzip und 16. Jahrhundert oftmals miteinander verbunden. Doch lassen sich Beispiele einer literarischen Kontrolle schon aus vor- und frühchristlicher Zeit nachweisen¹, und im 3. Jahrhundert vor Christus wurde in China ein „Giftschrank“ eingerichtet, der erste in der Literatur- und Bibliotheksgeschichte².

Wenn man sich mit dem Zensurthema „in den Spannungsraum zwischen Macht und Geist, zwischen Autorität und Freiheit, in ein Feld, wo die Kräfte der Bewahrung mit denen der Erneuerung ringen“³, begibt, so gilt das für unsere Zeit und vielleicht noch mehr für die Reformation. Zwei Veröffentlichungen aus den Jahren 1556, 1557 — Lob und Genugtuung über die Konfiskation von Schwendkfelds Büchern in Schlesien und eine scharfe Antwort dagegen — sollen Gelegenheit bieten, einen kurzen Überblick über Bücherzensurmaßnahmen im 16. Jahrhundert zu gewinnen. In den Veröffentlichungen über das Taufertum ist von Index Librorum Prohibitorum und Bücherverbot wenig die Rede. Diese Begriffe, die mit einem Inhalt wie Intoleranz, autoritäre Willkür und Unmündigkeit der Gemeinde erfüllt sind, werden — so etwa bei Christian Hege in „Das älteste Schrifttum der Taufgesinnten und ihrer Gegner“ oder in den beiden Lexikon-Artikeln „Gegenreformation“ bzw. „counter-reformation“ — nur flüchtig erwähnt⁴.

Die römisch-katholische Bücherzensur

Bereits in ihrer frühen Zeit griff die christliche Kirche von Fall zu Fall zu Zensurmaßnahmen. Bücher von Autoren, die als Häretiker galten, wurden seit Nicäa (325) von den allgemeinen Konzilien geprüft, widerlegt und verworfen⁵. Im 8. Jahrhundert verbot eine römische Synode das Lesen von abergläubischen Schriften, die Bonifatius in Germania vorgefunden hatte und die in Rom „zur ewigen Beschämung“ der Ungläubigen aufbewahrt wurden⁶. Bis zur Erfindung des Buchdrucks galt Apg. 19, 19 folgend die — meist öffentliche — Verbrennung der verurteilten Literatur als das

rechtliche Verfahren⁷. Auf manchen Konzilien wurden Autor und Bücher gemeinsam zum Tod durch Verbrennen verurteilt, wie das z. B. in Konstanz (1415) mit Johannes Hus und im nachträglichen Prozeß mit Wiclif geschehen ist⁸.

Als die Bücher noch mühsam vervielfältigt werden mußten, waren sie leichter aufzugreifen. Nach der Erfindung des Buchdrucks suchte die Kirche die veränderte Lage durch eine Vorzensur zu meistern, aber die päpstlichen Erlasse blieben während der Reformation vielfach unbeachtet, damit praktisch wirkungslos, und die Kirche mußte in einer Nachzensur zur systematischen Prüfung und Beurteilung von bereits erschienenen Büchern greifen. 1559 veröffentlichte Papst Paul IV. den Index Librorum Prohibitorum Romanus, dem als Vorlage die gesamten italienischen und bis dahin im Ausland herausgegebenen Verzeichnisse der verbotenen Bücher gedient hatten⁹.

Das Konzil von Trient befaßte sich mit der Bücherfrage und unter den Beschlüssen des Tridentinums waren 10 grundsätzliche Indexregeln, die der Nachfolger Pauls IV., Papst Pius IV., zugleich mit einer neuen Ausgabe des Verzeichnisses der verbotenen Bücher veröffentlichte¹⁰. 1571 wurde eine spezielle Indexkongregation ins Leben gerufen, die ein Verzeichnis der verbotenen Bücher aufstellte und bis zum Beginn unseres Jahrhunderts fortführte. Von 1917 an übernahm die Congregatio Sancti Officii diese Aufgabe¹¹. Vor 10 Jahren — im Jahre 1966 — hat die katholische Kirche das 400jährige Bücherzensurwesen für ihre Gläubigen aufgehoben¹².

Die weltliche Bücherzensur im Hl. Römischen Reich Deutscher Nation

Die enge Verbindung von christlicher Kirche und christlicher Obrigkeit, die sich seit Konstantin in Ost und West entwickelte, blieb nicht ohne Auswirkungen auf das Recht¹³. In der Rechtsaufzeichnung des Eike von Repkow aus dem 13. Jahrhundert, dem Sachsenspiegel, findet sich: Wer ungläubig ist, Mann oder Weib, soll auf dem Rost brennen¹⁴.

Hinsichtlich einer weltlichen Aufsicht über das Schrifttum im deutschen Reich ist vor der Erfindung des Buchdrucks weitgehend eine Überlieferung nicht festzustellen¹⁵. Ende des 15. Jh. zeigen sich die ersten Hinweise auf eine nicht rein kirchliche Zensur, doch ist kaum zu entscheiden, ob der Anstoß zu diesen Maßnahmen letztlich von weltlicher oder kirchlicher Seite gekommen ist, da sie in den sogenannten geistlichen Territorien — der Landesherr ist Erzbischof oder Bischof — ergriffen wurden¹⁶.

Im Reformationsgeschehen rief die zunehmende „auführerische“ Literatur den Kaiser auf den Plan. Es erschienen die ersten kaiserlichen Bücherverbote: 1512 werden die Bücher Reuchlins, 1521 die von Martin Luther verboten¹⁷. Der Kaiser war auch im Schrifttum „des Christlichen Glaubens

waren und öbriſten Beſchirmer und des heiligen bābſtlichen ſtuels und der Rōmiſchen vnd der gemainen chriſtlichen kirchen Advokaten“, wie es im Wormſer Edikt von 1521 heiβt¹⁸ und wie ſich in den Reichsabschieden und Polizeiverordnungen bis 1555 erweiſt¹⁹. Nach dem Religionsfrieden von Augsburg war ein Schrifttum verboten, das die chriſtliche Lehre, wie ſie von den beiden zugelassenen Religionsparteien vertreten wurde, infrage ſtellte und wenn es eine gegenseitige Polemik enthielt²⁰. Der Kaiſer durfte nicht mehr allein Advokat des „bābſtlichen ſtuels“ ſein, er hatte die Religionsfreiheit zu beſchirmen²¹.

Für das 16. Jahrhundert wird das folgende Rechtssystem deutlich: Die Vorzensur mußte von den dazu vorgesehenen katholischen und protestantischen landesherrlichen Obrigkeiten ſtreng ausgeübt, gegen die Verfaſſer, Drucker und Verkäufer nicht geſetzmāßiger Literatur unerbittlich vorgegangen werden, wollten die betreffenden Obrigkeiten vom kaiſerlichen Fiſkal beim Reichskammergericht nicht ſelbſt ſtreng beſtraft werden. Seit Mitte des 16. Jh. hatten die Reichsſtānde die auf ihrem Gebiet befindlichen Druckereien ohne Vorwarnung zu viſitieren, und bis Ende des 16. Jh. konnten die kaiſerlichen Organe einen gerade anſtehenden Fall ſelbſt weiterverfolgen, wenn etwas verſāumt worden war. Der Kaiſer war ſomit berechtigt, die Oberauſicht über das Bücherweſen im geſamten Reich auszuüben²², wobei das Hauptaugenmerk (bis weit in das 18. Jh. hinein) dem religiōſen Schrifttum galt²³.

Proteſtantiſche Bücherzensur in Löwenberg/Schleſien

Das im Reich ſeit 1552 und 1555 rechtskräftig²⁴ praktizierte cuius regio eius religio ließ einer Religionsfreiheit keinen groβen Spielraum. Die Indexvorschriften der katholischen Kirche wurden — wie wir ſchon feſtſtellten — nach 1555 von Rom aus allgemein erlaſſen, ſie galten für katholische Glāubige in allen Landen und unterſtützten die Reichsgeſetze. Da es im Proteſtantismus kein vergleichbares Zentrum gab, hat es hier auch nie ein dem Index vergleichbares Bücherverbot geben können. Und die lutheriſche Uneinigkeit in der Frage der Verwerfung²⁵ konnte mehr einem Streit um Verbreitung des religiōſen Schrifttums dienlich ſein als einheitlichen Zensurmaßnahmen. Es darf also, wenn von Bücherverboten durch „lutheriſche Behörden“ die Rede iſt²⁶, immer nur das einzelne proteſtantiſche Verbot im Blick bleiben. Reichsgeſetzliche Beſtimmungen galten für Katholiken und Proteſtanten gleichermaßen.

Daß es aber auch von der proteſtantiſchen Kirche aus Beſtrebungen gegeben hat, die eine ſtrenge Bücherzensur wünſchten und förderten, läßt ſich der erſten der eingangs erwāhnten Reformationsschriften entnehmen. 1556 ver-

öffentliche der lutherische Pfarrer Kaspar Radecker aus Löwenberg in Schlesien einen

„Bericht

Ob weltlich Gewalt die Schrifften
vnd Bücher der Schwermer frey zu zulassen/
oder aber weg zu nemen / schuldig sey/
Wider jtzige vndchristliche Rotten vnd Secten/
gestellt..“²⁷

der von katholischen Historikern gern als Beleg für eine unduldsame protestantische Zensur zitiert wird²⁸.

Kaspar Radecker wurde 1514/15 in Regensburg geboren, er studierte in Wittenberg Theologie und promovierte zum Licentiaten. Mitte des 16. Jh. wurde er als Oberpfarrer nach Löwenberg in Schlesien berufen, wo er etwa 35 Jahre lang amtierte. Im Alter von 72 Jahren starb er im September 1587²⁹.

Schwenckfeld ist in Radeckers Meinung ein Sakramentsschänder, und er begrüßt deshalb — nach einer ausführlichen Widerlegung seines Tauf- und Abendmahlsverständnisses —, daß der Rat der Stadt Löwenberg eine „Inquisition angestellt“ und dabei der „Schwermer Schrifften vnd Bücher“ „an sichere örter gebracht sint worden.

ZV solchem hochheiligem werck/vnd Gott hoch angenehmen dienst/hab ich mit dieser meiner öffentlichen Schrifft E. W. eine selige glückwünschung thun wollen.

VND seien nu gebenedeiet von Gott E. W. vnd alle andere Obrigkeiten/die so mit ernst durch solche haussuchung vnd andere mittel/vleis vnd achtung darauff geben/das reinigkeit der göttlichen lere vnd Sacramenten müge erhalten werden. Dargegen aber sollen hiemit von Gott nicht gebenedeiet sein alle/die solch heilig vnd notwendig werck lestern schmehen vnd auff das vbelst deuten“.

Der Rechtsbeistand der Stadt hatte dem Oberpfarrer Luthers „Von weltlicher Obrigkeit“ zugesandt und hinzugefügt, daß „etliche“ mit der Bücherkonfiskation nicht einverstanden seien und aus „solchem Büchlin Lutheri“ beweisen wollten

„als were ein todsünde vnd Teufelsdienst damit begangen/in dem man der Schwermer Bücher von jnen genommen/vnd bey einsteils hat nemen wollen“.

Radecker eifert dagegen

„Ich hab solch Büchlin vleissig durchlesen/kan
aber gewislich nirgend finden/das er verbieten sol/
die Schrifft vnd Bücher nicht weg zu nemen/die
jrthum furgeben/vnd Gott/sein wort/Sacrament vnd
Kirch vnbillich lestern“.

Wohl sei wahr, daß Luther 1523 geschrieben habe, daß man nicht gehor-
chen dürfe, wenn der Fürst oder der weltliche Herr befehle

„sonst oder so zu glauben/oder gebeut dir Bücher
von dir zu thun/soltu also sagen/Es gebüret
Lucifer nicht neben Gott zu sitzen/Lieber Herr/ich
bin euch schuldig zu gehorchen/mit leib vnd gut etc.
Heißt jr aber mich glauben/vnd Bücher von mir thun/
so wil ich nicht gehorchen“.

Das zu schreiben sei er veranlaßt worden, weil damals („wie denn noch
leider heutigs tags“) „die papistischen Regenten“ ihre Untertanen und die
ganze Welt dazu zwingen wollten, „Abgötterey vnd des Bapsts gewel“
anzunehmen. So dürften z. B. — sage Luther — die Neuen Testamente auf
das Geheiß der „Tyrannen in Meissen/Beyern/vnd in der Marck“ nicht
abgeliefert werden „nicht ein bletlin oder buchstaben“.

„Aber hieraus wird man nicht erweisen vnd war machen
können/das das new Testament heisse oder sey (welches
Luther befihlet bey verlust der seligkeit im haus zu
behalten) des Schwenckfelds/oder der Zwinglischen/
oder der Widerteuffer/oder das Interim/vnd anderer
verführer lere vnd Bücher“.

Gottes Wort, die Sakramente, die Seligkeit und die Obrigkeit selbst würden
bald „vberm hauffen ligen“, wenn weltliche Obrigkeit die gleiche Meinung
hätte über Luthers Bücher wie die „widerwertigen“. Es sei „eine große
fette sünde“, Luthers Bücher in dieser Weise auszulegen.

„Es heißt/Non sutor supra crepidam. Kein Schuster hat
weiter zu vrteilen denn vber die solen oder pantoffeln etc.
Aber wir müssen uns solcher künheit halben nicht
gros verwundern/Denn der Satan reucht dadurch meuse
vnd schmeckt den braten wol/Denn wenn der Schwermer
schrifftten vnd büchlin frey zu gelassen sollen werden/
so würden bald (wie es leider etliche Exempel geben)
der Menschen hertzen durch der Schwermer vernunfttike
vnd aber schedliche vnd teufelische gedanken gefangen“.

Damit das nicht geschehe, habe Gott neben dem heiligen Predigtamt die weltliche Obrigkeit eingesetzt, die sich christliche Lehre und die rechte Erkenntnis Gottes anzueignen habe, damit sie falsche Lehre und die Rotten und Sekten richten und verwerfen könne. Der Sinn des 2. Psalms sei deutlich: weltliche Obrigkeit habe in Land, Städten und Dörfern das Evangelium (aber keine Schwärmerei) predigen zu lassen, „damit Gott recht erkant werde vnd die Leute ewiges Leben erlangen“. Dazu gebe Gott ihr Güter, Waffen und Macht und gebiete den Untertanen Gehorsam. Es dürfe eine christliche Obrigkeit nicht abschrecken, daß manche Leute lautstark behaupteten, der Glaube sei jedermanns eigene Sache und ginge die Obrigkeit nichts an, sie könne niemand den Glauben geben und habe deshalb auch niemand um des Glaubens willen zu strafen.

„Höre Freund/Obrigkeit straffet nicht von wegen der meinung vnd opinion im hertzen/sondern von wegen der eusserlichen/lesterlichen vnd vnrechten rede/die in Bierheusern vnd Weinkellern/vnd andern ortern mehr geschehen/vnd von wegen der vnreinen schrifften vnd bücher/die du schmeichlich vnd heimlich bey dir hast vnd etwa nicht allein du/sondern auch dein Weib/Kind/Gesind vnd andere dadurch auch verführet mügen werden.

DARumb/wie die Obrigkeit andere auffrührerische rede vnd drewung/dadurch auffruhr wircklich erreget werden/ zu straffen schuldig ist/Also ist sie auch schuldig solche Gaist reden zu straffen/vnd alle schrifften aus dem weg zu thun/dadurch Gott/sein Wort vnd Sacrament gevuehret/geschendet vnd einfeltige hertzen etwan dadurch geergert oder wol gar verführet werden“.

Aus eben diesem Grunde hätten schon die Könige im Alten Testament die jüdischen und die bekehrten heidnischen Könige, falsche Propheten und Götzendienst sogar mit dem Tode bestraft. Das Wort vom Unkraut „Lassts beides wachsen“ gelte nicht für weltliche Obrigkeit, sondern dem Predigtamt, „das sie vnterm schein ihres Ampts keinen leiblichen gewalt vben sollen“. Es gebe gar keinen Zweifel daran, daß weltliche Obrigkeiten einer falschen Lehre „*Es geschehe gleich durch welch mittel es wolle*“ zu wehren habe, wenn sie auch freilich zum Glauben nicht zwingen könne.

Ebenso gebe es gar keinen Zweifel daran, daß weltliche Obrigkeit allen Leuten zu wehren habe

„so mit schwermerischen Büchern zu thun haben/
dadurch gelestert wird vnser Christenthum/
Zu solchen sol trawen die Obrigkeit nicht gnad Herr vnd
Juncker sagen/Sondern da ist man schuldig zu wehren
wie man kan/oportune & importune sanfft vñ rauch/
man habs gern oder vngern“,
weil es an den ganzen Leib zu denken gelte und nicht an einzelne „vnartige/
vngeschlachte vnd dürre“ Glieder.

So viel habe er in aller Eile „von diesem stück“ schreiben wollen. Wenn jemand nicht auf ihn hören wolle, so müsse er das Gott anheimstellen, hätte doch der Heilige Apostel Paulus selbst „viel vngebürlichs dings müssen sehen vnd hören“. Es gehöre zu den Zeichen der Endzeit, daß „des meisterns vnd klügelns in seiner einfeltigen vnd ewigen warheit/so gar kein mas noch ende sein werde“ und mancherlei Rotten und Sekten aufkämen. Er habe in der besten Absicht geschrieben, „niemand nachteilig“ sein, sondern allein „der Göttlichen Warheit“ dienen wollen. Mit dem Vers aus Psalm 95 „Heute so jr seine stimme hõret, so verstocket ewer hertzen nicht etc“ beendet Radecker seine Verteidigung von staatlichen Maßnahmen gegen ein unerwünschtes religiöses Schrifttum.

Die Bedenken, die von „etlichen“ gegen die Bücherkonfiskation angemeldet wurden und den Rat in seiner Haltung schwankend gemacht haben, haben Radecker veranlaßt, in aller Eile die Toleranzfrage öffentlich zu diskutieren. Wahrscheinlich hatte der Oberpfarrer selbst die Konfiskation aufgelöst, denn gerade um das Jahr 1556 begann sich eine lutherische Frontenbildung in der Frage der Verwerfung zu versteifen³⁰, die durchaus eine harte Auseinandersetzung auch um die äußeren Mittel der Verwerfung mit sich gebracht haben kann. Jedenfalls wird aus Radeckers Worten klar, daß die Maßnahmen der Stadt Löwenberg nicht von allen Lutheranern gutgeheißen worden ist. Die Bedenken Radeckers kommen aus seinem Gewissen, seine Einwendungen atmen ehrliches Entsetzen über einen Glauben, der ihm Blasphemie ist. Den Zweifelnden unter den Lutheranern will er — gewiß in einem „guten Eifer“ — klar machen, daß der „einfachen und ewigen Wahrheit“ mit einer Bücherzensur nur gedient werden kann.

Verwerfung einer Bücherzensur

Die Freunde Schwendkfelds brauchten nicht lange zu einer Entgegnung. Schon im Jahr darauf — 1557 — erschien ohne Angabe des Ortes³¹ der

„Gegenbericht

Auff das vngegründte falsche außschreyben/
des predicanten Casp. Radeckers zů Lōwēberg in
Schlesien/Vom auffheben des Herren Caspar
Schwendkfeldts bücher/die er doch mit keinem wort
als jrrig vermag zůbeweysen“³².

Georg Meyer (Mayer) war Prediger in Leeder bei Kaufbeuren, wo Schwendkfeld von 1556—1558 heimlich weilte. Während dieser Zeit schrieb Meyer unter dem Namen Theophil Agricola (selbst oder daran beteiligt) an neun Verteidigungsschriften³³.

Die „dialogus weyse“ (Radecker/Agricola) soll dem christlichen Leser die Möglichkeit geben, sich objektiv von der Wahrheit in Christus zu überzeugen. Wo Radecker einen strittigen Punkt mit der Heiligen Schrift hätte widerlegen sollen, bringe er in seiner „Lästerschrift“ nur nachteilige Angriffe wie „Schwermer, Rotten vnd Secten“ — Agricola zählt weiter alle kräftigen Ausdrücke auf, die Radecker im Verlauf seines Textes gebracht hat. Über die Hälfte der Blattseiten gelten der Verteidigung von Schwendkfelds Tauf- und Abendmahlsverständnis. Im letzten Teil (Hiiij bis Miiij) nimmt Agricola Stellung zur Bücherzensur

„Die Inquisitiones kommen wider auf den plan/
wer würd aber sy inquiriern?“

sagt er in der Disposition, um später diese Anklage zu erhärten:

„Jetzt kompt der Heüchler Radeck auff sein propositum/
die warheit zů vndertrucken/Vnnd begert eben zůhandlen
mit des C. S. Bücher wie sein vorfarn der Judi gethon hat
mit dem büch Hieremie/als er vor dem König vnd Oberkeit
drey oder vier blat gelesen het/zerschneid ers mit einem
Schreybmesser/vnnd warffs ins fewr/biß das büch gantz
verbrandt im fewr ...

das laß mir einer ein Pfarherrn des Euangelij sein/
der seyn oberkeit des hoch heiligen wercks/vnd Gott
hoch angenömen diensts preyset/welche werck vnd Gotts

dienst ich nie hab gelesen/das die Apostel deßhalb die Oberkeit (wieder die lehr Pauli der alles befilhet zů prüfen) hetten gelobet.

Das sagt wol die Schrifft vom Anthiocho dem Tyrannen/ das er ließ die Bücher des gesetzes Gottes zerreißen vnd verbrennen/vnd alle bey denen man die Bücher des pundts Gotes fand/vnd alle so Gotes Gesetz hielten/ tod schlahen.“

Eine christliche Obrigkeit müsse auch den anderen Teil anhören oder sich bei Unparteiischen erkundigen. Sie solle ihrem Prädikanten befehlen, daß er einen vermeintlichen Irrtum von Caspar Schwencfeld

„wa auch ein yeder in seynen Büchern zu finden sey“

Punkt um Punkt mit der Heiligen Schrift widerlege, das wäre richtiger als solche frevelhafte Gewalt zu üben. Wie könne eine Sache „ein hoch heilig werck“ genannt werden, wenn der Kläger gleichzeitig der Richter sei wie früher bei den Inquisitoren. Wenn die Obrigkeit dieser Sache mit vollem Ernst und mit Verstand nachginge, würde sie erkennen, daß der Licentiat ebenso handle wie die Pharisäer und Schriftgelehrten bei Herodes, was viel unschuldiges Blut gekostet hätte.

„Das ist der neuen Lutherischen bösen Bäpste einer/ der das Reich wider aufrichtet/kompt wider herfür mit neuwem Aplß vnd Bahn“.

Diese würden zwar sagen „sy predigen Christum“, ihre Praxis sei aber genau das Gegenteil davon. Wer nicht voll und ganz mit ihnen übereinstimme „es sei Weyb oder Mann“, den führten sie aufs Rathaus

„Darbey sollen sy aber auch selbst ermessen/ob es Christenlich sey/fürnämlich in glaubens sachen vnerkandt/vnd vnuerantwort zůerdammen. Vnd also die Oberkeit mit hochprächtigen worten bezaubern/das er jr Inquisition vnd der Bücher/ so jre Irrthumb entdecken/auffheben/ein hoch heilig werck nennet/damit das man jrer verförung/ vnd Abgötterey nicht gewar werde ... Weyl aber jr Geistlich schwerdt die schneyden verloren hat/vnnd das Saltz thumb worden ist/ so rüffen sy das Weltlich schwert an“,

wie es die Pharisäer und Schriftgelehrten getan hätten. Schwendkfelds Bücher seien ein Beweis dafür, daß er mehr vom Predigtamt, vom Kirchengdienst und von den Sakramenten halte, als alle Lutherischen, die ihm zu Unrecht Irrtum und Schwärmerei vorwerfen würden.

„wilt du alle Bucher hinweg nemen/dariñ müge jrthumb gefunden werden/So müst du erstlich bey dir selbs anfahren/vnd deinen Gesellen/Dañ dein Büchlin ist voller jrthumb/Item man müßte auch Luthers Bücher hinweg thûn/die auch nit ohn vil jrthumb seind/deßhalb hat er selbs von seinen Büchern geschriben/Er sey guter Hoffnung weñ diser zeyt firwitz gebüßt ist/seine Bücher sollen auch nit lang bleyben/sonder mit der zeyt werden bleiben im staub vergessen/Vnnd er bitt freündlich/ wer seine Bücher zû diser zeit haben will/der lasse sy jm bey leib nit sein ein hindernuß/die Schrift selbs zû studiern/sonder lege sy wie er des Bapsts Decret/vnnd Decretal/vnd der Sophisten bücher lege etc. Das sagt Luther von seinen Büchern Darumb will Radecker ye die Bücher weck thûn/so jrthumb haben/so müß er an des Luthers vnd Philippi Melancthons Bücher anheben/dañ sy hayssen auch nit das new Testament/eben als wenig als anderer Bücher“.

Wir sollten alles nach der Heiligen Schrift prüfen, das Gute behalten und das Schlechte „faren lassen“, aber nicht so gewalttätig vorgehen. Aus Luthers Schriften sei „gnugsam offenbar“, daß die Konfiskation der Bücher kein „hoch heylig werck“ sei, sondern „Tyranney“.

„Vnd zu beyden theylen/Pfarrherr vnnd Oberkeit noch nit wissen/oder nit wissen wöllen/was Geystlich vnnd Weltlich schwerdt sey/Vnnd wo hin/vnd wie weyt sich ein yedes strecke/Vnd ist Radecker eben selbs der/so Luthers schriftt bößlich rühmet vnd anzeücht/auch falsch glosieret ...

Denn der Oberkeit schwerdt hat nichts zûschaffen mit glaubens sachen vnd bücher auffheben/Dañ weñ mich die Oberkeit heißt glaubē/vnd bücher von mir thûn/sagt Luther/soll ich nit gehorchen/denn das heißt zû weyt greyffen/weyter vrtheylen denn vber die sohlen/wie die oberkeit zû Löwenberg gethon“.

Bericht
Ob weltlich Gewalt
die Schriffren vnd Bücher der
Schwermer frey zu zulassen / oder aber weg
zu nemen / schuldig sey / Wider ihige vnchrist-
liche Kotten vnd Secten /
gestellet durch
Casparum Radeckerum Lic.

Deut. 32.

Es ist ein Volk / da kein rat in ist / vnd ist
kein verstand oder fürsichtigkeit in jnen.
O das sie weise weren / vnd vernemen
solches / das sie verstünden / was jnen her-
nacher begegnen wird.

Wittenberg.
Gedruckt durch Hans Lufft /
1 5 5 6.

Mit freundlicher Genehmigung der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen.

Gegenbericht

Auff das vngegründete
falsche außschreiben des predican-
ten Casp. Kadeckers zu Löwberg in Schle-
sien / Vom auffheben des Herren Caspar
Schwenckfeldts bücher / die er doch
mit keinem wort als irrig ver-
mag zübeweyßen.

Durch Theophilum
Agricolam.

Deuterom. 32.

Es ist ein Volck da kein Rath in ist / vnd
ist kein verstandt in jnen / O das sy weyße
wären / vnd vernemen solches / das sy ver-
stünden / was jnen hernach begegnen wirt.

Hierem. 5.

Es stehe gewolich vnd scheüßlich im Lande:
Die propheten lehren falsch / vnnnd die Priester
herrschend in jrem Ampt / vnd mein volck hats
gern also: Wie will es euch zuletzt drob gehn?

Anno 1557.

Caspar Schwenckfeld hätte vielfache lutherische Irrtümer nachgewiesen, verlange deshalb aber nicht

„das man die Lutherische bücher solle aufheben/oder verbrennen/sonder all=s mit Geistlichem/von Gott erbetenen/vnd gegebenem vrtheil nach der H. schrift zeügknus prüfen/vnd vrtheilen/das güt behalten/das böß faren lassen . . . da heißt es wol Nō sutor supra crepidam/nemlich etwas verdamen/das man nye hat verstanden noch gelesen/wie etliche mehr mit jren praeiudiciis thūn/Ich will es nit lesen/sagen sy/ es ist Schwenckfeldisch/vnd wissen nit was C. S. schreibt oder glaubt/Das heißt vber die sohlen vrtheilen“.

Radecker habe Furcht, daß seine Lehre nicht mehr viel gelten würde, wenn die reine göttliche Wahrheit an das Licht käme. Er belege nichts mit der Heiligen Schrift, weil er das nicht könne, er wehre der Wahrheit lieber mit den Händen und mit den Füßen und deshalb

„mischet er die Oberkeit vnnnd Predigtampt/ gaistlich vnnnd weltlich schwerdt/in einander/“

er sei ein „stockmeister“ aber kein Apostel Christi. Christus habe kein Schwert geführt, weil er König sei über Christen und weil er ohne Gesetz, allein durch seinen Heiligen Geist, regieren wolle, sage Luther

„Damit er aber der Weltlichen Oberkeit im zeytlichen Regiment/was die ordnung diser jrrdischen dinger/vnd Leyb vnd güt belanget/gar nichts hat benommen“.

Wenn Radecker behaupte, die Obrigkeit habe von Gott Güter, Waffen und Macht erhalten, damit sie solche Gewalttätigkeit begehe, so solle er zuerst die Schrift richtig studieren

„Lehrne vor was das sey: Gebt dem Keyser was des Keyzers ist: vnd Gott was Gottes ist. Dieser blinde Pfarherr will sein Oberkeit bereden/daß das jr ampt sey/das sy die bücher auffhebe . . . So suchend die Lutherischen die kraft vñ fürderung des Euangelij im Richthauß/bey Richtern/Schultheissen/vñ Burgermeistern etc.“

Radecker sei blind genug, dabei das Unheil nicht zu sehen, das der Obrigkeit von Löwenberg drohe, die einer höheren Gewalt, dem König, untertan sei und diesem Gehorsam schulde:



Peter Pauls im Tages-Kinderheim Palmeira, Nähe Witmarsum, Brasilien. Es wird auch von IMO unterstützt. (Foto H. Quiring)



Verna Zook im Hospital Albert Schweitzer, Haito. Vgl. den Beitrag von P. J. Dyck. (Foto Don Zook, MCC)



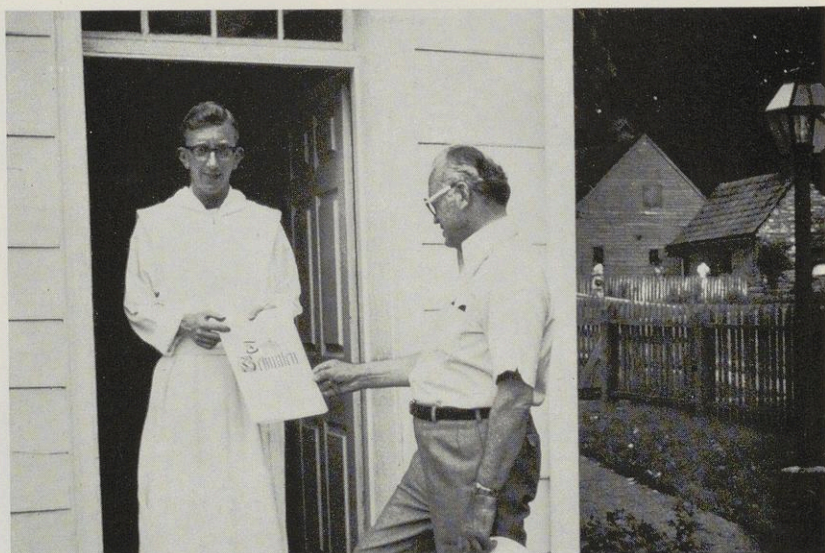
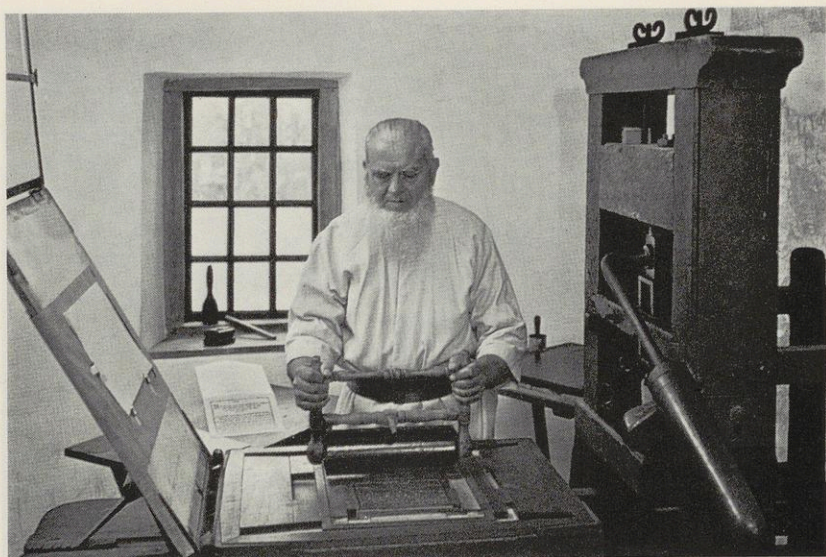
Maynard Shelly, MCC-Verrreter in Bangladesh, bespricht die neue Hilfsarbeit. Vgl. den Beitrag von P. J. Dyck. (Foto John Stieler, MCC)



Dr. Frank H. Epp, Präsident des C. Grebel College, erhielt den Ehrendoktor der Rechte. Vgl. „Zu dieser Nummer“ und „Von neuen Büchern“. (Eigenes Foto)



Peter J. Dyck, Direktor für Europa und Nordafrika im MCC, im Hof des Ephrata-Klosters und im Kreis der Familie. Er erhielt 1974 den Ehrendoktor der Rechte. Vgl. „Zu dieser Nummer“ und seinen Beitrag. (Foto H. Quiring)



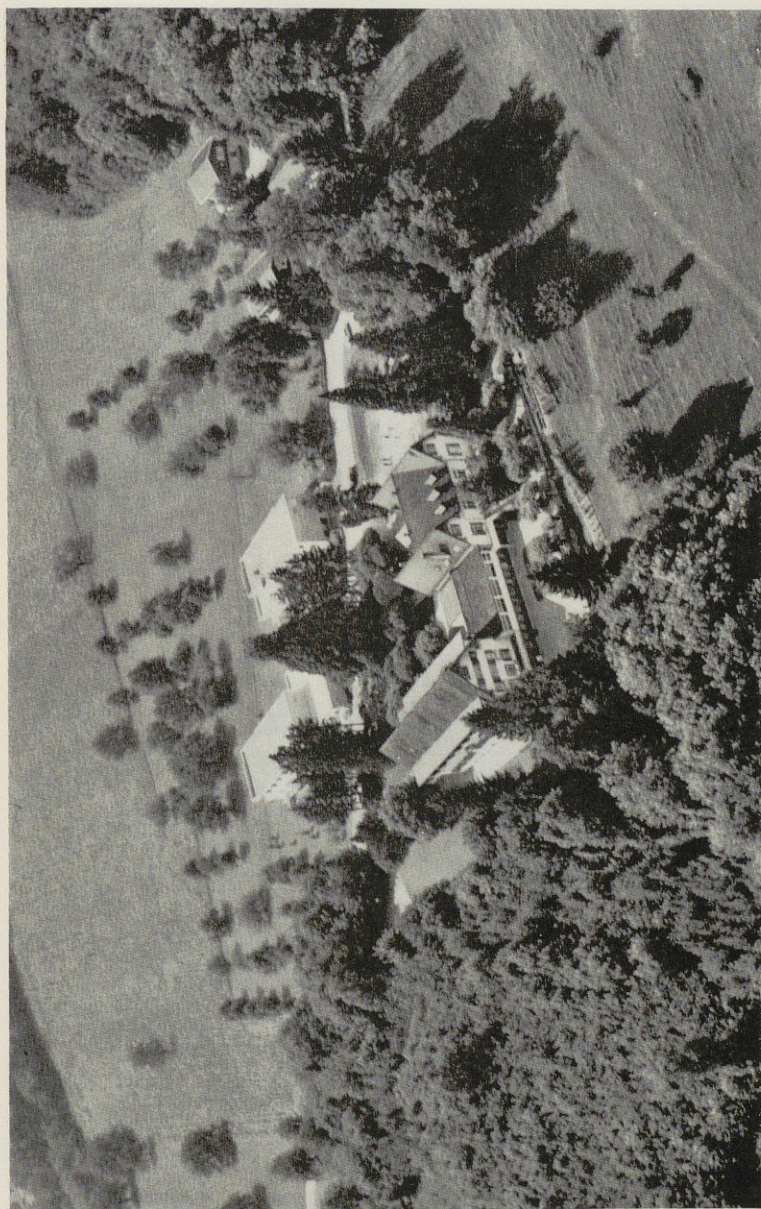
Im Ephrata-Kloster (Nähe Akron) wurde um 1740 der Märtyrerspiegel in deutscher Sprache gedruckt, das „umfangreichste Buch im Kolonialen Amerika“. Die Presse ist wieder in Betrieb. Die Anlage wird als Museum gezeigt, die Darsteller tragen die alte Tracht. (Foto dp (oben) und H. Quiring (unten))



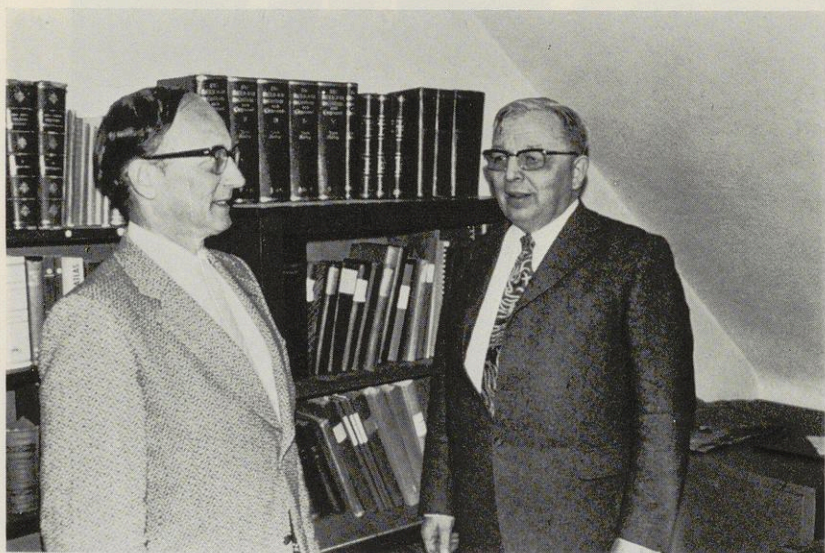
Amische Mennoniten in Pennsylvania beim Austausch von Neuigkeiten. Ihre Kinder im Sonntagskleid auf dem Weg zur Kirche. (Fotos Vincent R. Tortora)



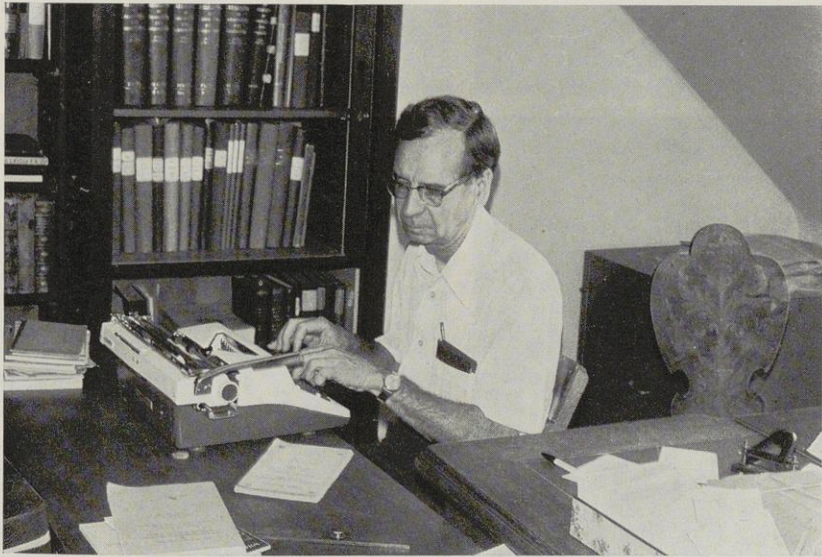
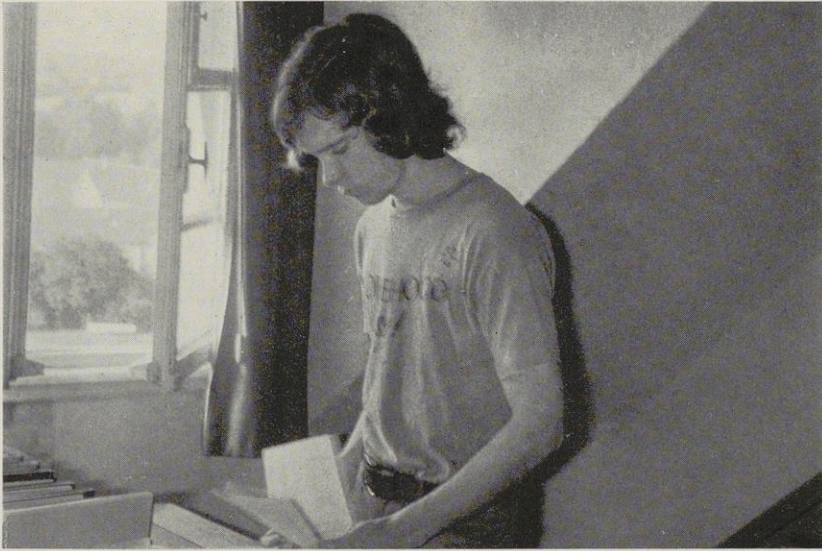
Bibel-Gesprächsgruppe während der MERK (Men. Europäische Regionalkonferenz) anlässlich des 450. Jubiläums auf dem Bienenberg, Juli 1975. Blick auf die Limmat in Zürich, wo der zweite Märtyrer, Felix Manz, 1527 ertränkt wurde. (Foto H. Quiring)



Europäische Mennonitische Bibelschule, Bienenberg, Schweiz. (Fotoglob — Wehrli, Zürich)

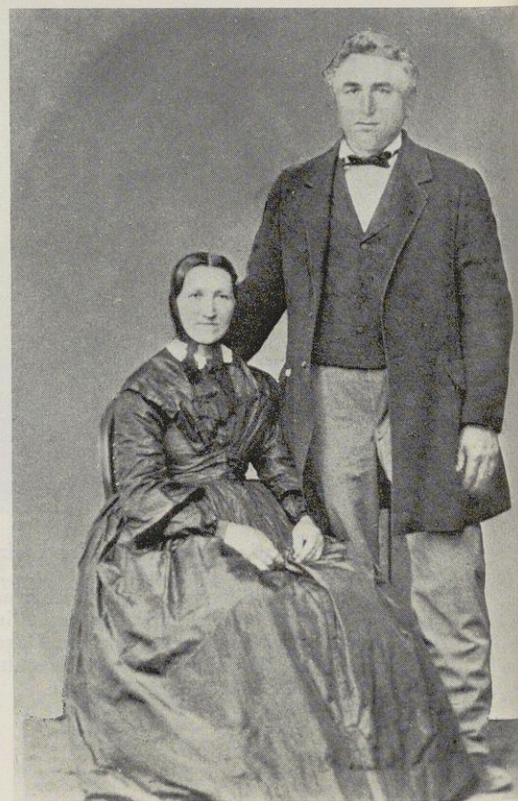
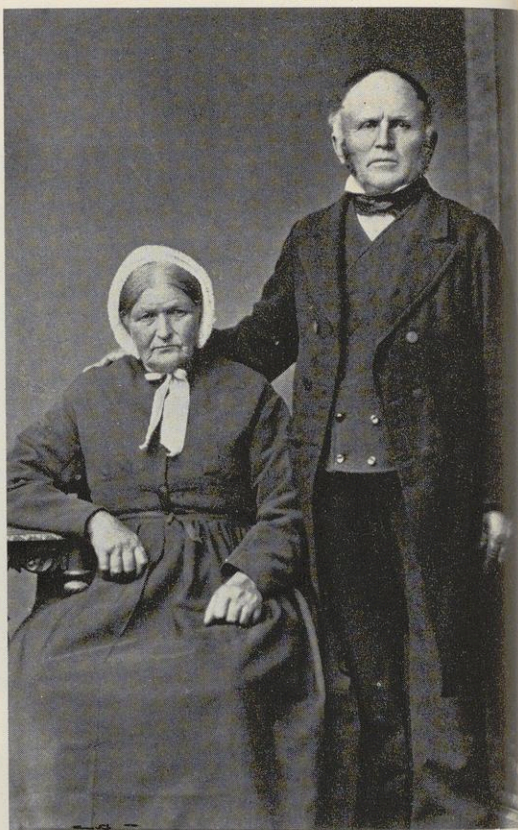
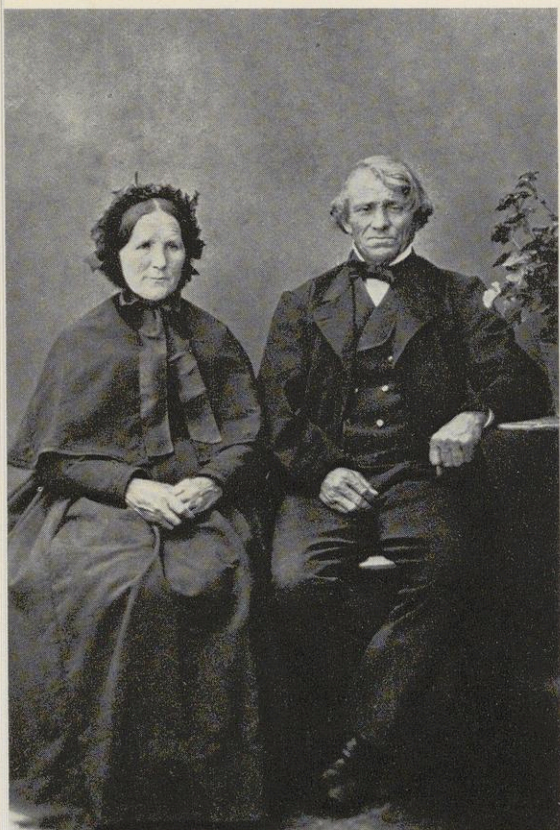


Ehepaar Dr. Ernst und Rose Crous bei der Einrichtung der Mennonitischen Forschungsstelle, seinerzeit in Krefeld. Besuch nach der Übersiedlung auf den Weierhof von dem Täuferforscher Torsten Bergsten, Uppsala; neben ihm Paul Schowalter. (Fotos durch P. Schowalter)



Die Neuordnung der Forschungsstelle besorgen zur Zeit fachkundig Nelson Springer und sein Sohn Joe. (Fotos Paul Schowalter)

Nächste Seite: Ehepaare auf Höfen der Pfalz (vgl. den Beitrag von Hard). Von links nach rechts: oben Heinrich Heer und Susanne geb. Bähr (Grenzhof) vom Rosenhof; Heinrich Schowalter und Katharina geb. Lehmann (Kaplaneihof) vom Deutschhof. Unten Jakob Schowalter und Elisabeth geb. Becker (Branchweilerhof) vom Kaplaneihof; Johannes Latscha und Magdalena geb. Becker (Branchweilerhof) von Friedelsheim. (Fotos durch Paul Schowalter)



„So sy deñ waffen vnd maacht haben jre Burger
vnd vnderthanen in glaubens sachen/zũ zwingen/
jnen mit gwalt jre Bücher zünemē/so wirt ja vil
mehr der Künig/jr Oberherr gwalt vnd macht
solchs gegen jnen zuthun haben . . .

Drumb soll bey disem allem die Oberkeit zũ Löwenberg
wie alle andre Obern/so einem höhern gewalt vnterworffen/
gar wol bedencken/wie sy jnen von Künigklicher Maiestät/
des vntherthonen sy seind/des glaubens vnd der Lutheri-
schen bücher halben wöllen gethon habē/daß sy solchs jren
vnderthanen auch thun“.

Die Obrigkeit von Löwenberg solle sich nichts Falsches von ihrem Licen-
tiaten vorsagen lassen, sondern selbst in der Heiligen Schrift nachschlagen
„was ewer Ampt ist“.

„Darum so ist auß dem offenbar/weil die Lutherischē
ymmer den weltlichen gwalt anruffen vnnd anhalten/das
man die bücher so jnen zu wider/aufhebe/oder ye nicht
lose fähl haben/noch trucken/das jr lehr nit rein noch
gesund ist/Deñ weñ sy derselben nit förchtend/sy wurdend
mit ihr lehr züşchandē/so wurdē sy nit dermaßen die
bücher wöre/vnd verbieten/sonder yederman lassen
offentlich dauon reden vnd vrtheilen/welches der grund
vnd warheyt sey/Was nit auß Gott ist/wurd selbs vndergehn“,
wie das beim größten Teil ihrer Lehre sich erweisen würde.

Über Matthäus 13 habe sich Erasmus ganz klar geäußert, daß der „Hauß-
vatter nit will“, daß man die Rotten und falschen Lehrer töte, sie sollten
geduldet werden, denn sie könnten sich bekehren und aus einem bösen
Samen ein guter Weizen werden. Jetzt aber wollten die Lutherischen ihre
Verkündigung mit dem weltlichen Schwert schützen, was sie „denen im
Bapsttum“ als sie noch wenige waren, selbst nicht zugestanden hätten. Jetzt
hätten sie zwei Wege zur Sündenvergebung, das Rathaus und das Sakra-
ment, das eine für die kleinen Sünden und das andere für alle.

„Wie kan das ein Christliche Kirch sein/da Menschlicher
zwang vnd trang ist/da die Predicanten den einen
fuß auff dem Rahthauß haben/den andern auff dem
Predigtstül“,

wo doch christliche Freiheit und Freiwilligkeit (Psalm 110, Psalm 45) über
die Gewissen herrschen und den Glauben geben solle und Christus „on

zwang vnd trang/on Gesetz vnd schwert“ ein freiwilliges Volk (1. Kor. 3) haben wolle.

„Hiemit will ich auch alle Christen vnnd Christliche Oberkeit gebeten haben/das sy vermittels der gnaden Christi alle ding woll prüfen/vnnd nit zûschnell seyen im Richten vnnd vrtheilen/auff angeben der neydischen Menschē (die den C. S. vnuerhört verdamē/etliche auch seine bûcher nit lesen/sonder so bald sy nur den Namen hören/schrecken sy die leüt daruon ab/wie deñ diser Licentiat seine bûcher auffzûheben begert/die er vielleicht weder gelesen/vil minder verstehet) sonder wöllen auch alle zeyt den andern theyl hōren/welches in glaubens sachen fürnämlich will von nōten/vnd Gott vmb ein geistlich vnpartheysch vrtheyl bitten/zuerkennen was recht oder vnrecht sey“.

Eine christliche Obrigkeit solle sich nach Psalm 85 richten: „ich will hōren was Gott der Herr in mir redet“ und nicht nach dem, was die Prädikanten ihr vorsagten³⁴. Damit habe er in aller Kürze auf Radeckers „Schmachbûchlin“ und

„das er den C. S. vnd seine bûcher mit vnwarheit außschreyet“

antworten wollen. Alles weitere sei unserem Herrn Christus „vmb des erkantnuß vnd Ehre es zûthûn ist befohlen/Amen 1557“.

Die Meinung von Menno Simons

Karl Ecke zufolge³⁵ haben auch Täufer das Lesen von Schwendkfelds Büchern verboten, und wir erwähnen zusätzlich, daß die Gruppe von Münster Hekatomben von Büchern ins Feuer geworfen hat, aber „ein deil luede hebben ire brief beholden vnd ire boeke“³⁶. Das Reformationszeitalter konnte keine allgemeine Religionsfreiheit und schon gar nicht eine allgemeine Meinungsfreiheit hervorbringen. Im großen und ganzen dürfen wir aber urteilen, daß die Täufer zur Findung der urchristlichen Wahrheit eine Schrift- und Redefreiheit gefordert und — wie Agricola — eine religiöse Bücherzensur verworfen haben.

Toleranzdenken und Bücherzensur stehen in unmittelbarem Zusammenhang. Harald Bender nennt Namen und Beispiele in „The Anabaptist and Religions Liberty in the 16. Century“³⁷, und es darf als sicher gelten, daß die

Vertreter größerer Toleranz konsequent die Meinung vertraten, daß die christliche Wahrheit allein durch das geistliche Schwert — das Wort Gottes — gefunden werden dürfe und daß eine Beschränkung auf äußeren Gehorsam — wie sie Radecker durchaus für richtig hält³⁸ — ihnen nicht genügt hätte.

Für Menno Simons sind Buße und Bekehrung wichtigste Begriffe. So ist sein Türken- und Heidenverständnis nicht ein allgemein tolerantes, sondern eines im Sinne von Matth. 13. Es ist Schriftselbstverständnis, „das Evangelium aller Creatur“ zu predigen³⁹. Seine Meinung ist: ein Christ kann nur nach der einen Wahrheit streben, die ewiges Leben bedeutet in der einen und rechten Gemeinde Christi⁴⁰. Diese eine Wahrheit duldet weder Zwang noch Gewalt, sie kennt allein die Überwindung des Menschen durch „stärkere Schriftgründe und kräftigere Wahrheit“⁴¹. Das darf jedoch nicht eine Schrift- und Redefreiheit nach Gutdünken bedeuten, Rahmen und Zweck solcher Freiheit werden genau umrissen:

„Was seinen (Gellius) Ausspruch anbetrifft, daß Schreiben Übersetzen und Dichten die besten und sichersten Früchte seien, so ist derselbe meines Erachtens ein sehr unverständiger Ausspruch, denn solche Dinge können durch Gelehrsamkeit und Sprachkenntniß leicht ausgeführt werden, ohne Wiedergeburt und Veränderung des Herzens, wie er selbst wohl weiß. Gleich wie die Bibel oder Schrift von dem größten Theile der Welt mit unreinen fleischlichen Herzen gelesen wird, ebenso leicht kann sie ohne Zweifel mit einem fleischlichen Herzen, das weder neugeboren ist noch Gottes Furcht kennt, lediglich durch Gewandtheit in den Sprachen und allgemeine Kenntnisse von einer Sprache in die andere übersetzt werden und wie auch die Lieder gemeiniglich ohne Andacht in den Gotteshäusern und Tempeln und mit großer Leichtfertigkeit bei Gastreien, auf den Gassen und in den öffentlichen Trinkherbergen hier und dort gesungen werden, so können dieselben auch ebensowol aus einem leichtfertigen Gemüth ohne allen Geist oder Wiedergeburt fließen. Sie sind mithin keineswegs die zuverlässigsten und besten Früchte, wie Gellius uns glauben machen will, denn sie haben keinen Bestand. Alles aber, was Einige in früheren Zeiten aus einem guten Eifer geschrieben haben, und das Schrift ist oder mit der Schrift übereinstimmt, und den Frommen zur Besserung dient, das sollte man nach Gebühr loben und preisen.“⁴²

Geschriebenes ist wertvoll, wenn es sich inhaltlich an der Bibel orientiert und formal den Zweck erfüllt „den Frommen zur Besserung zu dienen“, einen Inhalt und einen Zweck, den Index und protestantische Bücherzensur ebenso erfüllt sehen wollten.

Menno Simons und Schwenckfeld (durch Theophil Agricola) waren ohne Zweifel einer Meinung darüber, daß man über unterschiedliche Glaubens-auffassungen offen schreiben und sprechen sollte, um die reine Wahrheit in Christus zu ermitteln. In strittigen Glaubensfragen soll die Obrigkeit — im Handeln und im Wandel eine christliche — zwischen zwei Parteien „unparteiisch“ stehen, damit die unverfälschte Wahrheit ermittelt werden kann.

„Gott ist meine Zeuge, daß ich nichts Anderes begehre, denn daß ihr alle zusammen in der Kraft und That sein möget, was ihr von Jedermann gepriesen werdet, nämlich edle Herren und christliche Obrigkeiten und daß ihr zwischen uns und unsern Gegnern — den Gelehrten — unparteiisch stehen wollet, gleichwie eurem Amte geziemt, auf daß doch einmal die verführerischen und zauberischen Lügen untergehen und die unverfälschte Wahrheit, welche so viel hundert Jahre außer Landes und verbannt gewesen, wiederum an ihre Stelle kommen möge.“⁴³

Die mittelalterliche Kirche wird des Index wegen viel geschmäht. In einer gleichen Meinung darüber sollten wir nicht vergessen, daß es dieser Kirche um die Verteidigung der von ihr erkannten Heilswahrheit ging, die sie in einer Zeit voller Gewalttätigkeit am ehesten meinte „gewaltlos“ durch eine Bücherzensur verteidigen zu können, denn ein Aufbrechen ihrer Heilslehre mußte den meisten Christen unverständlich und blasphemisch erscheinen. Das zu Brüssel ausgegebene Mandat Karls V. vom April 1550 sollte vom Keim her jegliche diesbezügliche Gefahr ersticken:

„so verbieten wir auch allen leien Personen vnnd andern, sich zu besprechen noch zu reden von der heiligen Schrifft, wider heimlich noch offentlich sonderlich inn zweiffelhafftigen vnd schweren sachen“⁴⁴.

Daß uns heute solches Verbot unverständlich, ja barbarisch erscheint, darf den Blick nicht trüben für das 16. Jh., das in einer anderen Tagesordnung lebte.⁴⁵ Die innere Geborgenheit einer jahrhundertealten Tradition, die in ewig-gültigen Normen dachte, war mehr als bedroht. Daß man sie erhalten wollte „es geschehe gleich durch welch mittel es wolle“, wie Radecker das

mit den meisten Christen damals verlangte, sollte nicht nur abwertend verurteilt, sondern in den Kategorien des 16. Jh. verstanden und als Ausdruck der Meinung der Masse der Christen gewertet werden.

*

Wenn wir am Schluß noch einen allgemeinen menschlichen Aspekt anführen, so deshalb, weil er in der Frage um eine unerwünschte Literatur im grimmen Streit um die Heilswahrheit vielleicht zu gering veranschlagt wurde und manchmal noch wird. Die Erkenntnis, daß Verbotenes oft mehr Anreiz bietet als das Erlaubte, war schon Schwendckfeld bekannt, der am 7. 5. 1551 schreibt:

„das verbrennen vnser bücher (besonders in Schlesien unter Herzog Friedrich III) hatt Gottlob/großen nutz bracht/die funcken seind weit gestoben/Daß nur vil menschen nun mehr Darnach fragen/Ir seint gar wenig verbrennt . . . wir haben seidher 2. fesslin vol hinein geschickt (= nach Schlesien)/fur vil guthertziger menschen“⁴⁶.

Und zwei Jahrhunderte später beschreibt Goethe, daß er in Frankfurt/Main einer öffentlichen Bücherverbrennung beigewohnt habe und die Neugier riesengroß erwacht sei.

„Auch ruhten wir nicht, bis wir ein Exemplar auftrieben, und es waren nicht wenige, die sich das verbotene Vergnügen gleichfalls zu verschaffen wußten. Ja, wenn es dem Autor um Publizität zu tun war, so hätte er selbst nicht besser dafür sorgen können.“⁴⁷

Der Mensch — auch der junge — läßt sich das „Prüfet die Geister, ob sie von Gott sind“ (1. Joh. 4. 1), nicht nehmen, selbst dann nicht, wenn es zu blutigen Auseinandersetzungen kommt. Ob es dazu kommt, liegt letztlich am einzelnen Menschen, an seiner „Wiedergeburt und Veränderung des Herzens“. Ein Bücherverbot aber kann solche Auseinandersetzungen nicht vermeiden, das 16. Jahrhundert allein schon ist voller erschreckender Beispiele für solche Tatsache.

Wenn wir heute das „Zugeständnis der Erlaubtheit des Irrens und das Zugeständnis der Möglichkeit des eigenen Irrtums bei jedem Problem“⁴⁸ machen, so ist der Versuch einer Richtigstellung solchen Irrtums in öffentlicher Diskussion eine Selbstverständlichkeit. Es sollte auch selbstverständlich

sein, diesen Versuch in einem „guten“ nicht in einem „fleyschlichen“ Eifer zu wagen. Der Mißbrauch einer Wort- und Schriftfreiheit, einer Meinungsfreiheit, könnte solchen Mitteln wie Bücherverbot und Bücherverbrennung hin und her wieder eine gewisse Daseinsberechtigung geben wollen. Das aber wäre einer Erziehung zum vollverantwortlichen mündigen Menschen, der im Für und Wider aller Fragen des Glaubens und Lebens ständig neu zu entscheiden hat, nur abträglich.

-
- 1 Ulla Otto, Die literarische Zensur als Problem der Soziologie der Politik, in: Bonner Beiträge zur Soziologie, Nr. 3. Stuttgart 1968, S. 22 ff.
 - 2 Hermann Sauter, Bücherverbote Einst und Jetzt, Mainz 1971, S. 3.
 - 3 Ebd. S. 2.
 - 4 MGBL, 3. Jg. N. 1/2, 1938, S. 1; ML II/43; ML I/724.
 - 5 Ulla Otto, a. a. O. S. 24 f.
 - 6 Index Romanus, hsg. von A. Sleumer, Osnabrück ¹¹1956, S. 71.
 - 7 Ebd.
 - 8 ML II/369 und ML IV/524 ff.
 - 9 Index Romanus a. a. O. S. 73. Fr. H. Reusch, Die Indices Librorum Prohibitorum des 16. Jh. Tübingen 1886. Auf dem Index stehen Täufernamen: H. J. Hillerbrand, Die Täufer des Reformationszeitalters und der Index, Miscelle, in: Theol. Zeitschrift der Univ. Basel 1962 Heft 4. (Von 1896 an wurden die vor 1600 verurteilten Bücher im Index nicht mehr aufgeführt, sie sind nur in amtlichen Indexausgaben vor 1900 zu finden. Index R. a. a. O. S. 77 f).
 - 10 Index Romanus a. a. O. S. 74.
 - 11 Ebd.
 - 12 Ulla Otto, a. a. O. S. 74.
 - 13 ML II/623 ff.
 - 14 ML I/201 ff.
 - 15 Ulrich Eisenhardt, Die kaiserliche Aufsicht über Buchdruck, Buchhandel und Presse im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation (1496—1806) in: Studien und Quellen zur Geschichte des Deutschen Verfassungsrechts Bd. 3, S. 4 f.
 - 16 Ebd. S. 5.
 - 17 Ebd. S. 24.
 - 18 Franz Schneider, Pressefreiheit und politische Öffentlichkeit, Politica Bd. 5, Neuwied 1966, S. 30.
 - 19 Ebd. S. 32.
 - 20 Ulrich Eisenhardt, a. a. O. S. 22.
 - 21 Ebd. S. 23.
 - 22 Ebd. S. 7.

- 23 Ebd. S. 19 f.
- 24 Ernst Walter Zeeden, *Kleine Reformationgeschichte von Baden-Durlach und Kurpfalz*, Karlsruhe 1956, S. 10.
- 25 H. W. Gensichen, *Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und Luthertum des 16. Jahrhunderts*, Berlin 1955.
- 26 Christian Hege a. a. O.
- 27 *Durch Caspararum Radeckerum, Lic. Wittemberg 1556. 8° 10 Bl. Aij—Cij* — Zitate ohne Seitenhinweis.
- 28 Jakob Gretser, *Opera Omnia, Tomus XIII, Ratisbonae MDCCXXXIX* S. 199 f.
- Nikolaus Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16. Jh. Freiburg i. Br. 1901*, S. 97 ff.
- Joseph Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, Freibg. 1904, S. 287 ff.
- 29 B. G. Sutorius, *Die Geschichte von Löwenberg aus Urkunden und Handschriften. Zweither Theil, Jauer 1787*, S. 139 f., § 38.
- 30 H. W. Gensichen, a. a. O. S. 98.
- 31 Seit 1530 verboten. Helmut Presser, *Das Buch vom Buch*, Bremen 1962, S. 96 f.
- 32 *Durch Theophilum Agricola o. O. 1557, 4° 48 Bl. (Aij—Miiij)* Zitate ohne Seitenhinweis.
- Corpus Schwenckfeldianorum Bd. XV, Dok. MXVIII.*
- 33 Selina Schultz, *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1498—1561)* Morristown, Penns. 1946, S. 345 ff.
- 34 Horst Weigelt, *Spiritualistische Tradition im Protestantismus. Das Schwenckfeldertum in Schlesien*, Berlin, New York 1973, nennt auf S. 204 eine Veröffentlichung Radeckers aus dem Jahr 1563, die möglicherweise eine Antwort darauf gibt.
- 35 Kaspar Schwenckfeld. *Schau einer Apostolischen Reformation*, Memmingen 1965, S. 75.
- 36 *Berichte der Augenzeugen über das Münstersche Wiedertäuferreich*. Hsg. von C. Cornelius, Münster 1853, Fototechn. Neudr. 1965 — Meister Heinrich Gesebeck's Bericht. S. 46 f.
- 37 *Archiv f. Reformationgeschichte* Jg. 44, Heft 1, Gütersloh 1953, S. 32—51.
- 38 Seite 41. Siehe auch: Heinold Fast, Heinrich Bullinger und die Täufer, *Schriftenreihe* Nr. 7, Weierhof 1959, S. 153.
- 39 *Vollständige Werke, Elkhart 1876 (I), 1881 (II)* — Band I, S. 223 (S. 214: „verstockter und ärger als die Türken, Tartaren oder irgend welche der Heiden“).
- 40 Ebd. S. 111 (siehe auch Gustav Mensching, *Toleranz und Wahrheit i. d. Religion*. Siebenstern Nr. 81, S. 44).
- 41 Ebd. S. 299.
- 42 *Vollst. Werke, a. a. O. II/32 f.*
- 43 Ebd. S. 441 (vgl. Seite 50 wo Agricola die Aufgabe der Obrigkeit noch etwas konkreter beschreibt).
- 44 Franz Schneider a. a. O. S. 33.

- 45 E. W. Zeeden, a. a. O.
- 46 Gottfried Maron, Individualismus und Gemeinschaft bei Casp. Schwenckfeld, Stuttgart 1961, S. 143.
- 47 Dichtung und Wahrheit, IV. Buch — S. 115 (Insel-Ausgabe, V. Band); Franz Schneider, a. a. O. S. 36 f.
- 48 Lothar Stengel-von Rutkowski, Toleranz, Tendenz und Wahrheitsstreben in der Wissenschaft, in: Toleranz eine Grundforderung geschichtl. Existenz, Nürnberg 1960, S. 246.

Peter J. Dyck *

Eine Theologie des Dienstes

Wir müssen uns davor hüten, eine falsche Schlußfolgerung aus der Tatsache zu ziehen, daß die Mennoniten offenbar keine sauber ausgearbeitete Theologie des Dienstes haben. Im Kern mag das weniger ein Mangel an theologischer Einsicht als an Artikulation und Systematisierung, zum Teil vielleicht auch nur ein semantisches Problem sein. Wenn eine Theologie des Dienstes im mennonitischen Schrifttum selten anders erwähnt wird als in gelegentlichen Äußerungen, daß man eine solche haben sollte, so wird andererseits häufig auf eine mennonitische „Philosophie des Dienstes“ hingewiesen ¹.

Eine nähere Untersuchung dieser Philosophie des Dienstes zeigt sehr bald, daß sie fast ohne Ausnahme in der Bibel, insbesondere im Neuen Testament gegründet ist. Die Voraussetzung für die Einstellung von Mitarbeitern beim Mennonite Central Committee ist ein Bekenntnis des Glaubens und die nachfolgende Verpflichtung: „Philosophie des Dienstes . . . die Hilfeleistungen des Mennonite Central Committee werden im Namen Christi getan, sie sind Antwort auf menschliche Not und auf den Ruf zur Nachfolge Christi.“ ²

Was wir eine „Philosophie des Dienstes“ nennen, ist der Versuch, die Frage nach dem „Weshalb“ zu beantworten, was stets und ohne Umschweife zur Bibel hinführt. So ist unsere „Philosophie des Dienstes“ der Versuch, biblische Wahrheiten und Einsichten in den Lebensstil des 20. Jahrhunderts zu übertragen. Von einer „Philosophie des Dienstes“ sprechen aber können wir nur, weil wir eine Theologie haben. Und diese Theologie war zuerst da. Sie durchdringt grundlegend unsere heutige „Philosophie des Dienstes“, wie wir das nirgendwo besser dargestellt finden als im *Handbook of the Mennonite Central Committee*, das sich teilweise wie ein moderner Midrasch zum Neuen Testament liest.

* Peter J. Dyck ist ein langjähriger MCC-Arbeiter, der seinen Dienst in England im Jahre 1941 begann und nach dem zweiten Weltkrieg in der Flüchtlingsarbeit fortsetzte. Nach einigen Jahren als Gemeindeprediger in Kansas, USA., kehrte er als Beauftragter ins MCC zurück. Er schreibt über praktische theologische Probleme aus jahrelanger Erfahrung. Die Übersetzung dieses Beitrages lieferte Clara K. Dyck, Winnipeg.

Mennoniten sind herkömmlich Biblizisten. Von den ersten Täufern, welche bereit waren, mit jedermann über ihren Glauben zu sprechen, vorausgesetzt, daß sie es mit offener Bibel tun durften, bis zum PAXmann, der sagt, daß er sich freiwillig für diesen Dienst meldet, weil er „Christi Lehre in Wort und Tat ganz leben will“, ist die Heilige Schrift meistens der erste und sicherlich der letzte Maßstab für Glauben und Leben gewesen.

Es ist die Eigenart der mennonitischen Christen, der Heiligen Schrift volles Vertrauen zu schenken, und dem Herrn entschiedenen Gehorsam zu leisten, wie sein Wort es verlangt. Der Schlüsselbegriff der Mennoniten ist nicht philosophische Theologie, sondern ernsthafte Nachfolge Christi, wenn notwendig, auch bis in den Tod³.

Deshalb kann die eigentliche Frage nicht die sein, ob Mennoniten eine Theologie des Dienstes besitzen, eine Frage, die mehr oder weniger das Suchen nach einer Formulierung entschuldigen soll, sondern ob unsere auf die Heilige Schrift gegründete „Philosophie des Dienstes“ in der Tat eine Theologie des Dienstes unter einem andern Namen ist. Wenn J. A. Oosterbaan sagt, „Wahre Theologie muß sich hauptsächlich mit der Wahrheit beschäftigen; oder Wahrheit muß über allen andern Erwägungen stehen“⁴, würden manche Mennoniten diesen Begriff dahin deuten, daß wahre Theologie sich hauptsächlich mit der Bibel zu beschäftigen hat; oder daß Jesus Christus, der selber die Wahrheit ist, über alle andern Erwägungen gestellt werden muß. Dies scheint die ursprüngliche mennonitische Orientierung zu sein und beschreibt aufs genaueste die theologische Begründung für den Dienst. Clarence Bauman sagt in Bezug auf die Täufer des 16. Jahrhunderts „Wahrheit war für sie damals zugleich eine Person (Christus) und ein Weg, nicht eine bloße Formel.“⁵

Dienen heißt, Gottes ewiges Lebensprinzip zu bestätigen

Matthäus sagt, „Jesus kam, nicht daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene“ (Matth. 20, 28), was er auch mit Leben und Lehre aufs deutlichste bezeugte, was er durch die Fußwaschung versinnbildlichte und am Kreuz vollendete. Weder die Fußwaschung noch das Kreuz waren bloßer Anschauungsunterricht über Demut; sie waren Beweise für das Wirken Gottes in der Weltgeschichte. Vom Schöpfungsbericht im ersten Buch Mose an bis zur Erscheinung Jesu sind Gottes Absichten in Bezug auf Würde, Freiheit und Wert des Menschen überall deutlich. So wie das Volk Israel den Dienst übernahm, den Nichtjuden die wahre Natur und Absicht Gottes zu enthüllen, so soll der Christ des 20. Jahrhunderts durch seinen Dienst die

Menschen auf Gott, den Herrn der Weltgeschichte, hinweisen und zugleich davon zeugen, daß Gottes Wille für die Krone seiner Schöpfung, den Menschen, nicht ein reines Existieren und Vegetieren fordert, sondern wirkliches Leben. Dienen ist: den Menschen durch Wort und Tat auf Gott hinzuweisen. Während seiner dreijährigen öffentlichen Tätigkeit war Jesus völlig davon beansprucht, die Menschen auf Gott hinzuweisen und seine Jünger als Diener auszubilden. „Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh. 20, 21), sagte er.

Solche theologisch biblische Perspektive läßt uns unsere Mission in der Welt genauestens erkennen. Sie erhellt die Prioritäten des Lebens.

Unsere erste Aufgabe ist, Gottes Mitarbeiter zu sein in allem, was er tut. Überzeugt davon, daß er zu der Weiterführung seiner Absichten, wie sie in der Heiligen Schrift offenbart sind, steht, ist es unsere Aufgabe, die frohe Botschaft den Armen zu verkünden, den Gefangenen zu sagen, daß sie frei sein sollen, den Blinden, daß sie sehen sollen, den Erpreßten, daß sie aufatmen und das angenehme Jahr des Herrn zu verkündigen (Lukas 4, 18-19). J. D. Graber sagt, „Es ist eine der selbstverständlichen Wahrheiten, daß es die Mission der Kirche in der Welt ist, Gottes Plan auszuführen. Welche Mission könnte es auch außerhalb Gottes Plan geben?“⁶ Und der im Ruhestand lebende P. C. Hiebert, der mehr als dreißig Jahre Vorsitzender des MCC war, folgerte im Rückblick auf sein Leben als Erzieher, Prediger und Gemeindearbeiter, daß das summum bonum des Lebens in einem einzigen Wort enthalten ist, dem Wort „dienen“⁷.

Dienen heißt Leben

Nicht, daß dienen Leben verleihen würde, der selbstlose Dienst ist nur Beweis dafür, daß Leben vorhanden ist. Das Evangelium ist frohe Botschaft, weil es eine Botschaft des Lebens ist. Es ist Gottes ewiger Ratschluß, daß der Mensch nicht sterbe, sondern lebe, und in Christus ist neues Leben möglich. Eine Nebenerscheinung des neuen Lebens in Christus ist Dienstbereitschaft als Lebensstil. Ein Mensch, der in allen seinen Beziehungen konsequent die Stellung des Dieners einnimmt, ist Zeuge des neuen Lebens. Er sucht nicht mehr über andere zu herrschen oder sie zu seinen eignen Zwecken auszunutzen, noch benutzt er seinen Dienst, um schließlich nur seinen eignen Willen durchzusetzen. Dienst ist die Reaktion des Menschen, der neues Leben in Gott gefunden hat. Es ist eine frohe und spontane Erwidernng Gott gegenüber, ein Ausdruck des Dankes für Freude, Frieden und innere Gelassenheit, die er in Christus gefunden hat.

Diese Selbsthingabe eines Menschen, in welcher Gott selber *Gegenstand* ist, und wo Gott in und durch uns unserm Bruder zugute und für unsern Mitmenschen wirkt, gibt einem Menschen das unverkennbare Gepräge eines einzigartigen christlichen Dieners⁸.

Schließlich muß jeder christliche Dienst, der wert ist, Dienst genannt zu werden, Dankbarkeit und Liebe als Fundament haben. „Wir lieben, weil er uns zuerst geliebt hat“ (1 Joh. 4, 19).

Martin Luther bestätigte die Notwendigkeit solcher Begründung zum Dienst, als er meinte, seine Stadt, Wittenberg, müßte in vier oder fünf Bezirke geteilt werden, jede mit einem Prediger und etlichen Diakonen versehen, die Verantwortung hätten zu predigen, Not zu lindern, Kranke zu besuchen, und allgemein den Notleidenden zu dienen, aber betrübt schlußfolgerte, daß die Personen für solchen Dienst nicht vorhanden seien und „darum traue ich's nicht anzufangen, solange, bis unser Herr Gott Christen macht.“⁹

Nicht alle warten, bis Gott Christen sendet, die freiwillig ihren Dienst anbieten, und viele Menschen halten weder ihren Dienst für eine Weiterführung der Arbeit, die Jesus Christus anfang, noch sich selbst für Mitarbeiter Gottes. Solcher Dienst ist nicht wertlos, aber er ist am schwächsten gerade da, wo er stark sein sollte — in seinem Fundament. Die Wurzel christlichen Dienstes liegt nicht in der Dringlichkeit einer Situation, sondern in der Buße. Wenn ein Mensch seine eigne Hilflosigkeit nicht erkennt und um Hilfe fleht, wird er schwerlich je in der Lage sein, einem andern zu helfen. Wenn er nicht empfangen hat, kann er nicht geben. Wer selbst nicht Annahme erfahren hat, ist auch nicht imstande, einem andern Annahme zu übermitteln, wenn sich dieser übergangen fühlt. Alan Keith-Lucas macht darauf aufmerksam, daß „Menschen sich nur selten helfen lassen wollen“¹⁰, eine Tatsache, die von vielen Missions- und MCC-Arbeitern bestätigt worden ist. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Im Wege stehen Stolz, Schuldbekentnis und daß man sich einem andern Menschen anvertrauen soll.

Nur zu wahr ist, daß viele Menschen vorgeben, lernbegierig zu sein. Andre bitten nicht etwa um Hilfe, sie fordern und verlangen sie als ihr gutes Recht. Doch das, was diese Menschen unter Beteuerungen wünschen, erbitten oder gierig fordern, ist nicht wirkliche Hilfe oder Belehrung. Es ist Hilfe nach eigener Bedingung. Hilfe, die niemand zwingt, sich in irgendeiner Weise zu verändern ... Und jeder, der die Erfahrung gemacht hat, Gott um Hilfe zu bitten, mag eine kleine Vorstellung davon haben, wie schwierig dieser ganze Prozeß ist¹¹.

Und weil es so viel schwieriger ist, die Hilfe von Menschen als die von Gott zu erbitten, ist es unbedingt erforderlich, daß der Diener, der helfen möchte, nicht nur den Vorgang des gegenseitigen Helfens versteht, sondern daß er selber jemand ist, der Hilfe braucht. Wer nicht selbst durch die Schule der Buße, des Bekennens und Vertrauens gegangen ist, kann nur Scheinhilfe leisten. Die helfende Hand, die einem Bruder in Not entgegengestreckt wird, ist stark und willkommen, nicht allein weil der Empfänger sich des Verständnisses und der Einfühlung des andern gewiß ist, sondern weil beide sich der Tatsache bewußt sind, daß sie von den „ewigen Armen“ (5. Mose 33, 27) Gottes getragen werden.

Wort und Tat sind eins

In seiner Abhandlung *The Biblical Imperative for Discipleship* (Der biblische Imperativ zur Nachfolge) betont Jacob J. Enz:

Der große Fehler der modernen Christenheit ist, daß man mit offenen Armen alle kostbaren Vorteile von Christi Blut, das so freigebig für uns vergossen ward, willkommen heißt, dann aber, manchmal unwissentlich, oft geflissentlich und manchmal sogar herausfordernd die Methode verwirft, durch welche die Erlösung errungen wurde: durch lebendige, aufopfernde Liebe bis ans bittere Ende und über dieses Ende hinaus¹².

Beste mennonitische Tradition ist, solche Zwiespältigkeit nicht nur zu bedauern, sondern hinzuweisen auf die Einheit des Lebens, die betont, wie es Professor Enz so treffend tut, daß „Worte und Werke eins sind ... Leib und Seele eins sind ... Der Einzelne und die Gruppe eins sind.“¹³

Die Schriftstellen, die auf die eine oder andere Weise hierüber sprechen, sind ganz klar. „Du sollst Gott, Deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte, und von allen deinen Kräften ... und du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Markus 12, 30-31). Johannes behauptet kategorisch: „So jemand spricht, ‚Ich liebe Gott‘, und haßt seinen Bruder, der ist ein Lügner“ (Joh. 4, 20). Paulus sagt: „Ihr seid unser Brief, in unser Herz geschrieben, der erkannt und gelesen wird von allen Menschen“ (2. Korinther 3, 2). Als Jesus gefragt wurde, ob er der Messias sei, antwortete er: „Gehet hin und saget Johannes wieder, was ihr sehet und höret: die Blinden sehen und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein und die Tauben hören, die Toten stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt“ (Matthäus 11, 4-5).

Unsere Täufernverfahren scheinen ebenfalls klar erkannt zu haben, daß für den Jünger Wort und Tat eins sein muß.

Die Täufer konnten ein Christentum, welches Wiedergeburt, Heiligung und Liebe hauptsächlich zum Gegenstand des Verstandes, dogmatischem Glauben, oder subjektiver „Erfahrung“ machte, nicht verstehen, — Christ sein hieß für sie ein umgestaltetes Leben. Sie verlangten einen äußeren Ausdruck der inneren Erfahrung. Buße muß sich im neuen Wandel „bezeugen“¹⁴.

Mit dem Hinweis darauf, daß Jesus menschlicher Not diene, wo immer er solche antraf, und daß auch die Gemeinde, als Leib Christi auf Erden, ebenso dienen wie verkündigen muß, sagt J. D. Graber: „Sie (die Gemeinde) braucht keine formulierte Philosophie des Verhältnisses von Wort zu Tat. Sie wird sich menschlicher Not so annehmen, wie Jesus das tat“¹⁵. Es besteht jedoch immer die Versuchung, das eine zu tun und das andere zu vernachlässigen. Während wir dem Anschein nach wissen, wie das Verhältnis zwischen *kerygma* und *diakonia* sein sollte, haben wir dennoch große Schwierigkeiten, im kirchlich-öffentlichen wie im privaten Leben die beiden miteinander zu vereinen. Zuweilen — wie in Teilen Europas im 19. Jahrhundert unter dem Einfluß des Pietismus oder wie im heutigen Amerika unter dem Fundamentalismus — schwingt das Pendel dahin, auf eine „soziale Tätigkeit“ etwas geringschätzig herunterzuschauen und die Betonung auf Evangelisieren und Missionieren durch das Wort zu legen. Manchmal ergibt sich daraus eine echte Polarisierung.

Das Betonen der Tat, die menschlicher Not zu begegnen vermag, ist gerade heute notwendig, weil wir durch die Massenmedien eine wahre Inflation an Worten erleben. In vielen holländisch-mennonitischen Heimen zierte ein delftblauer Teller die Wände, mit der Aufschrift

Dopen wat mondig is
spreken dat bondig is,
vrij in 't christelijk geloven,
dadon gaan woorden te boven.

(Übersetzung:

Taufen, was mündig ist,
sprechen, was bündig ist,
frei im christlichen Glauben
Taten gelten mehr als Worte.)

Auf der andern Seite führte die Betonung eines Tatchristentums, so notwendig es auch war, dahin, daß in vielen mennonitischen Familien, wie z. B. der Familie, in der T. O. Hylkema aufwuchs, nur noch still gebetet wurde. „Meine Eltern waren Christen“, erklärte er, „aber ich habe sie nicht

ein einziges Mal beten hören.“ Die Überschrift eines MCC-Filmstreifens, „Predigten im Arbeitskittel“, will ebenfalls hervorheben, daß Taten höher stehen als Worte. Es war die lauteste und deutlichste Sprache, die Gott je „sprach“, als „das Wort Fleisch wurde und unter uns wohnte.

Obgleich das kraftlose protestantische Christentum Nordamerikas heute vorgibt, Taten hoch und Worte niedrig einzuschätzen, ist es eine Ironie, daß wir das Gegenteil feststellen müssen: bei einer Inflation an Worten sind Taten zur Mangelware geworden. Weniger Worte und mehr Taten wäre jedoch für die Mennoniten kaum die rechte Entgegnung. Ein solcher Akzent würde lediglich beweisen, daß es am elementaren Verständnis für den christlichen Zeugendienst fehlt. Das Schlüsselwort beim Zeugnis ist nicht „Tätigkeit“, sondern „Wechselbeziehung“. (Im Englischen ein Wortspiel, „not action but interaction.“) Ohne Wechselbeziehung zwischen zwei Personen ist Verständigung unmöglich, gibt es keine Hilfe für den andern und kein Zeugnis. Der Versuch, einem andern durch Pantomime zu helfen, ist sinnlos wie der Versuch, das „Wort“ ohne Worte zu vermitteln. Wollen wir dem Herrn gehorsam sein und stets mehr seine brauchbaren Diener werden, ist es gerade heute notwendig, daß wir uns umschulen und umbilden lassen für einen Dienst am ganzen Menschen, einen Dienst, der beides, Wort und Tat, einschließt. Gefragt wird nicht nur nach einer Definition der Methode und der Art der Ausführung, auch nicht nur nach dem Ort des mündlichen Zeugnisses im Hilfsprogramm. Es geht um die Frage nach der Bedeutung Jesu Christi und nach dem Platz, den er im Leben des zwanzigsten Jahrhunderts einzunehmen hat.

Véronique Laufer vom französischen Hilfswerk CIMADE fragt:

Bis zu welchem Grad ist unser Bemühen, uns dem Dienst zu weihen, nicht einfach nur ein Ausweg, die frohe Botschaft nicht unbedingt durch Worte weiterzugeben? M. E. besteht bei manchen, die diese Form des Dienstes ergriffen haben, eine große Neigung dazu, zu meinen, daß allein ihre Gegenwart als Christen unter Nichtchristen bereits genügt, um andere zum Dialog aufzufordern. Das kann vorkommen ... aber ich weiß auch, daß wir oft genug nicht bereit sind, unseren Glauben zu bekennen, wenn wir gefragt werden: Weshalb kamst du hierher? Was bezweckst du? Warum bleibst du hier?“¹⁶.

Donald Lloyd teilt die Amerikaner in zwei Gruppen, in die Lauten und die Stillen, in dem er die letzteren als freundliche, hilfsbereite, unter Umständen sogar gesprächige Personen beschreibt, von denen man jedoch nie erfährt, was sie denken und was in ihrem Innern vorgeht.

Vielleicht hat dieser Zug, Gedanken und Überzeugungen für sich zu behalten, seinen Ursprung im englisch-religiösen Dissentertum, wo die Leute ihre Bibeln und Gedanken wohl versteckt hielten und der Öffentlichkeit mit ausdruckslosem und nichtssagenden Gesichtern begegneten. Vielleicht hatte es seinen Ursprung in den amerikanischen Kolonien, wo religiöse Sektierer, müde von den Verfolgungen in Europa, schließlich Frieden fanden in einem allgemeinen Schweigen. Indem man heiklen Dingen auswich, konnte man gute Geschäfte machen¹⁷.

Ein MCC-Freiwilliger im Ausland berichtet, daß er viel freie Zeit habe, die er mit anderer Tätigkeit ausfüllen könnte, fährt dann aber fort:

Bisher habe ich kein mündliches Zeugnis abgelegt und habe auch keinen bestimmten Plan, damit anzufangen ... diese Studenten sind nicht „verlorene Seelen“, auch glaube ich kaum, daß sie mehr weiße Missionare brauchen, die ihnen *den Weg weisen*. Wenn mein Lebensstil ihnen behilflich ist, dann sollen sie ihn ruhig übernehmen — aber bitte sagt nicht, daß ich sie unterweisen soll. Davon haben sie mehr als genug erfahren¹⁸.

Reflektiert dieses Argument lediglich Widerwillen gegen ein mündliches Bekenntnis, oder ist die Kernfrage eine christologische mit dem grundlegenden Begriff des Verlorenseins und dem Anspruch Christi, der einzige Weg ins Reich Gottes zu sein? Im Gegensatz zum obigen Freiwilligen schreibt ein anderer:

Zutiefst bewußt bin ich mir, daß Gott in uns und durch uns wirken muß. Wir kehren in den Kongo zurück, ausgerüstet mit Ausbildungsvorteilen, und dem Allerbesten, was das Vorbereitungssystem zu bieten hat. Aber wenn Gott nicht mit seinem Geist durch uns wirkt, durch uns andere Menschen berührt, dann sind diese akademischen Würden und Ehren nichts als „klingende Schellen“. Wir haben ein tiefes Verlangen nach seiner Oberherrschaft und nach seiner bevollmächtigenden Kraft. Jesus ist uns Wirklichkeit, und wir wollen, daß die, mit denen wir in Kontakt kommen, an ihm teilhaben können¹⁹.

Lauerer sagt in Bezug auf die Bemühung von CIMADE, Wort und Tat in *einen* Dienst zu vereinen, daß dieses zugleich schwierig und erhebend ist, und daß sie seit Jahren versucht haben „festzustellen, was wir sind, denn wir sind weder ein Evangelisations-Verein noch eine Missionsgesellschaft, noch geht es bei uns allein um Bekämpfung von sozialer Not; wir sind alles mögliche, und wir wissen nicht, was wir eigentlich sind. Das ist es, was unser Leben so wunderbar aufregend und zugleich schwierig macht.“²⁰ Weiß das MCC, was es darstellt? Wissen unsere PAXmänner, was sie sind?

Der neue MCC-Briefkopf bescheinigt dem MCC, eine „christliche Hilfsquelle zur Stillung menschlicher Not“ zu sein. Diese Formulierung stellt Christus und den Menschen ganz in den Mittelpunkt. Viele MCC-Freiwillige würden Laufer zustimmen, daß eben dieses es ist, was ihren Dienst zugleich aufregend interessant und schwierig macht. Die Schwierigkeiten entstehen teilweise aus einem veralteten und vielleicht unbiblischen Missions- und Evangelisationsbegriff, wie es denn auch John H. Yoder in seinem Büchleins AS YOU GO (Wo Du gehst) darstellt.

Die Schwierigkeiten kommen aber auch aus den bestehenden Organisationsstrukturen: Missionsleitungen einerseits und MCC andererseits. Die Missionsleitungen sind verantwortlich dafür, „Seelen zu retten“ und Gemeinden zu gründen, das MCC trägt die Verantwortung für den Dienst am leiblichen Menschen. Menschliche Nöte kann man nicht getrennt ansteuern, und zusehends wird klarer, daß

Offensichtlich mehr unternommen werden muß auf dem Gebiet einer gemeinsamen Anstellung von MCC-Mitarbeitern, was dadurch geschehen könnte, daß

- a) Die Missionsleitung einen Mitarbeiter ins MCC-Team entsendet . . .
- d) COMBS einen MCC-Mitarbeiter für geistliche Belange und Gemeindegründung bestimmt, der die Funktion der Mittelsperson erhält, um COMBS auf dem laufenden zu halten ²¹.

Manche Schwierigkeit entsteht dadurch, daß die Freiwilligen oftmals mangelhaft und einseitig vorbereitet werden. Wir müssen es nun einmal offen zugeben, daß wir unsere mennonitische Jugend schlecht vorbereiten für einen Dialog und für die Begegnung mit Nicht-Mennoniten und Nicht-Christen. Obwohl wir es einsehen, wie Urie Bender sagt, daß „Mission grundsätzlich im persönlichen Rahmen und in individueller Begegnung“ stattfindet, und daß „der Auftrag Christi, wie immer er auch aussehen mag, keine andere wesentliche Dimension hat“ ²², sind wir doch schlecht darauf vorbereitet, unsern Glauben in nichtkirchlicher Sprache und außerhalb des Gottesdienstes zu artikulieren.

Wir befinden uns immer noch in einem Getto, wenn wir auch die Isolierung in unseren Farmen durchbrochen haben, den Colleges und Universitäten zuströmen und um die Welt fliegen. Ein einziges Beispiel soll dies illustrieren: Algerien ist ein mohammedanisches Land, in dem organisierte Evangelisation und Proselytismus gesetzlich verboten sind. Es besteht jedoch kein Gesetz, das ein persönliches, informelles, mündliches Zeugnis verbieten würde, man darf seinen Glauben ungezwungen in gelassener as-you-go-Art

an andere weitergeben. Was also Algerien anbelangt, besteht keine Problematik, wohl aber ist es ein Problem für manche mennonitischen jungen Männer und Frauen, die dort als Lehrer, Landwirte, Ärzte und Techniker arbeiten. Dazu muß gesagt werden, daß es sich um vorbildliche junge Menschen handelt, die ihren Dienst gern und in christlicher Hingabe und Nächstenliebe verrichten. Es besteht auch gar kein Zweifel daran, daß sie wiedergeboren sind. Aber sie kommen eben aus nordamerikanischen Gemeinden, in denen die Verkündigung von „Religion“ größtenteils auf die Kanzel, Sonntagsschule, Bibelstunde und Gebetsversammlung beschränkt ist — kurz auf mehr oder weniger formelle Versammlungen. So haben sie weder Übung noch Erfahrung im Bekennen ihres Glaubens außerhalb dieser bekannten Strukturen.

Angenommen, die algerische Regierung würde jegliche Einschränkungen hinsichtlich Proselytismus aufheben, so ist mit großer Sicherheit anzunehmen, daß sich sehr wenig ändern würde in Bezug auf mündliches Zeugnis und Zwiegespräche unserer Arbeiter mit den Mohammedanern. Sie haben so wenig Gelegenheit gehabt, durch Beobachtung zu lernen, wie man in einer entspannten und informellen Art über Christus und den persönlichen Glauben in täglicher Unterhaltung und Zwiegesprächen plaudert. Vielleicht würden sie versuchen, eine Sonntagsschule zu organisieren oder einen Gottesdienst nach amerikanischem Modell, wie sie ihn kennen, abzuhalten, nur um dabei entdecken zu müssen, daß diese Methode auf das unerrettete Ausland ebensowenig eine Wirkung ausübt wie auf das Zuhause in Amerika. Vielleicht würden sie auch ganz direkt und ungeschickt versuchen, ihr Zeugnis so an den Mann zu bringen, daß sie simpel fragen, ob man gerettet und bekehrt sei, um zu erfahren, daß man in Algerien ebensowenig auf ein Klischee reagiert wie in Nordamerika, und daß niemand daran interessiert ist, sich mit einem Menschen zu unterhalten, der eine Maske trägt.

Doch es gibt Ausnahmen. Marian Hostetler, ausgesandt von Mennonite Board of Missions und eng mit dem MCC in Algerien verbunden, spricht aus jahrelanger Erfahrung sowie inneren Kämpfen und tiefem Nachdenken über die Rolle eines Missionars in einem islamischen Land:

Der einzige Unterschied zwischen Menschen, die wir gewohnheitsmäßig „Missionare“ nennen, und den andern Christen ist, daß die sog. Missionare ihr christliches Leben in einem andern Kontext und anderer Umgebung leben als dem, in dem sie geboren wurden und aufwuchsen. Gewöhnlich ist in der Umgebung und dem Kontext das Christentum verhältnismäßig unbekannt oder wird mißverstanden. Auch ist die neue Umgebung meistens in einem Entwicklungsland, in dem mehr physische und wirtschaftliche Not herrscht als im Heimatland des „Missionars“.

Der ‚Missionar‘ muß eine berufliche Ausbildung haben. Seine Aufgabe im neuen Land besteht darin, daß er seinen Beruf ausübt und damit beiträgt zur Entwicklung des Landes und seiner Menschen, beiträgt zur Linderung der Not dieser Menschen, und daß er nach Möglichkeit der örtlichen Gemeinde in ihrem Gottesdienst und der Ausstrahlung des Evangeliums dient. Er ist Laie, der sich von Laien in seiner Heimatgemeinde nur darin unterscheidet, daß er zusätzliche Probleme hat, Menschen mit anderer Sprache, anderer Kultur zu verstehen. Auch hat er zusätzliche Verantwortung dadurch, daß er Christus und das Christentum andern Menschen, die vielleicht keinen anderen Maßstab als sein Vorbild haben, vorzuleben hat. In Ländern, wo eine starke und wachsende Gemeinde besteht, mögen ‚Missionare‘ von dieser Gemeinde ernannt oder berufen werden zu vollamtlichem Dienst, genauso wie in den Heimatgemeinden vollamtliche Personen eingesetzt und entlohnt werden.

Ich bin ausgebildete Lehrerin, folglich glaube ich, daß meine Rolle als Missionarin mir abverlangt, daß ich als Lehrerin für die algerische Regierung arbeite, ebenso wie ich es für die Erziehungsbehörde in Orrville, Ohio, tun würde, und beizutragen habe zum christlichen Gemeindeleben in Constantine, so wie ich beitragen würde zur Oak Grove Mennonitengemeinde in Ohio. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, und mit meiner Definition eines ‚Missionars‘, sehe ich keinen Konflikt oder Unterschied zwischen Missionar und Lehrer. Es stört mich nicht, daß ich in der Schule hier nicht predigen darf, ebensowenig wie es mich stören würde, daß ich in den öffentlichen Schulen in den USA nicht predigen darf.

Das Problem besteht in der Schwierigkeit, die wir alle als Christen haben, ob wir in Orrville oder Constantine sind, solche Christen zu sein, da wo wir sind, wie Jesus Christus es haben möchte, andere Menschen und ihre Nöte wahrzunehmen, damit er uns brauchen kann, durch unsere Gebete, Worte oder Taten ihnen zu helfen. Es ist Raum und Bedarf da für alle drei²³.

Es ist Marians Anliegen, daß wir wirklich offen dafür sein möchten, uns von Gott in allen drei Bereichen — Gebet, Wort und Tat — brauchen zu lassen, sie sagt abschließend: „Folglich glaube ich, daß die Konflikte nicht in den Rollen von Lehrer und Missionar liegen, sondern darin, daß wir es Christus gestatten, uns zu helfen, solche Christen zu sein, wie wir sein sollten. Dieses Problem besteht überall.“

Solcher Standpunkt vertritt die Ganzheitsmethode von *kerygma* und *diakonia*, die einen Zwiespalt zwischen Dienst und Mission nicht duldet. Doch gibt es Christen, die solche Verschmelzung nicht akzeptieren und einen Dienst nicht als Mission anerkennen. Die Tradition der Jahrhunderte ist nicht leicht zu brechen, und das Denken in Zertrennung hält an trotz mancher ermutigender Zeichen eines neuen Bewußtseins und neuer Einsichten im Gedankenaustausch über das Evangelium.

Leighton Ford, mitarbeitender Evangelist in der Billy Graham Evangelistic Association, sagte letzten September auf der Tagung des USA Evangelisations-Kongresses in Minneapolis. „Evangelisation muß Liebe sein, mit Fleisch drauf.“ Dabei verwies er auf William Wilberforce als das Vorbild eines Christen, in dessen Herzen Gott das brennende Verlangen entzündet hatte, die Sklaverei abzuschaffen. „Wilberforce begab sich auf einen Feldzug, das Übel auszurotten, nicht nur durch Verkündigung des Evangeliums, sondern auch durch heftige Debatten und politische Tätigkeit.“²⁴ Ford setzt hinzu, daß „solche Tätigkeit nicht mit Evangelisation verwechselt werden, jedoch auch nicht davon getrennt werden sollte.“²⁵

Die Idee, daß soziales Engagement in Bezug auf die Sklaverei nicht von Evangelisation zu trennen ist, ist eine neue, doch ermutigende Haltung für viele amerikanische Christen. Leslie Newbigin sagt:

Die Verkündigung des Evangeliums und der Dienst an den Menschen sind gleicherweise authentischer und notwendiger Bestandteil kirchlicher Verantwortung. Jedoch ist keines Ersatz für das andere. Wie groß der Dienst und wie gewandt und großzügig er auch sein mag, ist er dennoch kein Ersatz für das ausdrückliche Zeugnis von Jesus Christus ... Umgekehrt wird dieser Name aber ohne jeden Inhalt verkündet, wenn der, der ihn ausspricht, nicht gewillt ist, sich ehrlich und realistisch mit den Problemen seiner Zuhörer zu befassen.²⁶

Welche Beziehung zwischen sozialer Tätigkeit und Evangelisation oder Mission bestehen sollte, darüber gehen die Meinungen vieler Christen auseinander. W. A. Visser 't Hooft sagt:

Unglücklicherweise machten und machen die christlichen Kirchen noch heute häufig den Eindruck, als ob *diakonia* faktisch eine beiläufige Aktivität wäre, ein Instrument zur Ausbreitung evangelistischer, missionarischer Tätigkeit. Ein großer Teil des Mißverständnisses zwischen Kirche und moderner Welt ist auf diese Tatsache zurückzuführen. Die Welt will nicht glauben, daß Christen wahrhaft selbstlosen Dienst verrichten können und sich der Menschen als Menschen — nicht als potentieller Glieder der Kirchen — annehmen.²⁷

Lewis B. Smeds sagt: „Es ist vom Christen aus gesehen nicht anständig, ... soziale Anliegen als Köder zu benutzen, um dem wahren Evangelium Gehör zu verschaffen.“²⁸

Visser 't Hooft betont nachdrücklich, daß *diakonia* ihre alleinige Rechtfertigung im Leben und im Sterben Christi findet und keiner sonstigen bedarf.

Sie war die Natur seiner Existenz, seines Lebensstils. Sie war auch der Weg, auf dem er seine Jünger aufforderte, ihm nachzufolgen . . . Deshalb darf das Angebot des Dienstes nie davon abhängig gemacht werden, daß der Empfänger gewisse Bedingungen erfüllt. Er ist des Dienstes allein deshalb wert, weil Christus sich mit ihm identifiziert hat, für ihn litt und starb. Solchen Dienst ohne Berechnung und ohne Gegenleistung ist es, den der König im Gleichnis vom Jüngsten Gericht segnet (Matth. 25) ²⁹.

Diese Aussage ist von unüberschätzbarer Wichtigkeit. Vor einiger Zeit traf ich folgende Feststellung:

Jesus selber ist das beste Beispiel für Dienst ohne Hintergedanken. Sicherlich war die Menschwerdung kein taktisches Manöver, um Menschen für Gott zu gewinnen. Jesus gab sich selbst bedingungslos hin, unabhängig von der Reaktion der Menschen, damit andere leben konnten. Er wußte, daß Menschen weder Wohltätigkeit noch Mitleid suchen, daß sie nicht einmal Brot und technische Hilfe suchen, jedenfalls nicht an erster Stelle. Damals wie heute ist das große Verlangen der Menschen, daß man sie annimmt, wie sie sind, daß man sie in ihrem innern Wesen bestätigt. Ein jeder in seiner eigenen Art sehnt sich nach Identität, nach Erfüllung und nach wahrer Menschlichkeit. Jesus erkannte und befriedigte dieses Sehnen. Und niemals hat er sie in ihrer Hilflosigkeit und Bedrängnis übervorteilt. Dienst, der den Wert und die Würde eines Menschen anerkennt, wird sich nie herablassen, einen andern Menschen auszubeuten, schon gar nicht, um ihn für Christus zu gewinnen. Es ist einfach ein weiterer Fall, wo der Zweck die Mittel nicht heiligt noch rechtfertigt ³⁰.

Im *Church Growth Bulletin* vom November 1969 bat Dr. McGavran um eine Erklärung, die ich ihm wie folgt gab:

Wir sind uns darüber einig, „daß es falsch ist, wenn man einer Mutter, deren Baby weint, weil ihm Trockenmilch fehlt, sagt, ‚Wir geben Ihnen Milch unter der Bedingung, daß Sie Christ werden.‘ Aber ich stimme dem zu und könnte es nicht freimütiger tun, daß ein Christ, indem er der Mutter Pulvermilch reicht, so sagen könnte: „Meine Schwester, ich gebe Ihnen vorläufige Hilfe. Ich gebe sie sehr gern, aber würden Sie gestatten, daß ich Ihnen und Ihrem Baby Dauerhilfe verschaffe, nämlich das ewige Leben durch den Glauben an Jesus Christus.“

Es gibt auch noch eine dritte Möglichkeit: man sagt nichts zu der Frau, die die Trockenmilch empfängt, weil man ihr vorenthalten will, daß die Milch in Wirklichkeit ein Köder ist. Man ist im Grunde genommen nicht sehr darum bemüht, Not zu lindern, oder sich des individuellen Menschen anzunehmen, wie Jesus sich der Menschen annahm. Diese dritte Position ist so unterschiedlich von der ersten, wie Köder von Bestechung. Wenn Bestechung unmoralisch ist, so wird sie doch mit dem Wissen und der Zustimmung des Beteiligten durchgeführt, aber jemanden hinters Licht zu führen, ist viel verächtlicher, weil es auf listige Weise den andern ohne sein Wissen und ohne Zustimmung ausbeutet. Vorerst ist es lediglich

die Absicht, die nichtsahnende Frau in die Schlinge zu bekommen, ihre Not und Verlegenheit dahin auszunutzen, sie später zu „fangen“. In meinem Zitat hätte ich vielleicht die Worte „taktisches Manöver“, unterstreichen sollen, um deutlicher herauszustellen, welche Bedeutung ich ihnen beilegte. Ich sagte dort: „Sicherlich war die Menschwerdung kein taktisches Manöver, um Menschen für Gott zu gewinnen“, so kann auch der Christ kein wahrer Jünger sein, wenn er die von Christus begonnene und ihm aufgetragene Arbeit auf Erden in einer Art von „taktischem Manöver“ weiterführt. Diese zwei Worte sind der Militär- und Marine-Sprache entnommen und beziehen sich auf Truppen und Schiffe, die im Kampf durch List versuchen, den Feind zu übervorteilen und zu überlisten. Nach Webster meint „taktisch“ irgendein „gewandter Anschlag oder Trick, um das gewünschte Ziel zu erreichen“. Er sagt, „Manöver“ bedeutet die Ausführung einer militärischen oder schiffstaktischen Handlung in einer Weise, daß daraus Vorteile in Angriff oder Abwehr entstehen. Offensichtlich geht es dabei um List und Betrug wie z. B. bei Josua (Kap. 8), als er die Stadt Ai durch gewandte taktische Manöver eroberte. Es war ein „taktisches Manöver“, daß ein Teil seiner Truppen sich besiegt stellte und floh, was zur Folge hatte, daß die Stadtbewohner die Tore der Stadt öffneten, hinausliefen, um den Feind zu verfolgen, nicht ahnend, daß der andere Teil von Josuas Truppen aus ihrem Hinterhalt sie in diesem Moment überfallen und besiegen würde. Ich wollte damit ausdrücken, daß im christlichen Dienst und Zeugnis kein Raum ist für taktisches Manöver, kein Raum für Lockmittel oder Köder, kein Raum für geschickte Kunstgriffe und Tricks, kein Raum für ein Überfallen der Armen und Hilflosen, auch nicht, um ihnen das Evangelium zu bringen. Sobald sie entdecken, daß sie manipuliert und überlistet worden sind, ja daß sie in Wirklichkeit gar nicht als individuelle Menschen geachtet und geliebt werden, sondern daß es darum geht, ihnen unsern Glauben aufzudrängen, werden sie uns hassen und sich mit Recht gegen uns wenden. Leider wenden sie sich nicht nur gegen uns, sondern — was unendlich tragischer ist — auch gegen den Christus und das Evangelium, in dessen Namen wir sie durch taktische Manöver zu gewinnen dachten.

Ein Christ dient, weil es seine Bestimmung verlangt. Er hat dabei keine „listigen Hintergedanken“. Gott hat ihn „errettet von der Obrigkeit der Finsternis und hat ihn versetzt in das Reich seines lieben Sohnes“. Der Wunsch, andern zu dienen, ist einfach Teil unserer neuen Natur. Dieser Dienst unterscheidet nicht zwischen Wort und Tat, zwischen „kerygma“ und „diakonia“; er ist nicht zerteilt, sondern ganz und total, so umfassend wie der Menschen Nöte und Gottes Liebe. In solchem Dienst fließen Brot und Brot des Lebens zusammen, sie werden eins, so wie Leib und Seele lebenslang zusammengefügt sind und Christi eigener Dienst keinen Zwiespalt duldet. So zu dienen in Wort und Tat ist Beweis dafür, daß wir eine „neue Kreatur“ sind, daß wir das angefangene Werk Christi in seinem Namen und in seinem Geist und zu seiner Ehre weiterführen.

Dienst befaßt sich mit Ursachen; er dringt zur Wurzel des Problems

Während der Christ auf jeder Ebene der Not dient, ist er doch nie recht zufrieden, bis es ihm gelingt, das Übel an der Wurzel zu packen. Ein Wort, das die Ursache der Not treffend beschreibt, heutzutage aber nur ungern gebraucht wird, ist der Begriff „Sünde“. Nicht daß immer eine unmittelbare und offensichtliche Beziehung zwischen einem bestimmten Problem und der Sünde bestehen müßte, aber Sünde ist überall im Spiel, man muß immer mit ihr rechnen, sowohl im persönlichen wie im öffentlichen Leben. Der Krieg veranschaulicht das in beiden Bereichen. „Woher kommen Streit und Kämpfe unter euch? Kommt's nicht daher: aus euren Lüsten, die in euren Gliedern streiten?“ (Jak. 4, 1).

Es wäre jedoch unrealistisch und naiv zu meinen, man könne das Kriegsprogramm im persönlichen und privaten Bereich lösen. Daß es auch im öffentlichen und strukturellen Bereich angegangen werden muß, wurde mir während mehrerer Unterhaltungen mit dem Gesandten von Nordvietnam in Algerien erneut klar. Er schätzte die Hilfsbereitschaft der Mennoniten und das Angebot, seinen Landsleuten zu helfen, betonte jedoch aufs dringlichste, daß die größte Hilfe, die wir anbieten könnten, die sei, im Kriegsministerium des amerikanischen Pentagons eine Sinnesänderung zu schaffen. Er war der Ansicht, daß unsre Aufgabe nicht so sehr in Hanoi als in Washington liege, nicht im Wunden-verbünden bestehe, sondern unseren Einsatz in Washington erfordere, damit Amerika aufhöre, mehr und mehr Wunden zu schlagen. Es schwächt die Wucht seines Arguments nicht, wenn wir meinen, „dies sollte man tun und jenes nicht lassen“ (Matthäus 23, 23). Dasselbe gilt auf vielen Gebieten menschlicher Not. Nicht alle Probleme können auf der persönlichen und individuellen Ebene gelöst werden. Viele Menschen in mannigfaltigen Nöten sind Opfer bestimmter Umstände, und wir können ihnen kaum helfen, es sei denn, wir gehen auf den Grund ihrer Leiden. Der Versuch, die kanadischen Immigrationsgesetze und ihre Durchführung zu verstehen und abzuändern, mag als ein Beispiel gelten. „Wir entschuldigen uns nicht ob dieses Versuchs, denn wir glauben, daß die Untersuchung, die wir zur Zeit durchführen, es Mennoniten und andern Christen Canadas ermöglichen kann, einen Schritt weiter zu kommen in der Richtung, unsern Nächsten in seiner Not zu behandeln wie uns selbst.“³¹ Bis zur Wurzel des Problems „Gastarbeiter“ durchzudringen, wäre als weiteres Beispiel zu nennen. Mennoniten haben bisher sehr wenig in dieser Hinsicht getan.

Auf die Wurzel eines Problems zu gehen, mag zuweilen das gerade Gegenteil von dem erfordern, was auf der Hand liegt, was insbesondere auf die

Länder der dritten Welt zutrifft. Oft stürzt sich der Christ des Westens in die Aufgabe, jenen Menschen bei der Lösung ihrer Probleme zu helfen, indem er sich auf ein bestimmtes Gebiet — Bildung, Landwirtschaft, Gesundheit, Unglaube — konzentriert. Wenn dabei auch nicht wenig herauskommen mag, so fragt er sich doch, weshalb kein echter Durchbruch erfolgte, keine wesentliche Veränderung im Leben der Gesellschaft bemerkbar wurde. Wir möchten die Ursache vielleicht darin sehen, daß faktisch nichts getan wurde, um das Klima der Gesellschaft so zu verändern, daß die Menschen in ihrer Ganzheit gesehen und angesprochen, ihnen unter diesem Aspekt gedient wurde.

Im Interesse ihrer Heimat Indien spricht Dr. Somascekahre, wenn sie meint: „Heute versteht man das Evangelium des Heils für die gesamte Gesellschaft, in welcher der Einzelne zwar von Bedeutung, aber nur ein Teil davon ist.“³²

Im Jahre 1949 begann das MCC seinen Dienst in Taiwan unter der Gebirgsbevölkerung. „Sie wurden zuweilen die Wilden, Ureinwohner oder der Volksstamm genannt, und früher waren sie als Kopfpjäger in Formosa bekannt.“³³ Was hier geschah, mag als Beispiel dienen für einen Dienst am ganzen Menschen, Dienst, der die ganze Not und ganze Situation berücksichtigte. In Bezug auf die Arbeit der „Klinik auf Rädern“ liegt nachstehender Bericht aus dem Jahre 1957 vor:

Wir besuchten 45 Dörfer. Wir untersuchten und behandelten 6 210 Menschen mit verschiedenen Krankheiten — Augen, Parasiten, Verdauungsprobleme, Tuberkulose, Hautentzündung, Lungen- und Atemnot, Rheuma, Anämie, Vitaminmangel, Ohr und Nase, verbanden wo notwendig, usw., ... Unser Team besteht meistens aus einem Arzt, einem Zahnarzt oder Zahnarzt-Assistenten, Kranken- oder Pflegeschwester, einem Prediger oder Evangelisten und einem Teamleiter. Der Prediger ist meistens der Dolmetscher, aber er hilft auch beim Austeilen der Medizin. Der Teamleiter hilft wo immer notwendig medizinisch und geistlich, er ist der Fahrer und besorgt das Geschäftliche.“³⁴

Es ist ein erregender und fruchtbarer Dienst gewesen. Menschen wurde und wird noch heute, auf jedweder Ebene — von Lebensmitteln und Kleidern bis zur medizinischen und geistlichen Not — geholfen. Es verschmilzt alles harmonisch ineinander, wie auch ein Brief vom MCC-Büro in Akron in einem Atemzug über Literatur, Lebensmittel, Kleider und Kinderwohlfahrtspflege spricht und als selbstverständlich berichtet, daß „Mittel vorhanden sind für den Ankauf von Bibeln und religiöser Literatur für euren Gebrauch.“³⁵ Auch sollte es niemand überraschen, wenn ein MCC-Arbeiter,

der — wie einige meinen — nur Brot aus Mehl und nicht das Brot des Lebens austeilte, berichtet:

Etwas Neues ist zu meinem bereits vollen Tätigkeitsbereich hinzugekommen: nicht weniger als drei Rundfunkprogramme in jeder Woche. An den Dienstag- und Donnerstag-Abenden unterrichte ich Bibel, und am Samstagabend spiele ich Platten, religiöse Musik und Gedichte. Ich meine, daß die Vorbereitung dieser halbstündigen Programme ein gewaltiges Unternehmen ist, und hoffe, mein Vorrat an Platten gleicht dem nie versiegenden Ölkrug ³⁶.

Vielfach ist Furcht die Wurzel des Problems. Die Erkenntnis, daß Furcht den Menschen davon abhält, sich zu ändern, ist eine der elementarsten Einsichten des christlichen Dieners.

Eben diese Furcht hindert die Leute daran, das zu tun, was uns der gesunde Menschenverstand gebietet und was notwendigst getan sein sollte. Diese Furcht ist es, die Menschen stur macht, feindselig, schwach und stumpfsinnig — und welche Worte immer solche Paralyse beschreiben. Es ist durchaus möglich, daß manche Menschen die rechte Entscheidung aus Unwissenheit nicht treffen können. Aber das Kernproblem ist selten Mangel an Kenntnis, sondern die Furcht, seine Kenntnis anzuwenden. Der Mensch, von dem man meint, daß er „mit seinem niedrigen Lebensstandard zufrieden ist“, ist es oft keineswegs. Er fürchtet sich, etwas zu unternehmen, um seiner Unzufriedenheit abzuhelpen, weil er Angst hat, das bißchen Zufriedenheit, das er noch hat, zu verlieren ³⁷.

Auf den Kern des Problems zu gelangen, mag unendlich schwierig, langsam entmutigend und zuweilen sogar gefährlich sein für den, der es versucht. Aber es muß sein, es gehört zum Marschbefehl unseres Herrn. Wenn die Gemeinde Christi sich ihm in diesem Stück versagt, wie sie es so oft getan hat, könnte eine gewaltsame Revolution versuchen wollen, tiefgewurzelter Ungerechtigkeit zu Leibe zu gehen.

Dienst sucht sich zu vervielfachen

Vermehrung ist ein Grundgesetz des Lebens. Die befreiende Erfahrung des Dienstes ist keine Ausnahme. Ein Freiwilliger sagt es dem andern: „Mensch, dies ist wirklich Leben!“ Die Anwerbung anderer geschieht nur zum Teil unter dem Eindruck der überwältigend großen Aufgaben, zum andern Teil geschieht sie aus der reinen Freude an der Entdeckung, daß sein Leben zu verlieren, um es zu gewinnen, persönlich wie in der Bruderschaft, ein wirklich gewaltiges Erlebnis ist. Solche Begeisterung ist jedoch nicht immer willkommen, sie kann sogar das Gegenteil bewirken. Freilich ermutigt der Hebräerbrief die Christen mit den Worten: „Reizet einander zur Liebe und zu

guten Werken“ (Hebräer 10, 24), aber was geschieht, wenn der Bruder wirklich im modernen Sinne des Wortes „provoziert“ wird? Was geschieht, wenn er den Versuch des Provozierens, oder mit einem andern Wort ausgedrückt, des „Anspornens“ zu guten Werken als Druck und Aufdringlichkeit empfindet? Eine kurze Untersuchung des Werdegangs der MCC-Tätigkeit in Europa während der vergangenen 25 Jahre, und insbesondere die Versuche, europäische Mennoniten in den Bereichen des Hilfswerks und Freiwilligendienstes anzuspornen, dürfte aufschlußreich sein.

Seit dem Jahre 1945 sind Nordamerikanische Mennoniten durch das MCC in Europa tätig³⁸. Man kann diese 30 Jahre in vier Perioden einteilen: 1. von 1945 bis 1950 lag die Betonung auf Hilfswerk und Flüchtlingsfürsorge. 2. 1950 bis 1960 sah das Entstehen verschiedener Unternehmen und Organisationen wie Bienenberg Bibelschule, Agape-Verlag, Kinderheime, Trainee und Freiwilligendienst, Eirene — Internationaler Christlicher Friedensdienst, u. a. m.; 3. 1960 bis 1967 war eine Zeit, in der das MCC erhebliche Anstrengungen machte, europäische Mennoniten für gemeinsamen Dienst und Hilfswerk zu gewinnen; 4. 1967 bis zur Gegenwart wird zu einer Zeit entspannter Zwischen-Beziehungen, in der die Initiative entschieden in den Händen der Europäer liegt. Die erste Periode der massiven Lebensmittel- und Kleiderverteilung, der Bearbeitung und Umsiedlung der Flüchtlinge ist allgemein bekannt, sie ist in Dokumenten festgehalten und von europäischen Mennoniten wie Nicht-Mennoniten sehr gewürdigt worden. Viele, oder gar die meisten der Organisationen und Unternehmen, die während der zweiten Periode entstanden, bestehen noch heute und tragen Frucht. Ihre Bedeutung im kirchlichen Leben der europäischen Bruderschaft kann schwerlich überschätzt werden. In der dritten Periode wurde das Verhältnis zwischen nordamerikanischen und europäischen Mennoniten getestet und geprüft. Die europäischen Mennoniten nahmen keine Hilfe mehr in Anspruch, sie waren jetzt imstande, anderen Menschen in ihrer Not, insbesondere in der Dritten Welt, beizuspringen, indem sie ihre Spenden aus Geld und Sachgut sowie ihre Mitarbeiter hauptsächlich über das MCC leiteten. Sie waren jedoch nicht in der Verwaltung der Programme beteiligt und trugen auch keine Verantwortung für die Entscheidungen, die getroffen werden mußten. Auch waren sie sich nicht einig darüber, wie stark diese Tätigkeit werden sollte; einige taten viel, andere taten weniger oder nichts. Außerdem bestand für das MCC ein äußerst schwieriges Verwaltungsproblem dadurch, daß es sich in allen Dingen mit sechs Konferenzen in vier verschiedenen Ländern zu verständigen hatte. Um diese Situation zu beheben, wurde vorgeschlagen, alle europäischen Mennoniten und das MCC

in einem Hilfswerk zu verbinden. Nach unzähligen und manchmal schwierigen Besprechungen wurde im Januar 1963 das *Diakonierwerk der Mennoniten* (DWM) geboren, jedoch mit einem bedeutenden Nachteil: die holländischen Mennoniten weigerten sich beizutreten. Das Ende des DWM war deshalb nur eine Frage der Zeit.

Als es klar wurde, daß eine Zentralisierung unmöglich war, beschloß das MCC im Juli 1966, sein europäisches Büro in Frankfurt zu schließen und fortan in dezentralisierter Weise die Verbindung mit den verschiedenen Konferenzen und Gruppen direkt aus Akron, Pennsylvania, aufrechtzuerhalten. Vor allem durch die Initiative der holländischen Mennoniten wurde im Mai 1967 die Internationale Mennonitische Organisation (IMO) ins Leben gerufen und das MCC gebeten, nahe Beziehungen zu ihr zu unterhalten.

Die Prognose für IMO ist jedoch nicht sehr ermutigend. Die französischen und schweizerischen Mennoniten sind zur Zeit noch nicht beigetreten, und die holländische Bruderschaft, bei weitem die größte der sechs europäischen mennonitischen Konferenzen, ist scheinbar mehr daran interessiert, interkonfessionell innerhalb Hollands als international mit den verschiedenen europäischen Mennoniten zusammenzuarbeiten.

Während dieser Zeit überprüfte das MCC beständig seine „Philosophie des Dienstes“ und rang um Klarheit ihrer biblisch-theologischen Grundlage. Das MCC reagierte positiv auf die Bitte, in Europa zu bleiben, auch wenn eine materielle Hilfe nicht mehr nötig war. „Da unsre europäischen Brüder den amerikanischen Mennoniten gegenüber den Wunsch für weitere Zusammenarbeit, auch über materielle Hilfe hinaus, geäußert haben, sollten wir unsere Verantwortung erkennen, auch weiterhin nach Wunsch und Bedürfnis Hilfe zu leisten.“³⁹ C. N. Hosteter Jr. wies auf die Notwendigkeit hin, den Wunsch der europäischen Bruderschaft bezüglich der Art und Struktur zukünftiger Zusammenarbeit zu hören⁴⁰.

Das MCC war bereit, seinerseits die verschiedensten Muster und Modelle administrativer Strukturen der Zusammenarbeit zu erwägen.

Es wurde vorgeschlagen und angenommen ... b) daß wir mit unsern europäischen Brüdern in Zukunft wie in der Vergangenheit eng zusammenarbeiten, c) daß wir einer noch engeren Zusammenarbeit auf verschiedenen Gebieten und möglicherweise durch neue Strukturen in der Zukunft entgegenschauen?⁴¹

Das MCC hatte den Versuch des Anspornens unternommen. War solches Provozieren oder Anspornen vielleicht unbrüderlich? War es gar eine Art

von „geistlichem Kolonialismus“? Hätten die nordamerikanischen Mennoniten auf unbestimmte Zeit — wie manche Europäer das gerne gesehen hätten — der Apparat werden sollen, durch den Spenden und Mitarbeiter geschickt wurden, der aber für Beschlüsse, Programme und Finanzierung keine Mitverantwortung zu tragen hatte? Einander zu Liebe und guten Werken zu provozieren oder anzuspornen ist gewiß biblischer Befehl, erfordert jedoch viel Liebe und Geduld. Daneben sind Einsicht, Urteilsvermögen, gesunder Zwang und gesunde Anstrengung ebenso notwendig wie das Erkennen von Grenzen, die nicht überschritten werden dürfen, ohne daß nachteilige Ergebnisse verursacht werden.

Die europäischen Brüder bestätigen wiederholt, daß sie während der vergangenen 20 Jahre an manchen Stellen von den amerikanischen Brüdern durch die Art und Weise, in der diese ihr Programm durchführten, unter Druck gestellt wurden. Zur selben Zeit gaben sie dankbar zu, daß sie angespornt wurden durch ein erweitertes Blickfeld (wörtlich: „they have been challenged by growing vision.“)⁴²

Dienst heißt, eschatologische Hoffnung sichtbar machen

Für den Christen erhält das Leben erst dann Sinn und Inhalt, wenn er glaubt, daß Christi Leben und Tod, Auferstehung und Wiederkunft zuverlässige Perspektiven der Geschichte sind.

Christen haben große Hoffnung. Das Evangelium gibt ihnen einen Weitblick über die Gegenwart hinaus. Unsere Hoffnung ist auf den wiederkehrenden Herrn gerichtet. Er wird eine neue Menschheit, ohne Leid und Schmerz, schaffen.

Weil wir Gottes Ziel kennen, sind wir offen für die Zukunft. Wir nehmen auf uns die Hoffnung und das Bemühen, ein glückliches Leben und eine bessere Zukunft für Menschen unserer Zeit zu schaffen. Unsere große Hoffnung schließt die Verantwortung ein für die zukünftige Entwicklung der menschlichen Gesellschaft in dieser Welt, für säkulare Pläne und Ziele, für die nächsten Schritte und die darauf folgenden.

... Erst dann ist die Kirche wahr und echt, wenn sie ihrem Herrn, der sie ruft und in verantwortungsvollen Dienst sendet, gehorsam ist⁴³.

Diesen „verantwortlichen Dienst“ haben wir bereits mit „Ganzheitsmethode“ bezeichnet und darauf hingewiesen, daß er beides, *diakonia* und *kerygma*, einschließt. Christliche *Präsenz* — es wird damit mehr ausgesagt, als mit dem einfachen deutschen Wort „Gegenwart“, — ist ein weiteres Bemühen, der Wahrheit beizukommen, daß der Christ in einer sterbenden Welt, getrost in Hoffnung und angemessener Lebensweise, der Zukunft entgegengeht. Folglich liegt die Betonung auf der Initiative des auferstandenen Christus, der Verkündigung des Evangeliums, der zentrifugalen Be-

wegung bis ins Ende der *Oikumene* und den Enden der Zeit, mit dem Ziel, Nichtchristen hineinzuführen in das gemeinsame Leben in Christus ⁴⁴. „Bei der Evangelisierung der Welt geht es nicht an erster Stelle um Wort und Tat: es geht um Gegenwart — die Gegenwart des Volkes inmitten der Menschheit und die Gegenwart Gottes inmitten seines Volkes.“ ⁴⁵

Clarence Baumann macht darauf aufmerksam, daß unsere Täufernvorfahren im 16. Jahrhundert sich der Gegenwart des Herrn unter ihnen zutiefst bewußt waren und daß er ihre Augen so nach oben gerichtet hielt, daß sie ihr Mitwirken im Reiche Gottes, das zugleich gegenwärtig und zukünftig war, sahen.

Sie sahen den Jünger viel bedeutungsvoller beteiligt an dem, was der Meister tat, beteiligt zwar nach dem Geschehen, aber dennoch Schritt für Schritt beteiligt, beobachtender und ausübender Teilnehmer am Leben des Meisters. Die Betonung liegt daher nicht darauf, daß der Jünger etwas aus sich selber tut, sondern daß die Gegenwart und Gnade des Meisters den Jünger befähigt, bedeutungsvoll an des Meisters Leben und Werk teilzunehmen ⁴⁶.

Solche Beteiligung ist Dienst nicht allein an den physischen oder geistlichen Nöten des Lazarus, der immer vor unsrer Tür liegt, sondern ist Zeichen des Königreiches, das angefangen hat und das kommen wird. Als Christus in seiner Menschwerdung kam, begann er viele Dinge, die nach Vollendung verlangen.

Der Höhepunkt des Erlösungsdramas, welches sich binnen einiger Tage, in Kreuzigung, Auferstehung und Pfingsten vollzog, fordert auf zu einem endzeitlichen Denken ... der Christ schaut in zwei Richtungen, wie das Abendmahl versinnbildlicht: zurück auf das „vollendete Werk Christi“ und vorwärts auf das, was allein durch die Wiederkunft vollendet werden kann ⁴⁷.

Dem Nichtchristen ist die eschatologische Sicht des Dienstes naturgemäß purer Unsinn und viele edle Menschen, religiös wie humanistisch eingestellte, können eine solche Schau nicht teilen.

Ihr Pharisäer wartet auf das Reich Gottes und seid euch sicher, ihr werdet die ersten sein, es zu begrüßen und zu sagen, „Hier ist es“, wenn es kommt. Aber ihr irrt euch: nicht darin, daß ihr danach ausschaut, sondern in der Annahme, daß ihr meint, ihr werdet es erkennen, wenn es kommt. Und es ist gekommen und ist hier in eurer Mitte, und ihr habt nicht Augen, es zu sehen ⁴⁸.

Ein Merkmal des Christen des 20. Jahrhunderts nicht weniger als des Christen der Urgemeinde ist, daß er beides erkennt: daß das Reich Gottes da

ist, und daß er Bürger desselben ist mit dem Auftrag, „handelt, bis ich wiederkomme“ (Lukas 19, 13). So geht er seiner Tätigkeit nach, dient mit den Gaben, die ihm gegeben wurden, und trägt etwas von dem Ernst und der Größe, der Würde und dem Hauch der Ewigkeit in die Routine des Alltags hinein. Er weiß darum, daß sein Dienst beiträgt zur Vollendung des Sieges seines Herrn. „Und Er wird regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit.“

-
- 1 Handbook of the Mennonite Central Committee (Akron, Pa., 1969). Dieses Handbuch, zum Beispiel, braucht nie die Worte „Theologie des Dienstes“, dagegen kommen Ausdrücke wie „Betriebsphilosophie des MCC“ und „die Philosophie des MCC“ recht häufig vor.
 - 2 A. a. O., S. 23.
 - 3 John C. Wenger, „Mennonite Theological Stance“, Gospel Herald, LXII (April 8, 1969), S. 317.
 - 4 J. A. Oosterbaan, A Legacy of Faith, ed. C. J. Dyck (Newton, Kansas, USA., 1962), S. 70.
 - 5 Clarence Bauman, Christian Discipleship (Newton, Kansas, n. d.), S. 12.
 - 6 J. D. Graber, The Church Apostolic (Scottsdale, Pa., 1960), S. 60.
 - 7 Mit mir in persönlicher Unterhaltung in seinem Heim, kurz vor seinem Tod.
 - 8 Willard M. Swartley, „What makes Service Christian?“ (Was macht den Dienst christlich?) Gospel Herald (March 19, 1969), S. 243.
 - 9 Religion in Geschichte und Gegenwart, I, Sp. 1906 (2. Aufl., Tübingen 1927).
 - 10 Alan Keith-Lucas, „The Art and Science of Helping“, The Christian Rural Fellowship Bulletin (New York, 1968), S. 2.
 - 11 A. a. O., S. 2.
 - 12 Jacob J. Enz, The Biblical Imperative for Discipleship (Newton, Kansas, USA. 1958).
 - 13 A. a. O.
 - 14 H. S. Bender, „The Anabaptist Vision“, MQR, XVIII (April 1944), S. 78—79.
 - 15 J. D. Graber, S. 46.
 - 16 Veronique Laufer, The Call to Service (Paris: CIMADE).
 - 17 Donald Lloyd, „The Quietmouth American“, The Peace Corps Reader (Washington, D. C., 1968), 121.
 - 18 Brief eines mennonitischen Mitarbeiters in Übersee.
 - 19 Brief eines mennonitischen Mitarbeiters in Übersee.
 - 20 Veronique Laufer.
 - 21 Council of Mission Board Secretaries, (COMBS) „Tentative Statement“, October 15—16, 1964.

- 22 Urie Bender, *The Witness* (Scottsdale, Pa., 1965), S. 13.
- 23 Persönlicher Brief an Peter Dyck, 10. November 1969.
- 24 Leighton Ford, „The Church and Evangelism in a Day of Revolution,“ *Gospel Herald*, LXII (December 23, 1969), S. 1091.
- 25 A. a. O.
- 26 Robert L. Niklaus, editorial, *Congo Mission News*, Jan.—March 1969, S. 27.
- 27 W. A. Visser 't Hooft, *The Pressure of Our Common Calling* (London, 1959), S. 55.
- 28 Lewis B. Smeds, *The Reformed Journal*, zitiert von Martin E. Marty in *Context*, January 1, 1970, S. 3.
- 29 Visser 't Hooft, a. a. O., S. 54—55.
- 30 „When is Service Christian,“ *Canadian Mennonite*, May 14, 1968.
- 31 Frank H. Epp, *Your Neighbour as Yourself: A Study on Responsibility in Immigration* (Winnipeg, Manitoba, Canada, 1968), S. vii.
- 32 Renuka Mukerji Somascekahre, *Mission With Integrity in India* (New York, 1969), S. 39.
- 33 June and Glenn Esh, in einem Brief an Freunde, datiert 25. Januar 1952.
- 34 Fourth Annual Report, *Mennonite Christian Hospital*, Milun-Hualien, Taiwan (1957), S. 6.
- 35 Brief von Glenn Esh an Ruth Fisher (1951).
- 36 Ruth Fisher, *MCC Activity Report* (October 1951).
- 37 Allen Keith-Lucas, a. a. O., S. 3.
- 38 Nachstehende Missionsleitungen sind ebenfalls durch Missionare in Europa vertreten und üben ihre Tätigkeit entweder unabhängig oder in Zusammenarbeit mit europäischen Mennoniten aus: Mennonite Board of Missions and Charities, Eastern Mennonite Board of Missions and Charities, Conservative Mennonite Mission Board, Beachy Amish Mission, Virginia Mennonite Board of Missions and Charities, und Mennonite Brethren Board of Missions.
- 39 J. H. Yoder, „Historical Perspectives and Current Issues,“ paper read at the Europe Mission Study Conference, July 18—21, 1967, Bienenberg, S. 9.
- 40 MCC-COMBS meeting, May 26, 1967.
- 41 MCC Executive Committee Sitzung, 20 Januar, 1961, minute 11.
- 42 Wilbur R. Shenk, „Report of Bienenberg Study Conference,“ 18—20 July, 1967.
- 43 Werner Schnoor, „Christian Responsibility in Society“ (News Bureau, Lutheran Council in the USA, October 30, 1969), S. 3.
- 44 H. R. Weber, „Presence and Proclamation-Biblical Perspectives for the Mission of the Church“ (nicht gedruckt).
- 45 R. Martin-Archard, *A Light to the Nations* (Edinburgh, 1962), Zitiert von H. R. Weber, a. a. O.
- 47 Paul Erb, *The Alpha and the Omega* (Scottsdale, Pa., USA., 1955), S. 63.
- 48 Ebenda, Zitat auf S. 67 freie Wiedergabe von Lukas 17, 20—21 von A. G. Herbert in *The Throne of David* (London, 1941), S. 156.

Die Mennoniten und die Agrarrevolution Die Rolle der Täufer in der Agrargeschichte des Westrichs *

* Nachdruck aus: Saarbrücker Hefte Nr. 18, 1963. Herausgeg. vom Kulturrat der Stadt Saarbrücken. Minerva Verlag, Saarbrücken. Die vollständigen Anmerkungen ab Nr. 5 sind in der Mennonitischen Forschungsstelle einzusehen.

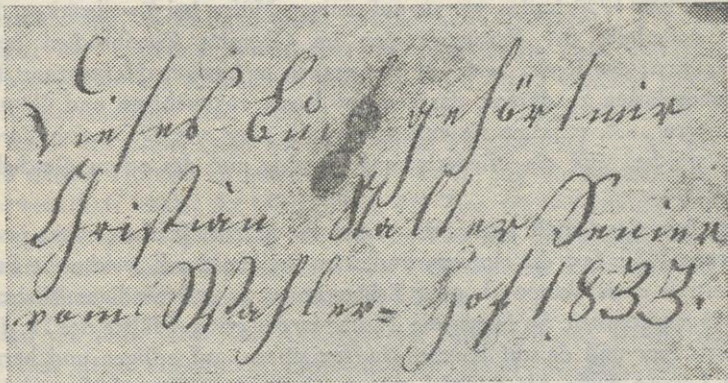
1.

„... Allhier die Frage von den neuen Wiedertäufern oder genannten Mennoniten ist ..., von welchen sich viele in den kurpfälzischen und hiesig Zweibrückischen Landen niedergelassen ... Diese im Bauernstand ein stilles und äußerlich ehrbares Leben führen und sich in ihren Haushaltungen ziemlich (geziemend) ordentlich zu halten pflegen und sich mit dem Feldbau und Viehzucht wohl zu ernähren wissen ...“ (1744). Die Zusammenhänge zwischen Religion und Wirtschaftsgesinnung, Konfession und wirtschaftlichem Gebahren sind vor allem von Soziologen vielfach und in z. T. schon klassisch gewordenen Werken dargestellt worden¹, aber auch die Geographie hat bemerkt, in welchem hohem Maße landschaftlich bedeutsame wirtschaftliche Verhaltensweisen von außerökonomischen Quellen gespeist, ja letztlich religiös inspiriert sein können².

Der folgende Aufsatz will die Rolle einer konfessionell vom übrigen Landvolk getrennten, kleinen bäuerlichen Gruppe in einem kleinen Raum (mit dem pfälzisch-saarländischen Muschelkalkgebiet als Kernstück) darstellen, will die mennonitischen Züge der Agrargeschichte und der historischen Agrarlandschaften dieses Gebietes zeigen — zugleich aber auch den sozialen Hintergrund, den „objektiven Geist“ dieser bäuerlichen Gruppe anklingen lassen, der diese Rolle trug und diese Züge ausprägte.

Schicksal und Bedeutung der Mennoniten im europäischen, russischen und nordamerikanischen Raum vom 16.—20. Jahrhundert sowie der soziale und religiöse Hintergrund ihrer ökonomischen Qualität sind vielfach, aber (vor allem, was den wirtschafts- und landschaftsgeschichtlichen Aspekt angeht) meist recht pauschal dargestellt worden. So haben auch die *kurpfälzischen*³ und *elsässischen* Mennoniten sowie die Mennoniten der *Vogesen*⁴ seit dem späten 18. Jahrhundert eine große Aufmerksamkeit gefunden; die Geschichte

(im wesentlichen die Familien- und Religionsgeschichte) der pfalz-zweibrückischen Mennoniten seit dem 16. Jahrhundert stellt E. Drumm in einer 1962 posthum veröffentlichten Arbeit dar, welche die agrargeschichtliche und agrargeographische Aussagekraft des Archivmaterials jedoch kaum berücksichtigt. Der vorliegende Aufsatz stützt sich, über das teilweise auch von Drumm gesichtete Archivmaterial weit hinausgehend, auch auf die umfangreichen Hofakten der Böhmerschen Höfe aus dem 18./19. Jahrhundert, welche, sehr im Gegensatz zu den fragmentarischen Nachrichten der übrigen Archivalien, ein *farbiges und detailreiches Bild mennonitischen Lebens* vor allem im 19. Jahrhundert vermitteln.



Eintrag in eine alte Familienbibel durch Christian Stalter senior, Wahlerhof/Pfalz.

2.

1699 „haben sich ... zween Wiedertäufer von Markkirch ... umb den verwachsenen Hof Dudenbrücken und die umb Dellfeld gelegenen Hubgüter angemeldet (und) zu verstehen gegeben, daß sie gerne diesen Hof und zugehörige Revieren kaufen und bar bezahlen oder in einen Erbbestand annehmen wollten ...“; der Beamte fragt bei der Rentkammer nach, „ob dergleichen Leute jetzo im Land und in einem abgesonderten Ort, wie dieses öde Revier ist, geduldet werden sollen“. Aber „weilen vorige Herrschaften

dieses Fürstentums jederzeit getrachtet, die Wiedertäufer als eine böse Sekte aus dem Lande zu halten, auch man noch keinen darin einkommen zu lassen gesinnt ist“, lehnt die Rentkammer ab. [Anm. Karl Schwingels: Nach einer Bevölkerungsliste (Etat contenant le nombre des familles d'habitans de la Province de la Sarre etc.) von 1688 (Sta. Koblenz Abt. 24 Nr. 558) gab es damals im Gebiet der Grafschaft Leiningen-Hartenburg in Dürkheim 1, in Kallstadt 1, in Erpolzheim 2, in Klein-Karlenbach 2 und in Hochspeyer 2 „anabaptists“; in der Grafschaft Leiningen-Heidesheim in Mellenheim 1 und in Rugheim 8 Wiedertäufer; außerdem noch einen in Molzheim im Bailliage Meisenheim, insgesamt also 17 Familien und 1 Einzelperson.]

Erst 1713 wird die Niederlassung vertriebener elsässischer Mennoniten in dem abgelegenen Waldland der Frankenweiden gestattet — aber ausschließlich hier. Seit 1720 finden wir sie auf einigen Höfen bei Zweibrücken, 1739 leben außerhalb der Frankenweiden im Oberamt Zweibrücken bereits 21 Familien; das Recht, „sich als Untertanen in hiesigen Herzogtums Landen niederlassen zu dürfen, das gemeine Recht anzunehmen und Güter zu acquirieren ...“, erhalten sie expressis verbis aber erst 1759, eine Verordnung, welche, was die Niederlassung angeht, nur das schon Geschehene legalisierte.

In der Agrarlandschaft alten Stils waren die herrschaftlichen, meist isoliert gelegenen Höfe fast die einzigen undichten Stellen, durch welche die Fremden mittels eines Temporal- oder Erbbestandes zu selbständiger Wirtschaft vordringen konnten. So fassen die Täufer in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hier und da auf Kirchenschaffneigütern, auf adligen und herzoglichen Gütern Fuß: Als Beispiel mögen die beiden Klosterhöfe auf Neu-hornbacher Gemarkung gelten.

Für die letzten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts erhalten wir auch hier das typische Zeitbild einer entvölkerten Siedlung und einer „zur Wildnis gewordenen“ Flur. Die ersten Hofleute waren „fast alle fremde mittellose Leut (Schweizer!) ... dadurch sie die Hofgüter in Abgang kommen lassen“ (1667). Schweizer halten die Höfe auch weiterhin besetzt; man nahm aus leicht begreiflichen Gründen mit Vorliebe Immigranten ohne eigenen Grund und Boden auf die Güter und Höfe, aber auch deren Hofwirtschaft war und blieb bis weit ins 18. Jahrhundert hinein auf Viehhaltung gerichtet und extensiv. So sitzen um 1700 auf den meisten Höfen des Gebiets Schweizer; ihr Ackerbau unterschied sich nicht grundsätzlich von dem der länger Ansässigen, nur, daß sie, mangels Eigentum auf das Gut angewiesen, es etwas sorgfältiger bebauten. Im Lauf des 18. Jahrhunderts, vielerorts schon vor 1750, werden sie von den Mennoniten verdrängt, welche Emigranten

und stammesmäßig Schweizer wie ihre Vorgänger waren: ein Hinweis auf das Gewicht des (religions)soziologischen Faktors unter den Gründen für die wirtschaftliche Bedeutung der Täufer.

1724 ersteigerte Kammerrat Rolly den Bestand der Höfe und setzt zwei Mennoniten darauf; nun bleiben das ganze Jahrhundert hindurch die untereinander versippten Täufer — Berchthold, Schnebele, Dettweiler, Hauter, Stalter, Steinmann — als Afterbeständer auf den beiden Höfen: „Ehrliche, fleißige, arbeitsame Leute“, „richtige Zahler“, die „das Gut in einen vortrefflichen Stand gestellt haben“ (1726 und 1739). Von ihrer Wirtschaft hören wir von Anfang an, daß sie eine Felderwirtschaft ohne Wildland gewesen sei.

Auf dem Oberhof ist zwischen 1760 und 1790 ein für diese Gegend ganz ungewöhnliches Zweizelgensystem Winterfrucht (Weizen) — Brache zu belegen; der Unterhof wirtschaftet dreifeldermäßig. Ein umfangreicher Überschlagn über die Einnahmen und Ausgaben dieses Unteren Hofes, den der Klosterschaffner 1761 anstellt, setzt reine Dreifelderwirtschaft voraus und meint am Ende, „daß bei einer guten Haushaltung ... als noch bei einem solchen Hofzins zu leben sei ...“. D. h.: nur die großflächige Dreifelderwirtschaft schafft die Möglichkeit, den Zins, für welchen die Hofpacht versteigert wurde, regelmäßig abzuführen. Fast nur Mennoniten werden in Zukunft unter diesen Bedingungen die Pachtzeit zur Zufriedenheit ihrer verschiedenen Herrschaften durchstehen können.

So sind die sechs Höfe der Althornbacher Schultheißerei, welche sich um diese Zeit schon allesamt in mennonitischer Hand befinden, um 1770/80 Inseln der „modernen“ Landwirtschaft (durchweg einer zelgenweisen reinen Dreifelderwirtschaft) inmitten der im „alten Schlendrian“ verharrenden Dorfgemarkungen; die Dörfer werden erst um 1800 und in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die neue Wirtschaftsweise übernehmen.

3.

In den Jahrzehnten nach 1760 verwandelte eine Serie (vor allem stadtbürgerlicher und beamtenadliger) Hofgründungen auf den zuvor extensiv und in langen Intervallen als Außenfeld und Weidewechselland gebauten Gemarkungsteilen das Siedlungsbild der Landschaft im ganzen Zweibrücker Territorium. Der Staat steckte — mit einer Flut von Verordnungen, allen Mitteln einer „wohleingerichteten Polizei“ und gegen z. T. heftigen Widerstand der Träger der überkommenen Wirtschafts- und Lebensform — den Rahmen ab, innerhalb dessen das privatkapitalistische Erwerbsstreben seiner Geldbürger sich entfalten konnte.

Fast alle der neuen Höfe waren aber *zunächst* besetzt „mit lauter armen Leuten, welche kaum das nötige Vieh und Gebäude sich anschaffen konnten, weil wohlhabende (Gemeindsleute) dazu nicht zu bereden gewesen“. „Bettelhofmann“ ist das Schimpfwort der „dicken Bauern“ des Dorfes gegen die aus der unterbäuerlichen Schicht aufgestiegenen Beständer der neuen Höfe. Die intensivere Wirtschaftsweise, welche die Wildlandwirtschaft ablösen sollte, war die reine Dreifelderwirtschaft mit etwa einem Drittel schwarzer Brache. Die Beständer der neuen Höfe aber erwiesen sich als unfähig, mit dem „alten Schlendrian“, der herkömmlichen dörflichen Wirtschaftsweise, zu brechen und so — gemäß dem Wunsch der obrigkeitlichen Reformer — die Agrarrevolution auf den Hoffluren paradigmatisch vorwegzunehmen. Die Landesökonomiekommission findet ihr Land ganz oder größtenteils „bloß auf den Raub gebauet . . . , wie alle Gemeinden das Ausland bauen“. So verordnet der Herzog 1774, „daß in Zukunft bei allen dergleichen Güter- und Hofbegehungen hauptsächlich sich um die Beschaffenheit der Liebhaber, die solche gegen Pacht übernehmen wollen, reflektiert und selbige denenjenigen vorzüglich überlassen werden sollen, welche in guten Vermögensverhältnissen stehen oder von denen man doch die zuverlässige Gewißheit hat, daß sie den Güterbau gut verstehen und auf dessen rechtmäßige und ordentliche Cultur das Erforderliche verwenden . . .“.

Diese „zuverlässige Gewißheit“ hatte man offenbar bei den Mennoniten, die denn auch um 1780 bereits den größten Teil auch der *neuen* Höfe besetzt halten. Durch diese staatlich privilegierten und ermutigten Hofgründungen vor allem bürgerlicher, aber auch militär- und beamtenadliger Unternehmer mit einem Schwerpunkt im Umkreis der Residenzstadt Zweibrücken fand die Gruppe der Mennoniten ihre „Standortansprüche“ bald in idealer Weise erfüllt — zumal der „aufgeklärte Absolutismus“ Zweibrückens in dieser Zeit keine religiösen Bedenken mehr kannte, wenn die politische Fügsamkeit gewährleistet war — und man hatte inzwischen erfahren, „daß die neueren hiesigen Anabaptisten . . . in articulo de magistratu politico ihrer Vorfahren Sentiments nicht adoptiert haben“, sondern „die Obrigkeit als eine göttliche Ordnung erkennen, ehren, ihr Gehorsam leisten und Tribut entrichten“ (1744). „ . . . Daß man neue Höfe anlege . . . wäre nicht undienlich wann *denen Täufern*, so zur Annehmung Hofgüter ins Land kommen, *besondere Privilegia* erteilt würden, . . . damit sie besser gebauet werden mögen . . .“ — ein exakter Beleg zu Corrells Feststellung (1925): „Seit den 1760er Jahren macht sich eine Suche nach Mennoniten als den Trägern der „modernen“ Agrarkultur geltend. War ihr Auswandern jahrhundertlang eine Folge von Bedrückungen, so bekam es nun einen völlig andern Sinn“. Das Fehlen der Mennoniten im westlich angrenzenden

v. d. Leyenschen Gebiet bis etwa 1800 mag z. T. mit der Tatsache zusammenhängen, daß den Hofleuten der Herrschaft Blieskastel alle dergleichen „besonderen Begnadigungen ausdrücklich versagt blieben: „... daß (jeder) Hofmann ... die herrschaftlichen und Landesfronden zu prästieren hat ... überhaupt dergleichen forensers von ihren Gütern nebst der Steuer sonstige gemeine ordinäre und extraordinäre Lasten gleich andern Gemeindsleuten zu tragen angehalten werden“ (1778); nicht weniger wichtig freilich war, daß im v. d. Leyenschen Bliesgau „die Regenten laut ihrem Lehenseid nur Katholiken zu dulden“ hatten und nur selten davon abgingen (Eid 1937 S. 77). Das fast ebenso vollständige Fehlen der Täufer im Nassau-Saarbrückischen liegt ebenfalls teils in der Agrar- (kaum Hofgründungen!), teils in der Religionspolitik (Nutzinger 1942, S. 100, 103 f.) dieses Territoriums begründet.

Die Verdichtung der neuen Hofgründungen im Umkreis der Residenz Zweibrücken, die großzügige Privilegierung der Hofleute im Zweibrückischen und das dort überaus rege bürgerliche Interesse an der Hofwirtschaft zogen schon im 18. Jahrhundert eine charakteristische Verteilung der Mennoniten über den Westrich hin nach sich, die sich — nur wenig abgeschwächt — bis heute erhielt. In den flächenmäßig relativ kleinen Kantonen Zweibrücken und Hornbach, dem Kernstück des vormaligen Zweibrücker Territoriums, befinden sich um 1835 152 und 127 Mennoniten; der westlich benachbarte große Kanton Blieskastel aber beherbergt nur 36 Täufer (vgl. auch die umliegenden, durchweg sehr großen Kantone Pirmasens mit 72, Waldfischbach mit 7, Landstuhl mit 29, Homburg mit 24, Waldmohr mit 35 und Kusel mit 16 Mennoniten; alles nach Frey 1837). Erst im Gefolge der neuen („industriebürgerlichen“) Hofgründungen 1820—60 im Bliesgau gelangten die Mennoniten in nennenswerter Anzahl ins vormalige v. d. Leyensche Gebiet.

Die Karte, welche Marthelot (1950, S. 483) für das elsässische und lothringische Gebiet i. w. S. gezeichnet hat, zeigt in ähnlicher Weise ganz ausgeprägte Verdichtungen der heutigen mennonitischen Siedlung inmitten mehr oder weniger leerer Räume; man darf vermuten, daß all diese Verteilungsmuster im wesentlichen auf die Standortverhältnisse des 18. Jahrhunderts zurückgehen.

So erschien im Gefolge der neuen agrarischen Unternehmungen in der Agrarlandschaft ein neuer Typ Mensch, welcher, von der traditionell gebundenen dörflichen Gesellschaft her gesehen, vorzugsweise „Einzeln“ und „Individualist“ zu sein schien, in Wirklichkeit aber Glied einer stark kohärenten und kirchlich straff organisierten Außenseitergruppe war, deren

Außenseitertum sich räumlich-landschaftlich gleichermaßen in der Einödlage ihrer Bauernwirtschaft wie in ihrer revolutionären Wirtschaftsweise widerspiegelte.

Der Hofmann des Freishauser Hofes, Jacob Leiner aus Webenheim, welcher kaum die Hälfte der 270 Morgen Ackerland unterm Pfluge hatte, muß den Hof verlassen, und wenig später 1770) findet die Kommission „... an der Cultur dieses Hofes nichts auszusetzen, sondern (wir) halten davor, daß dieser ordnungsgemäß (d. h. vollständig und ohne Ruhefeld) gebauet sei und zweifeln an der Continuation davon umso weniger, als derselbe von dem an sich nicht fleißigsten Erbbeständer an emsige und ackerverständige Mennoniten in Lehnbestand umb einen ziemlich hohen Zins begeben ist“.

Die Täufer Josef Schowalter und Jacob Dahlmann (Dahlem) waren sicher keine Wundertäter; aber sie wußten, daß und wie man anders wirtschaften kann. Auf den Einwand der armen Pächter, der Kleebau nehme ihnen das Brot weg, wird der Fürst (1774) erwidern: „Soviel den Kleebau betrifft, so ist dieses Raisonnement umsomehr ohne allen Grund, als das Angeführte nur vor ein Jahr gilt, da, sobald etliche Kleestücker angelegt, dadurch das Futter, folglich der Viehbestand, somit auch der Dung vermehret wird.“ Aber eben dieses Jahr muß man durchstehen können! Das mitgeführte Kapital an Geld und Vieh befähigte die Täufer dazu; den „armen Leuten“ mußte es viel schwerer fallen.

Die Akten gestatten es, immer wieder zu beobachten, wie der Übergang des Hofes an einen mennonitischen Beständer den „alten Schlendrian“ innerhalb eines Jahres in eine Musterwirtschaft verwandelt. 1770 befindet sich z. B. der Rothenberger Hof bei Zweibrücken, mit beträchtlichem Aufwand angelegt, „in sehr schlechter Cultur ... als hat man Herrn Rat Weyland als den Eigentümer erinnern wollen, beliebige Sorge zu tragen, allenfalls mit Anschaffung eines besseren Hofmannes, daß dieser Hof in besseren Stand gestellt, widrigenfalls man sich genötigt siehet, den Hof anderwärts zu begeben ...“. Der Herr Rat Weyland hat diese Mahnung offenbar beherzigt; er zog den Mennoniten Bachmann auf sein Gut, und 1772 strahlt der Bericht der Kommission Zufriedenheit aus: „An der Cultur dieses Hofes finde (ich) ... umso weniger etwas auszusetzen, als dieser neue Hofbeständer diesen Hof noch nicht lange bezogen ... und da derselbe die kurze Zeit einen nicht geringen Fleiß bewiesen, ist nicht zu zweifeln, daß derselbe in der Folge der Zeit dieses Hofgut in einen vollkommenen Bau und Fruchtstand setzen werde, zumal derselbe durch den Herrn Eigentümer in allen nützlichen neuen Enterprisen mit Rat und Tat bestens unterstützt wird ... Raygras und Esparsette ... (werden) alle Jahre vermehrt ...“

Als *Characteristica mennonitischer Wirtschaft* gegenüber der Wirtschaft des Dorfes und der armen Hofleute erscheinen: großflächige Dreifelderwirtschaft mit $\frac{1}{4}$ bis $\frac{1}{3}$ schwarzer Brache, vergleichsweise starker Weizenanbau, Stallfütterung und starker Kleebau mit Gipsdüngung, Wiesenwässerung und Güllewirtschaft [Düngung mit Jauche], oft auch Aufforstung von Grenzertragsböden und Verwendung von ehemaligem schlechtem Wildland als Dauerweide, Branntweinbrennerei aus Kartoffeln als „Veredelungsbetrieb“, gelegentlich auch Stoppelsturz unmittelbar nach dem Getreideschnitt und — gegenüber der üblichen Rotation — intensivere Fruchtfolgen im Dungland; und all dies zu einer Zeit, da das Dorf sich gerade anschickt, die Umtriebszeiten seiner primitiven Feldgraswirtschaft ein wenig zu verkürzen.

Um 1700 wird so gut wie kein Weizen angebaut; noch 1740 nimmt die Kirchenschaffnei ganze 5 Malter Weizen ein gegenüber 1838 Malter Hafer, 574 Malter Dinkel, 505 Malter Korn, 226 Malter Spelz und 33 Malter Gerste. Zwischen 1750 und 1770 aber steigt der Weizenanteil rasch an (wie sich überhaupt die Nachrichten über Weizenanbau mehren), aber auch 1780 bis 1783 verhalten sich auf den Kirchenschaffneigütern die (aus den Zehntregistern errechneten) Anbauflächen von Hafer, Dinkel (und Spelz), Korn, Weizen, Gerste wie 35 : 31 : 26 : 5 : 3 (Summe 100), auf dem mennonitischen Freudenberger Hof (der für die ähnlich angebauten Fluren der übrigen Täufer-Höfe stehen mag) aber 39 : 14 : 18 : 24 : 5. Verantwortlich für den markanten Anstieg des Weizenanbaus 1750—1770 sind die obrigkeitlichen Bemühungen, die freilich, wie die Visitationsprotokolle der einzelnen Höfe deutlich erkennen lassen, nur in den von Mennoniten besetzten einen wirkamen Widerhall fanden — was bei dem Düngerbedarf des Weizens sehr verständlich ist. Den Dinkel als Hauptbrotgetreide, das fast völlige Fehlen des Weizens auf den Muschelkalkböden und die obrigkeitliche Propagierung des Weizenanbaus können wir auch aus dem südlich angrenzenden lothringischen Muschelkalkgebiet um 1750/60 vielfach belegen.

Erst 1777 wurde der Mennonit Koller verpflichtet, „alle Jahre wenigstens drei Morgen Clee anzubauen“. Er baut an: 1774 3 Morgen, 1777 14 Morgen, beides im Dungland, 15 im Außenfeld; „... da der jetzige Beständer sich angelegen sein läßt, brav Klee zu pflanzen, so kann dadurch der Mangel des Futters ersetzt werden (1778) ...“; „... dies Jahr hat der Hofmann wiederum 30 Morgen frisch mit Klee angepflanzt und solche durch Gips getrieben ...“ (1781); „dies Jahr hat der Hofmann wiederum 20 Morgen mit Clee frisch angelegt und durch Gips angetrieben“ (1784). Das ist wahrlich „mennonitische Musterwirtschaft“, und unter welchen Bedingungen! „Der Hauptfehler bei diesem Hofe ist der Futtermangel, da er keine Weide

hat ... Wiesen, da überall das Wasser fehlt und meistens Steifboden aufm Hof, können keine angelegt werden ... Die Weide gehört der Stadt Zweibrücken und genießt der Hofmann wenig davon, sondern muß sein Viehe im Stall erhalten ...“ (1781). Die Berichte über diesen Hof sind denn auch des Lobes voll — das sind in dieser Zeit, da die Klagen über unfähige Hofleute nicht abreißen, wahrlich keine Floskeln: „Das Ackerland ist soviel es immer möglich bei so weniger Besserung (Düngung) in ziemlich gutem Stand, auch vieles gebracht ... und nichts zu rezensieren gewesen. ...“; „der Hofmann zeigt allen Fleiß und läßt nichts mangeln ...“ — dergleichen lesen wir Jahr um Jahr von 1770 bis 1785.

Das erste Brennhaus wurde offenbar durch den Mennoniten Jacob Dettweiler 1770 auf dem Hornbacher Unterhof eingerichtet. Im 19. Jahrhundert war vor allem für die Höfe mit schmaler Futterbasis (d. h. wenig Talwiesen) die bei der Kartoffelschnapsherstellung abfallende Schlempe ein unentbehrliches Futtermittel („Das Branntweinbrennen aus Grundbirn ist das einzige Gewerbe, das den Viehstand heben und einen mehreren Dünger für die Felder erzielen kann“, 1802); die Initiatoren dieses Gewerbes waren überall die Täufer.

Den großflächigen Brachen der Dörfer und Höfe in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ging im späten 18. Jahrhundert also die großflächige Dreifelderwirtschaft der Mennoniten-Pächter voraus, der einzigen, welche die neuen Höfe auf die neue Weise bebauten. Sie sind die ersten, welche die großen Flächen, deren man bisher nur in einer Feld-Weide-Wirtschaft (Weidewechselwirtschaft) Herr wurde, Jahr für Jahr unter den Pflug nahmen. Man hat immer auf die Rolle der Mennoniten-Kleebauern für die Einführung der besömmerten Brache hingewiesen. Sicherlich gingen sie auch hier voran; in unserem Gebiet aber ist viel wichtiger, daß auch schon die riesige unbesömmerte Brache von ihnen vorbildlich praktiziert wurde: und auch dies schon mit Hilfe des Futterbaus und der Wiesenkultur. Um 1780 hatten einzig die Stadt Zweibrücken („fast“) und die meisten Mennoniten-Höfe die Wechselwirtschaft aufgegeben. „Quand les collines étaient mieux cultivées ... il y (avait) ici de Anabaptistes“: Die Beobachtung des Marquis de Pezay in den Vogesen um 1765 galt auch im Zweibrückischen dieser Zeit — wie schon lange vorher und noch lange danach.

Das Zusammenspiel eines aktiven und kapitalkräftigen Geschäftsmannes mit seinen aufgeschlossenen und reformwilligen mennonitischen Pächtern, das Hauptmotiv der Hofgeschichte im 18. Jahrhundert: Das wird ein Typikum der Hofgeschichte bleiben bis zu den Krisen um die Mitte und vor allem gegen Ende des 19. Jahrhunderts, in denen das „geldbürgerliche“

Interesse an den landwirtschaftlichen Unternehmen erlahmt und die ehemaligen Pächter die Höfe aufkaufen: Soweit es ihnen nicht schon vorher gelungen war, Eigentümer zu werden.

4.

Bei geschichtlichen Fragestellungen sind wir immer dankbar für jene glücklichen Konstellationen, in welchen die Geschichte dank der überschaubaren Bedingungen des Geschehens für uns experimentiert hat. Das tat sie auf den sieben ehemals Böhmerschen Höfen zwischen Contwig und Hornbach.

Kanzleidirektor Böhmer (und später sein Sohn) führt von Frankfurt aus energisch und kenntnisreich die Höfe. Da er die unfähigen Hofleute unerbittlich entfernt, sind die Güter um 1830 denn auch allesamt und endgültig in mennonitischer Hand. Um diese Zeit ist ein landwirtschaftliches Muster- und Mennonitendorf aus Einödhöfen entstanden, ein „Dorf“, das schon 1828 166 Seelen zählte: Eine Aristokratie aus wohlhabenden Mennonitenpächtern, die bei den Höfen wohnenden nicht-mennonitischen Tagelöhner, Hirten, Schützen und das Gesinde: „Ein Gut von solcher Ausdehnung und solchem Zusammenhang wie ihre Besitzungen ist in der bairischen Pfalz wohl nicht mehr zu finden. Und gerade diese Verbindung Ihrer Höfe miteinander zu einem einzigen Güterkomplex gibt denselben einen umso höheren Wert“ (1844).

Das „Experiment“ besteht darin, daß die Verwalter der Höfe in unregelmäßigen Abständen seit etwa 1795, seit 1815 aber alljährlich etwa 50 Jahre lang umfangreiche Berichte verfaßten, in denen sie Hof um Hof, d. h. Pächter um Pächter beschrieben und zensierten. Der Auszug dieses vielbändigen Materials ergab, daß die Gruppe der Mennoniten-Pächter sich auch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf das augenfälligste von den übrigen Hofbeständern abhob. Ihrer Hofwirtschaft fehlten alle jene Mängel, welche in der Wirtschaft der übrigen Höfe hervorstachen und auch für die dörfliche Wirtschaft dieser Zeit charakteristisch waren: mangelhafter Futterbau, geringer Viehbestand, weitgehende Beibehaltung der wenig düngerbedürftigen alten Wildland- und Außenfeldfrüchte Dinkel und Spelz, geringer Ertrag, schlechte Wiesenkultur, Vergeudung der Jauche und ewiger Futtermangel . . . Die statistischen Angaben gestatten uns, den deutlichen Rückstand der nicht-mennonitischen Pächter zu den benachbarten Mennonitenhöfen zu verfolgen: im Klee- und Wiesenbau (Wiesenwässerung!), im Viehbestand, im Weizenanbau und im Hektarertrag; bei den Täufern tritt hinzu eine offenbar auffallende Sauberkeit des ganzen Anwesens, eine gewisse Solidität der Lebensweise und — wenigstens im allgemeinen — auch der finanziellen

Gepflogenheiten, wiewohl ein Hang zu ausgreifenden und gewagten Unternehmungen nicht fehlt.

Trotzdem: *reinlich, sparsam, wohlhabend, rechtlich, ordentlich, rüstig, einsichtsvoll, tätig, zuverlässig* — das sind die geläufigen Epitheta für die mennonitischen Pächter der Hofakten, für ihre Wirtschaft und ihre Höfe, Bezeichnungen, die wir in dieser Massierung nur bei ihnen treffen: „In und außer dem Hof herrscht die größte Ordnung und Reinlichkeit, und es ist . . . eine wahre Freude dahinzukommen“ — auf diesen Tenor sind fast alle Berichte über die mennonitische Wirtschaft jahrzehntelang gestimmt. „Sie treiben einen vorzüglichen Ackerbau und haben vielen Verdienst in der Nähe von Zweibrücken und Blieskastel“ (Frey, 1837, S. 68); und noch in der 2. Hälfte des 19. Jahrh. sind die Preisverteilungslisten der Bezirksfeste und die Mitteilungen über Zuchtviehpreise im Zweibrücker Land nahezu Aufzählungen mennonitischer Landwirte. Ohne die Mennoniten zu nennen, zielt noch der folgende Bericht von 1893 auf sie und ihre Höfe — unverkennbar allein schon durch die typisch mennonitischen Prädikate: „... wohl in keinem Bezirk der Pfalz ist noch soviel Großgrundbesitz erhalten wie bei Zweibrücken ... Im allgemeinen wird ... unter sorgfältiger Verfolgung aller neueren Erscheinungen auf dem Gebiete der Technik und Wissenschaft sehr sorgfältig und verständig gewirtschaftet und auch da mit sichtbarem Erfolge, wo mit Sachkenntnis und zähem Fleiße Einfachheit und geschäftliche Gewandtheit verbunden ist, und man kann getrost behaupten, daß fast alle bisherigen Meliorationsarbeiten in dortiger Gegend teils für diesen Großgrundbesitz, teils auf Anregung desselben ins Leben gerufen worden sind ...“. Sie blieben auch fürderhin Pioniere: im Gebrauch des künstlichen Düngers, im Abgehen von der herkömmlichen Fruchtfolge, im Feldfutterbau, in Milchwirtschaft und Zuckerrübenanbau; als wichtigster Ausweis ihres bäuerlichen Prestiges aber galt unter ihnen eine mit großem Aufwand betriebene Pferdezucht.

5.

In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts fluktuiert der Namenbestand der Wiedertäufer im Untersuchungsgebiet noch stark. Das Gros der heutigen Täuferfamilien wanderte zur Zeit der neuen Hofgründungen nach 1760 ein oder taucht doch erst jetzt namentlich und als Hofpächter auf.

Vor ihrem Sprung in die neuen Höfe hatten die Immigranten zuweilen auf den Höfen ihrer Glaubensgenossen Unterschlupf gefunden; so erscheinen 1730 in Hornbach „auf jeglichem der beiden Höfe wohl vier Haushaltungen“ von Täufern, darunter auch „Schneider und andere mennonitische Handwerksleut“; sie tauchen in dieser frühen Zeit auch als Knechte bei

Glaubensgenossen, ganz am Anfang, um 1700—1720, sogar als Tagelöhner auf nichtmennonitischen Höfen auf. Nach 1760 aber finden wir die Täufer so gut wie ausschließlich als selbständige Hofleute und Müller und sehen bald die knapp 20 Namen der Mennonitenfamilien unseres Gebietes fast vollständig versammelt, jene Namen, deren Konstanz uns die archivalische Arbeit so sehr erleichtert.

Übertritte zum Täufern waren sehr selten, weil das Missionieren den Täufern ausdrücklich untersagt war und Konvertiten außer Landes gehen mußten. Sofern die Sekte unter diesen Bedingungen überhaupt noch eine werbende Kraft entfalten konnte, ging diese Kraft von der täuferischen Lebensart als einer bibelnahen, ungelehrt-dogmenfernen praxis pietatis, nicht von irgendwelchen Glaubenssätzen aus. Sebastian Reutiger etwa, „ein feiner, frommer, fleißiger reformierter Knecht“ auf dem mennonitischen Unterhof zu Hornbach, will 1739 zu den Wiedertäufern übertreten, obwohl er den Konsistorialräten, die „an zwei Stunden lang ihm deswegen aufs Beweglichste zugeredet“, bereitwilligst zugesteht, „daß er gegen die reformierte Religion und Lehre an und vor sich gar nichts einzuwenden wüßte, viel weniger dieselbe verwürfe“ — was ihn veranlasse, lieber das Land als seinen Vorsatz aufzugeben, sei, „daß er bei ihnen (den Täufern) *frommer* als bei seinen bisherigen Religionsverwandten *leben* könne“; eins der eindrucksvollsten Kapitel dieser gelebten Frömmigkeit, dieses Handelns „stricte nach den Principiis ihrer Religion“, aber war wohl die „wechselseitige Hilfe,“ welche die Konkurrenzkraft der mennonitischen Pächter gegenüber den nichtmennonitischen Hofleuten wohl wirksam erhöhte.

Der junge Reutiger, bei dem die „vielerlei gegründete und gemüts-rührende Vorstellungen“ so wenig gefruchtet hatten, folgt in seinem Tun und in dessen Begründung einem „Zug“ der Zeit, um eine Vokabel aus dem Wortschatz der „Erweckten“ zu gebrauchen; in gleicher Weise begründen die gleichzeitigen „sogenannten Separatisten und Pietisten im Herzogtum Zweibrücken“ ihre „Separation von der äußerlichen Kirchen“: „Wider die Pfarrer und ihre Predigten habe er nichts einzuwenden, sondern weil . . . keine Änderung des Lebens an Seiten der Zuhörer erfolge“; „innige Lebensänderung“ vermißt der „Erweckte“ bei dem „größten Haufen“. So werden denn auch die „Inspirierten“, was ihren exemplarischen Lebenswandel angeht, immer wieder in einem Atemzug mit den Wiedertäufern genannt. *Die Beziehungen zwischen der pietistischen Bewegung und dem Mennonitentum* sind aber noch enger: die Erweckten, welche die Gottesdienste ihrer Pfarrer meiden, erscheinen in den mennonitischen Versammlungen, umgekehrt dringt herrnhutisch-pietistische Frömmigkeit in die mennonitischen Gemeinden ein.

Aber die überkommene dogmatische Festgelegtheit, die Gesetzgebung des Staates und vor allem die ständische Exklusivität der (meist wohlhabenden) mennonitischen Landwirte verhinderten es, daß die Gruppe der Täufer in Gegenden, welche den Zeitströmungen kaum erreichbar waren, das wurden, was in den zugänglicheren Teilen des Landes die pietistischen und herrnhutischen Zirkel der Erweckten darstellten: Sammlung aller Stillen und Frommen im Lande.

Im 19. Jahrhundert wird die Mennonitengemeinde vollends eine „société fermée“ — ohne Neuzugänge und auch fast ohne Verluste, auch nahezu ohne mennonitischen Zuzug. Trotz der gelegentlichen Auswanderung — vor allem wenig Erfolgreicher — sind die Mennoniten des Westrichs, auch von der Landflucht des 19. Jahrhunderts kaum berührt, bis heute die weitaus stabilste bäuerliche Gruppe geblieben.

Die Täufer des Zweibrückischen waren seit der Einwanderung und bis vor einigen Jahrzehnten religiös gespalten in „zwei Sekten, die einander nicht gut sind“ (Hamm 1926, S. 103; Zitat von 1749): „Knöpfler“ und „Häftler“; die beiden Gruppen, von denen die „Häftler“, die „Amischen“, aus einer innermennonitischen Reformbewegung um 1690 im Elsaß hervorgegangen waren und neben andern „archaisierenden“ Zügen auch ihr Laienpredigertum bis ins 20. Jahrhundert hinein erhielten, sahen sehr auf Distanz; Heiraten zwischen den Gruppen waren verpönt und kamen kaum vor. Die Knöpfler und die Häftler hatten jeweils „ihre“ Höfe, und von ihrem wenig freundlichen Verhältnis beim Kampf um die Höfe hören wir schon 1763: „Die Jalousie deren Bachmänner zu Bunttenbach (Knöpfler!) gegen meinen Schwiegervater Christian Dettweiler (Häftler!) hat gemacht, daß dieser sich zu einem jährlichen Pacht ad 698 fl ... verstanden, ... einem Pacht, der allen Begriff übersteiget ...“.

Die begehrenswerten unter den Höfen blieben immer wieder über lange Zeitspannen hinweg in mennonitischer Hand; die Akten des 18. Jahrhunderts und die der Böhmerschen Höfe aus dem 19. Jahrhundert zeigen vielfach, wie die — meist versippten — mennonitischen Pächter einander die Höfe zuspielten, und sie wurden umso lieber als Pächter genommen, weil sie stets füreinander bürgten und die mennonitische Gemeindezucht eine gewisse Garantie ordentlichen Verhaltens darstellte sowie eine Möglichkeit in die Hand gab, sozialen Druck auszuüben.

Die beiden Mennonitengemeinden umfaßten eine große und etwa die gleiche Fläche; sie reicht von Dahn bis Saarbrücken, von Bitsch und Sarre-Union bis Kusel. Heiraten außerhalb der Gemeinden sind nicht häufig, Mischehen kommen kaum vor (eine gemischte Ehe bedeutete u. a. den Austritt oder

Ausschluß aus der Gemeinde); infolgedessen sind Verwandtenheiraten bald unumgänglich. Die Gemeinde ist also in sich recht abgeschlossen und auch religiös fast autonom, aber innerhalb der Gemeinden, dieser „religiösen Sippenverbände“ (Correll 1925), sind die Beziehungen sehr eng; man trifft sich auf den etwa vierzehntäglichen Versammlungen reihum auf den Höfen, gegen Mitte des 19. Jahrhunderts auch im Ixheimer, Zweibrücker (Häftler) und Ernstweiler Betsaal (Knöpfler). Diese Versammlungen dienten auch dem Austausch landwirtschaftlicher Erfahrungen und der Hof- und Heiratspolitik der Familien. Wirtschaftsgeheimnisse voreinander kannten die Mennoniten kaum, während die Bauern zuweilen noch ihren ersten Kunstdünger bei Nacht und Nebel streuten, um späterhin den Neid der Nachbarn herausfordern zu können.

Als redliche, „ehrlliche“ Berufe für einen jungen Mennoniten standen offen Landwirt und Müller (damals Bauer, Gewerbetreibender und Kaufmann zugleich) — es sei denn, man hätte ihn studieren lassen. Mennonitische Leineweber kommen im Zweibrückischen schon gegen 1750 kaum mehr vor. Der junge mennonitische Landwirt sucht, sobald die jüngeren Geschwister auf dem väterlichen Hof ihn ersetzen können, möglichst rasch einen eigenen Pachthof oder eine eigene Mühle, meist innerhalb des Areals der Mennonitengemeinde, und zieht in den ersten Jahrzehnten, stets um sich zu verbessern, von Hof zu Hof — mit dem letzten Ziel, ein Hofgut käuflich zu erwerben.

So zog der nachmals steinreiche Johann Hauter, um 1770 auf Monbijou geboren, nach Aßweiler (zwischen Sarre-Union und La Petite Pierre-Lützelstein), dann zum Harrashof (bei Sarralbe); er erwirbt den Königreicher Hof (bei Kusel), verkauft ihn für 120 000 Gulden (!) und läßt sich auf seinem letzten Hof, dem Bruchhof bei Homburg, nieder. Er war zweimal verheiratet und hatte angeblich 24 Kinder; 16 erwachsene immerhin sind nachzuweisen. Von seinen 17 Erben (Frau und Kinder) erhielt 1846 jeder fast 16 000 Gulden: ein Mann, der als herrisch und jähzornig geschildert wird und den, wie auch andere dieser reichen Mennoniten, der Ruf einer gerissenen Geschäftstüchtigkeit begleitete, einer Geschäftstüchtigkeit, die mehrmals ausdrücklich über die der Juden gestellt wird, mit denen sie vielfach geschäftlich verhandelten.

Bei der Einführung landwirtschaftlicher Maschinen seit dem frühen 19. Jahrhundert — die Mennoniten eilen auch hier weit voraus — spielt wie bei der Pferdezucht die Konkurrenz der Täufer untereinander eine bedeutende Rolle; nicht vergessen darf man als Triebfeder die aus zahlreichen Episoden der Güterakten herauszulesende, für Pächter ganz ungewöhnliche

Identifikation mit dem Schicksal der gepachteten Höfe, ein Hofdenken, wie es sonst nur den auf seinem Eigentum sitzenden Bauern auszeichnet und wohl nur zu verstehen ist aus der Tatsache, daß die „interessanten“ Pachthöfe oft generationenlang in der Familie weitergegeben wurden: so der Hof Kirschbach in der Familie Stalter.

Zwei kurze Zitate mögen das Verhältnis von Pächter und Gutsherrschaft beispielhaft umreißen. Kurz vor seinem Tode hatte der Stalter auf Monbijou an Dr. Böhmer geschrieben: „... freilich wird es rar zu finden sein, einen Gutsherrn und einen Pächter zu finden, die bereits schon sechsundvierzig Jahr beisammen sein und während der Zeit, so weit ich weiß, keiner den andern beleidigt hat ...“; und der Gutsherr, der berühmte Historiker Dr. Johann Friedrich Böhmer, der Mitbegründer der *Monumenta Germaniae historica*, schrieb wenig später der Witwe seines Hofmannes: „Wenn ich zurückblicke, gedenke ich, wie ich ihren Ehegatten zuerst im Jahre 1811 als einen freundlichen jungen Mann gesehen habe, und erinnere mich dankbar der mannigfachen Belehrung, die ich seither aus den Gesprächen mit ihm schöpfte, besonders, als ich auf Monbijou wohnte. Das ist nun vorbei, daß ich nicht nur einen tüchtigen Gutsächter, sondern auch einen persönlichen Freund verloren habe ...“ (1852).

An Hand vieler Belege und überlieferter Anekdoten ließen sich Ehrliebe und Ehrempfindlichkeit, Stolz und Unabhängigkeitsdrang dieser reichen und selbstbewußten Pächterkönige darstellen. Der Individualismus der wohlhabend gewordenen Hofmennoniten gefährdet, lockert, zerreißt sogar um die Mitte des 19. Jahrhunderts die alten religiösen und ethischen Bindungen der Gemeinde: Eine Episode von 1843, welche, von einem vorgeblichen, ganz belanglosen und geringfügigen Waldfrevel ausgehend, zu einer Spaltung der Gemeinde führte, mag diese Tendenzen illustrieren und zugleich das alte Sprichwort belegen, daß ein Täufer und eine Rübe keine Nachbarn vertragen.

Der Verwalter stellt auf einem Besichtigungsgang zwei freventlich gehauene Buchenstangen im Kirschbacher Wald fest; durch das offensichtlich erlogene Geschwätz einer Waldhütersfrau fällt der Verdacht auf den Mennoniten Hauter: „Dieses machte demselben wirklich viel zu schaffen und er beschwor mich gleichsam bei jedem späteren Zusammentreffen, den gegen ihn geschöpften Verdacht, der ihn so unglücklich mache, doch fallen zu lassen ...“. Man muß wohl bedenken, daß der Holzfrevel vor allem ein geläufiges Delikt der „armen Leute“, des dörflichen Proletariats war, um das Ehrenrührige des Verdachtes zu verstehen. Ein Trunkenbold denunziert nun bei Hauter den Reidiger, den Schwiegersohn des Stalter auf Monbijou, als den

Frevler: „... Da ich diesen aus Überzeugung als einen rechtlichen Mann kannte, den ich eines solchen Frevels nicht fähig hielt, wollte ich die Sache auf sich beruhen lassen. Der Müller glaubte von dem auf ihm ruhenden Verdacht sich dadurch reinigen zu müssen, daß er allen Bekannten, mitunter an öffentlichen Orten, erzählte, Rohrbacher habe ihm gesagt, daß Reidiger die Stangen entwendet habe ... Reidiger kam sogleich zu mir, um seine Unschuld zu beteuern und den Müller wegen Verleumdung vor Gericht zu stellen. Herr Stalter ermahnte ihn zur Mäßigung und Ruhe, bis vorerst den Gebräuchen der Religion Genüge geschehen sei, wonach ein fehlender Bruder in Güte und Einsicht und Bekenntnis seines Fehlers gebracht ... werden solle ... Herr Stalter nahm nun unter den herkömmlichen Förmlichkeiten den Müller vor sein geistliches Gericht, wo derselbe bekennen sollte, daß er gefehlt habe, indem er die vorgebliche Aussage des Rohrbacher gegen Reidiger, rücksichtslos, ob dieselbe wahr oder unwahr sei, öffentlich verbreitet, und deshalb um Verzeihung bitte. Dieses Bekenntnis wollte Hauter weder vor dem engeren Ausschuß, noch weniger vor der ganzen Gemeinde ablegen, und darauf nannte ihn Herr Stalter in der Versammlung einen Verleumder und bewirkte dessen Ausschließung aus der Mennonitengemeinde ...“.

Die Gemeinde spaltet sich nach den Großfamilien Stalter und Hauter und ihrem näheren und weiteren Anhang, eine Spaltung, die bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts bestehen blieb:

„An der Spitze des abgetrennten kleinen Häufleins steht der Harasser Hauter, ein Todfeind von Stalter zu Monbijou, welcher sich unter Hauters Diktatur nicht bringen lassen will und sich nicht gescheut hat, denselben bei Gelegenheit einen schlechten Menschen zu nennen und ihm kürzlich — als niederschlagendes Mittel gegen seinen grenzenlosen Hochmut — in einer öffentlichen Gesellschaft den angebotenen Gruß durch Handschlag zu verweigern ... Man kommt hier in Versuchung zu bezweifeln, ob die Mennoniten — auch Christen sind ... wo Eigendünkel, Selbstsucht und Leidenschaftlichkeit so zu Tage treten.“

Und doch war es nur eine der zahlreichen und erbitterten Fehden mennonitischer Sippen — nach den Schilderungen der Akten zuweilen wahrer Familienbanden — während des 19. Jahrhunderts.

6.

Am Ende dieser Untersuchung mögen einige Bemerkungen den geistesgeschichtlichen Hintergrund skizzieren, von dem sich das literarisch überlieferte Bild des Agrarmennoniten abhebt, jenes Bild, welches in seinen wesentlichen Zügen im 18. Jahrhundert entstand und noch heute unsere Vorstellungen kräftig beeinflußt.

„Unter den Mennoniten oder Wiedertäufern habe ich artigen Anhang gekriegt ... Da mußte ich des Sonntags predigen bei ihnen. Es ging sehr begnadigt zu. Wir schieden mit vielen Küssen voneinander. Dem Bruder Eberhardt ist es zum rechten Wunder, weil die Wiedertäufer in dem Lande sonst so erstaunlich sektirisch sind.“

Und der herrnhutische Missionar der Erweckungsbewegung, welcher hier von seinen Erlebnissen mit Pfälzer Mennoniten an „Papa“ Zinzendorf berichtet, deutete sich das „Wunder“, daß er „Erweckte unter ihnen“ fand, auf die Weise der Zeit: „Man sieht ihnen an, daß sie aus einer alten Erweckung her sind.“ In den Wiedertäufern findet eine mächtige Zeitströmung (ein religiöses Sentiment und eine religiöse Sehnsucht) Nachklang und Vorbild eines spirituellen Geschehens, welchem sie selber nachjagt; und dies ist wohl ein wichtiger Grund für die ungeheure Popularität der Mennoniten in der Zeit vor und noch um 1800. Die Sehnsucht der Erweckten geht nach mennonitischem Leben:

„Wie ich den (mennonitischen) Winthausenhof sah, der ganz allein auf einem Berge liegt, wo man rund umher einen allerliebsten Prospekt hat, so dachte ich bei mir selbst, auf die Art könnten wir uns auch hier in der Pfalz etablieren. Ich hatte zwei Seelen (d. h. „auserlesene Seelen“, herrnhutisch Erweckte) von Esenheim bei mir ..., die fingen von selbst auch davon an und sagten: ach wenn doch die Gemeinde irgendeinen solchen Hof in Bestand nähme, da könnten sich dann alle Erweckten aus dem ganzen Lande des Sonntags versammeln eben wie die Mennoniten tun.“

Aber noch anderes spielte herein. Die „agrarische Erweckungsbewegung“ (Correll 1925) der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die sich der allgemeinen pädagogischen Bewegung dieser Zeit zugesellt, kennt, um ein modisches Wort zu benutzen, zuweilen wahrlich eschatologische Töne; ich weiß nicht, ob man diesem Ton, den die Literaturhistoriker und „Geistesgeschichtler“ auf andern Gebieten so aufmerksam studiert haben, auch einmal im reichen landwirtschaftlichen Schrifttum dieser Zeit nachgespürt hat. „Que nos mains, déliées des entraves d'habitude, n'hésitent plus à former des prairies artificielles. Ainsi, dans un très court espace de temps, nous verrons la province prendre une nouvelle face; les terres ensemencées de trèfle éloigneraient la misère et la pauvreté ...“

Eine solche, zuweilen pathetische Gläubigkeit in eine Veränderung der Welt durch eine neue Landwirtschaft ist dem aufmerksam Hinhörenden vernehmbar auch noch in den trockensten Aufsätzen der „Bemerkungen der Lauterer Hohen Camerashule“. So wird der bald hymnische, bald schwärmerische Ton verständlich, in dem die aufgeklärten reisenden Physiokraten des

18. Jahrhunderts, etwa der katholische Abbé Ph. A. Grandidier, über die Mennoniten, die Kleebauern schrieben; ein Ton, der, modisch geworden, nach 1800 in halbamtliche Texte dringt, so ins *Annuaire statistique du Département du Mont-Tonnerre*:

„... L'hospitalité et la bienfaisance ... Ils ne manquent jamais de secourir ceux qui sont dans le malheur, soit qu'ils appartiennent à leur secte ou non. Ils s'entraident ... Leurs mœurs sont simples, leur caractère droit et sans détour ... Les plus doux, les plus paisibles de tous les hommes, labourieux, vigilans, charitables, ils ne s'inquiètent pas des évènements politiques ... ils ne se livrent à aucun excès ... ils ne font pas du vin un usage abusif ... Ils observent les actions de leurs sectaires et infligent des peines à ceux qu'ils trouvent coupables ... Tous se toutoient ... Leur habillement est aussi simple que leurs mœurs. L'Intérieur de leurs habitations se distingue presque toujours par une très-grande propreté, on y voit briller l'aisance, sans luxe ni ostentation ...“

Solche Zitate lassen sich fast beliebig vermehren. Der mennonitische Landwirt ist zum urbildlichen Christen und zum *Agronom par excellence* geworden. Man darf dabei neben der physiokratischen Strömung auch das sentimentale Interesse vor allem der bildenden Kunst des 18. Jahrhunderts für das bäuerliche Genre, für die ländlich-sittliche Idyllik und die patriarchalisch getönten sowie rührenden Familiengemälde nicht vergessen. Hier waren die Gebildeten „in search of Utopia“ (Francis 1955), und bis zu einem gewissen Grade sind die Mennoniten der Literatur gleich den Bauern dieser Kunst „Wunsch- und Wahnbild“ (Hamann 1951, S. 724) und viel „zu gebildet und zu ehrbar, um ganz Bauern“ und Mennoniten zu sein (S. 723). Die Mennoniten dieser Texte, welche je nach der geistig-seelischen Heimat des Autors bald mehr als die Jacobiner der Agrarrevolution, bald mehr als die Heiligen der neuen Landwirtschaft, bäuerliche Reinkarnation urchristlichen Lebensstils und lebendes Genrebild von archaischem Reiz geschildert werden: Sie sind ein Mythos und literarischer „topos“ zugleich — freilich (zumindest im 18. Jahrhundert) nicht ohne einige Beziehungen zur Wirklichkeit. Wir vernehmen einen Nachklang dieses vielschichtigen romantisch-schwärmerischen Interesses für die Täufer bis weit ins 19. Jahrhundert hinein auch bei den Gelehrten (vgl. Creutzer 1853, deutlicher bei Spach 1851, Benoit 1860, Michiels 1860 und Lepage 1886), zuletzt noch bei Marthelot 1950. Umso notwendiger erscheint es, durch die überlieferten Lobgesänge und enthusiastischen *topoi* der Literatur zu den Fakten vorzudringen gemäß der Mahnung: „Il faudrait y apporter des méthodes concrètes, répugnant en particulier au lieux communs, très nombreux en la matière“ (Marthelot 1950, S. 420). Eben dazu wollte dieser Aufsatz Beitrag sein.

Anmerkungen

- 1 Weber 1922, Tawney 1926 (dt. 1946), Müller-Armack 1944 u. a.
- 1 Vgl. dazu etwa Rühl 1925 und Hahn 1950.
- 3 Jung-Stilling 1778, 1785; zahlreichen Notizen in vielen Aufsätzen der „Bemerkungen der physikalisch-ökonomischen und Bienengesellschaft zu Lautern“ 1769 ff.; Gerken 1784; Schwerz 1819; Riehl 1857; Neff 1913; Correll 1925; Clemenz 1953.
- 4 Marquis de Pezay 1771; Schwerz 1816; Spach 1851; Benoit 1860; Grandidier 1865—68, 1867; Lepage 1886; Hertzog 1897; Süß 1914; Mathiot 1922; zusammenfassend Neff und Correll im Mennonitischen Lexikon, I. Bd. S. 553 ff., und Marthelot 1950.

Schrifttum

ANONYMUS: Das Proletariat und die Waldungen mit besonderer Berücksichtigung der bayerischen Rheinpfalz. Kaiserslautern 1951. — BENOIT, A.: Une excursion dans les Vosges. Nancy 1860. — CLEMENZ, W.: Die Mennoniten in der Pfalz. Pfälzer Land 1953 Nr. 7. — CORRELL, E. H.: Das schweizerische Täufermennonitentum. Tübingen 1925. — DRUMM, E.: Zur Geschichte der Mennoniten im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken. Zweibrücken 1962. — EID, L.: Marianne von der Leyen. Leben, Staat, Wirken. Saarbrücken 1937. — FRANCIS, E. K.: In search of Utopia. The Mennonites in Manitoba. Glencoe/III. 1955. — FREY, M.: Versuch einer geographisch-historisch-statistischen Beschreibung des königlich bayerischen Rheinkreises. 4. Teil: Beschreibung des Gerichts-Bezirktes von Zweibrücken. Speyer 1837. — GERKEN, Ph. W.: Reisen durch Schwaben, Baiern und die rheinischen Provinzen in den Jahren 1779—1782, 2 Bde. Stendal 1783—1784. — GRANDIDIER, Ph. A.: Oeuvres inédites de Grandidier, herausgegeben von J. Liblin. 6 Bände. Colmar 1865—1867. — GRANDIDIER, Ph. A.: Anabaptistes. Revue d'Alsace 3e série t. 3 1867. — GUTH, E.: Mennonitenfamilie Hauter in Zweibrücken und Umgebung. Mennonitische Geschichtsblätter 1958. — GUTH, E.: Vom Segen der Väter. Mennonitenfamilie Nafziger in der Umgebung von Zweibrücken. Mennonitische Geschichtsblätter 1959. — HAHN, H.: Der Einfluß der Konfessionen auf die Bevölkerungs- und Sozialgeographie des Hunsrücks. Bonner Geographische Abhandlungen, herausgegeben von C. Troll und F. Bartz, Heft 4. Bonn 1950. — HAMANN, R.: Geschichte der Kunst. Neue erweiterte Auflage, München 1951. — HAMM, J.: Die Brüdergemeinde in der Pfalz. Blätter für pfälzische Kirchengeschichte, 1. Jahrgang 1926. — HERTZOG, A.: Die bäuerlichen Verhältnisse des Kreises Saarburg in Lothringen. Zabern 1897. — HORRER, P.-X.: Dictionnaire géographique historique et politique de l'Alsace. Stras-

bourg 1787, T. 1er, p. 172 — JUILLARD, E.: La vie rurale dans la Plaine de Basse-Alsace. Essai de Géographie sociale. Strasbourg et Paris 1953. — JUNG (-STILLING), J. H.: Von den Vorteilen, die den Fürsten durch die ausübenden Cameralwissenschaften zufließen. Rheinische Beiträge zur Gelehrsamkeit, 2. Jg. 1. Bd., Mannheim 1778. — JUNG(-STILLING), J. H.: Einige wichtige Bemerkungen. Vorlesungen der kurpfälzischen physikalisch-ökonomischen Gesellschaft I. Mannheim 1785. — KAMPFMANN, L.: Neue Hofsisdlungen zu Beginn und Mitte des 18. Jahrhunderts im Herzogtum Zweibrücken, Westpfälzische Geschichtsblätter, 9. und 10. Jg., 1905 und 1906. — KAMPFMANN, L.: Zur Geschichte des Offweiler und Wahlbacher Hofes, Westpfälzische Geschichtsblätter 11. Jg., 1907. — KREBS, F.: Zur Geschichte der Mennoniten im Herzogtum Zweibrücken. Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, 98. Bd. (N. F. 59. Bd.) 1950 — LANGEN, A.: Der Wortschatz des deutschen Pietismus. Tübingen 1954. — LE-PAGE, H.: Les seigneurs, le Château, la Châtellenie et le Village de Turquestein. Nancy, Strasbourg, Saverne 1886. — LEUILLOT, P.: Les anabaptistes alsaciens sous le Second Empire, d'après une enquête administrative de 1850. Revue d'Alsace, t. 87 1947. — MARTHELOT, P.: Les Mennonites dans l'Est de France. Revue de Géographie alpine 38, 1950. — MATHIOT, Ch.: Recherches historiques sur les Anabaptistes de l'ancienne Principauté de Montbéliard et des régions avoisinantes. Belfort 1922. — MEDICUS, L. W.: Zur Geschichte des künstlichen Futterbaus oder des Anbaus der vorzüglichsten Futterkräuter Wiesenklees, Luzerne, Esper, Wicke und Spargeln. Nürnberg 1829. — MENNONITISCHES LEXIKON. Begonnen von Chr. Hege und Chr. Neff, fortgeführt von Harold S. Bender, Ernst Crous und Gerhard Hein. I.—IV. Bd. (bisher 48 Lieferungen) 1913—1962. — MICHIELS, A.: Les anabaptistes des Vosges. Paris 1860. — MÜLLER-ARMACK, A.: Genealogie der Wirtschaftsstile. Stuttgart 1944. — NEFF, Chr.: Die Mennoniten in der Pfalz. Pfälzisches Museum IX, 1913. — NUTZINGER, R.: Johann Friedrich Röbling 1736—1814, ein Pfarrersleben aus Alt-Saarbrücken 1942. — POSTIUS, J.: Untersuchungen zur Kulturgeographie der Südwestpfälzischen Hochfläche. Veröffentlichungen der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, Bd. 27. Kaiserslautern 1938. PEZAY, Al.-Fréd.-Jacques Masson, Marquis de: Les soirées helvétiques, alsaciennes, et franc-comtoises. Amsterdam et Paris 1771 (vor allem I, 8e—10e soirée). — QUELLEN zur lothringischen Geschichte. Herausgegeben von der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde. Bd. X.: Cahiers de doléances des Communautés en 1789, Bailliage de Metz. Publiés par N. Dorvaux et L. Lesprand. Metz 1918. — RIEHL, W. H.: Die Pfälzer. Ein rheinisches Volksbild. Stuttgart und Augsburg 1857. — RÖSSIG, K. G.: Versuch einer pragmatischen Geschichte der Ökonomie-, Polizei- und Kameralwissenschaften seit dem 16. Jahrhundert. 1. Deutschland. Leipzig 1781. — RÜHL, A.: Vom Wirtschaftsgeist im Orient. Leipzig 1925. — SPACH, L.: Les anabaptistes dans le Bas-Rhin. Strasbourg 1851. — SÜSS, L.: Geschichte der Reformation in der Herrschaft Rappoltstein. Zabern 1914. — SCHWERZ, J. N.: Beschreibung der Landwirtschaft im Niederelsaß. Berlin 1816. — SCHWERZ, J. N.: Beobach-

tungen über den Ackerbau der Pfälzer. Berlin 1819. — STEINBERGER, A.: Zur Geschichte der Täuferverfolgung im Elsaß 1712—1713 (nach Akten der Bezirksarchive zu Colmar und Straßburg). Altona 1914. — TAWNEY, R.: Religion and the Rise of Capitalism. London 1926 (Deutsch: Religion und Frühkapitalismus, Bern 1946). — WEBER, M.: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1. Tübingen 1922.

Archivalische Quellen

Kirchenschaffneiarchiv Zweibrücken; Repertorium IV 1644—1649 (Teil 2, T. 5; Anm. 7—10), 2058—2059 (T. 2; Anm. 35), 2062 (Anm. 17); Repertorium VI 434 (Anm. 28—31), 436 (T. 1, T. 3; Anm. 24, 25, 32, 37); Zehentenregister der Kirchenschaffnei (T. 3); Pfalz-Zweibrückische Regierungsprotokolle (Anm. 27). Staatsarchiv Speyer; Zweibrücken I 219 (T. 3; Anm. 11—14, 16), 253 (T. 2; Anm. 6), 788 (T. 3), 1428 (T. 3; Anm. 15); Zweibrücken III 851 (Anm. 5, 37) V. d. Leyen 203 (T. 3); Département Donnersberg 341 (T. 3). Stadtarchiv Zweibrücken; L I—III, vor allem L II (T. 4, T. 5; Anm. 6, 20, 21, 27, 35, 26, 39—46). Archives Départementales de la Moselle (Metz), Répertoire des cartes et plans 986—988 (Anm. 18); Série M 230 (Anm. 39).

Von neuen Büchern

Walter Klaassen, Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant, Conrad Press, Waterloo, Ontario 1973, VII, 94 S., \$ 3,95.

Zu deutsch: Täuferium: weder katholisch noch protestantisch. Das Buch will kein Beitrag zur Täuferforschung sein, sondern ein Studienheft für Gemeindegruppen. Deshalb geht der Verfasser auf die Debatte über die Anfänge des Täuferiums wie sie z. B. Yoder, Walton und Stayer unterschiedlich herausgearbeitet haben, nicht ein. Das erste Kapitel ist eine gute Einführung in das Täuferium: geschichtliche Entwicklung, thematische Darstellung, verschiedene Persönlichkeiten und geographische Verteilung. Klaassen ist sich bewußt, daß die Täuferbewegung kein einheitliches Bild bietet. Das Bild ist vielmehr sehr farbig, und die Farben gehören nicht immer zusammen, was für den Reichtum der täuferischen Tradition spricht (S. 9).

Was das Täuferium vom Katholizismus und Protestantismus des 16. Jahrhunderts absetzt, ist sein radikaler Charakter in bezug auf folgende Themen: Religion, Nachfolge, Freiheit, Theologie und Politik. Diese Themen werden einzeln untersucht und mit der mittelalterlichen Kirche und den Auffassungen der Reformatoren Zwingli, Luther und Calvin verglichen; in der Hauptsache werden die Täuferquellen herangezogen. Die geschickte Art des Verfassers, dies zu tun, nimmt dem Leser jegliche Langeweile und bietet eine abwechslungsreiche Lektüre. Der Historiker hingegen hat manchmal ein unbehagliches Gefühl, wenn Grebel, Menno Simons und Peter Ridemann durcheinander zitiert werden, die ja zu verschiedenen Zeiten und in völlig getrennten Gegenden sowie unter unterschiedlichen Bedingungen und Voraussetzungen wirkten. Von den zwölf Täufnern, die 79 mal zitiert werden, kommen Menno Simons 31 mal, Konrad Grebel und Peter Ridemann je elfmal, Marbeck sechsmal, die anderen ein- bis viermal vor. Es ist zu verstehen, daß Menno öfters zitiert wird, weil seine Schriften in moderner englischer Übersetzung vorhanden sind und weil er mehr als die anderen geschrieben hat. Immerhin kommen in jedem der Kapitel 2—6 Menno, Grebel (nur seinen Brief an Thomas Müntzer von 1524) und Ridemann (Bekenntnis des Glaubens) vor. Marbeck fehlt nur in Kapitel 3. Denck und Scharnschlager kommen in Kapitel 3 und 5 vor. Hubmaier, dessen Schriften vollständig zugänglich sind, wird nur aus der Sekundärliteratur zweimal

zitiert. Die Schleithheimer Artikel werden bedauerlicherweise überhaupt nicht herangezogen. Obwohl der Querschnitt nicht alle Täufer umspannt, ist doch eine repräsentative Auswahl getroffen worden: Grebel für die Schweiz, Marbeck für Süddeutschland, Ridemann für Mähren und Menno für Norddeutschland und die Niederlande.

Die Kapitel 2—6 stehen m. E. unter dem Hauptthema „Praktisches Christentum, die Nachfolge Jesu“. Keine christliche Frömmigkeit, Freiheit, Theologie oder Politik darf bestehen ohne eine an Jesus Christus orientierte und praktizierte Beziehung zum alltäglichen Leben. Glauben ist das Vertrauen in Gottes Liebe und Gnade in Jesus Christus; sie schließt eine solche Nachfolge mit ein und bestimmt den ganzen Lebensbereich durch Liebe und Wahrheit (S. 20—21). Geprüft wird diese Nachfolge innerhalb wie auch außerhalb der christlichen Gemeinde durch Grebels Regel Christi (Mt. 18, 15—18). Die Schwierigkeit jedoch, diese Regel in der Praxis durchzusetzen, scheint mir in Kapitel 4, „Radikale Freiheit“, sichtbar zu werden. Klaassen will zeigen, daß das Täuferturn die Gesetzlichkeit besser überwunden hat als Luther und Calvin. Es muß aber gefragt werden, ob die Freiheit eines täuferischen Menschen sich nicht doch sehr schnell in eine enge Gesetzlichkeit umwandelte, die zwar nicht das Erlösungswerk Christi in Frage stellte, aber den Nachfolgebegriff bestimmte.

Wenn alles, was politische Konsequenzen mit sich bringt, politisch zu verstehen ist, dann waren die Täufer politisch (Kapitel 6). Dieser Bedeutung hätten auch andere Forscher zugestimmt, aber meistens sind die Täufer als apolitisch bezeichnet worden. (Siehe meine Buchbesprechung von Stayers „Anabaptists and the Sword“ in „Mennonitische Geschichtsblätter“ 30. Jahrgang, Neue Folge Nr. 25, 1973, S. 107—110.) Dieses 6. Kapitel, vielleicht mehr als die anderen, wird bei den Jugendlichen und Erwachsenen eine lebhafte Diskussion auslösen und zur Stellungnahme herausfordern. Die Beziehung zwischen Politik und Wirtschaft haben die Täufer nicht so genau gesehen oder verstanden, wie es später Karl Marx schilderte, aber sie haben die Verbindung des wirtschaftlichen Lebens eines jeden einzelnen Gläubigen mit seinen Glaubensgenossen erkannt. Die Täufer in Mähren waren darin konsequenter als die anderen. Ihr Streben nach sozialer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit war für sie ein Teil der christlichen Nachfolge, die für sie in den biblischen Schriften zu finden war.

In den letzten zwei Kapiteln (7 und 8) bringt Klaassen das Anliegen der Täufer dem 20. Jahrhundert nahe. Die heutigen Nachfahren der Täufer, der Protestanten und der Katholiken des 16. Jahrhunderts haben nicht mehr die gleichen Fronten wie damals. Alle drei sind für den Autor als

Teile der Kirche Christi anzusehen (S. 66). Gerade deshalb hat das Täufer-tum sowohl etwas zu bieten als auch etwas zu lernen. Z. B. erkannte das Täufer-tum den radikalen Charakter Jesu, verkannte aber, daß Jesus mitten im ritualen Leben des Judentums blieb (S. 71). Und es ist ja viel täufer-isches Erbe im Protestantismus und Katholizismus heute festzustellen; wir Mennoniten sind nicht Alleinerben.

MERK 1975 (Men. Europäische Regionalkonferenz) hat gezeigt, daß viele Mennoniten Europas — Schweizer und Süddeutsche wie auch Norddeutsche und Niederländer — bereit sind, sowohl die Bibel als auch die Täufer-quellen für heutiges Leben und Zeugnis kritisch heranzuziehen. Klaassens Buch, wenn es in deutscher Sprache übersetzt wäre, würde den Sinn von MERK in die Gemeinden hineintragen. Dieses Buch ist nicht nur eine gute Einführung in das Täufer-tum und in die Problematik der Reformation, sondern bringt die Anliegen von damals in die heutige Situation. Der Autor hat das Buch so aufgebaut, daß jeweils ein Kapitel gelesen und besprochen werden kann. Zu jedem der acht Kapitel, die alle etwa zehn Seiten lang sind, fügte der Autor einen Anhang hinzu, der zusätzliche Anregungen zur Diskussion anbietet. Ein zweiter Anhang enthält Kurzbiographien von elf bedeutenden Täufern. Zuletzt ist die Bibliographie als hilfreiches Angebot zu nennen. Hier sind wichtige Werke in englischer Sprache über das Täufer-tum aufgeführt. Für eine deutsche Übersetzung wäre eine völlige Überarbeitung notwendig; dazu zwei Beispiele. Heinold Fasts „Der linke Flügel der Reformation“ wird im Text fünfmal zitiert (nach einer Über-setzung ins Englische vom Autor selbst), aber in der Bibliographie fehlt die Angabe. In ähnlicher Weise wird das „Kunstbuch“ viermal zitiert ohne näheren Hinweis. Es ist mir auch unverständlich geblieben, warum Stayers „Anabaptists and the Sword“ aufgeführt aber nicht in den Text mit ein-bezogen wird; dagegen wird John Yoder nicht aufgeführt, jedoch im Text zweimal zitiert.

Seit der MERK 1975 ist dieses Buch besonders auch für Europa aktuell; es ist ein sehr nützliches Buch für die Gemeindepraxis. John R. Friesen

S. L. Verheus, Zeugnis und Gericht. Kirchengeschichtliche Betrachtungen bei Sebastian Franck und Matthias Flacius: Bibliotheca Humanistica & Re-formatorica I. Übers. von E. Vogelsang und R. Lamotte. B. de Graaf Nieuwkoop 1971, IX, 121 S., 14 Taf., Lw., hfl. 45,—.

Seit die Wirkungen des philosophischen und theologischen Liberalismus, der Gefallen an der Spiritualität Sebastian Francks gefunden hatte, in unse-rem Jahrhundert allmählich nachließen, ist es still um den „Freigeist“ der

Reformation geworden. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde über Franck zwar geschrieben (Lindeboom, Räber, Teufel, Müller), die Luther-Renaissance aber, die sein Denken sehr schroff in den Bereich ketzerischer Spekulation verwies, und die Erforschung der nebenreformatorischen Bewegungen, die sich hauptsächlich auf Thomas Müntzer und die Täufer konzentrierte, haben das allgemeine Interesse an dieser ungebundenen, schwer faßbaren Gestalt gemindert. Um so mehr ist zu begrüßen, daß S. L. Verheus seine niederländische Dissertation „Kroniek en Kerugma“ (Arnhem 1958) unter dem neuen Titel „Zeugnis und Gericht“ dem deutschen Sprachraum erschlossen hat. Er hat zugleich den überraschenden Versuch unternommen, das Geschichtsdenken Francks reformatorisch zu deuten und dem Geschichtsverständnis des Matthias Flacius, der sich konfessionell direkt auf Luther berufen konnte, die reformatorische Ursprünglichkeit abzusprechen.

Gegenstand der Untersuchung sind also zwei Geschichtswerke, die auf dem Boden der Reformation entstanden: die Geschichtsbibel Francks und die Magdeburger Zenturien, die unter der Leitung von Flacius geschrieben wurden; und es ist sinnvoll, nach den besonderen Merkmalen zu fragen, die durch die reformatorische Orientierung in die Geschichtsschreibung eindringen. Dieser Frage nachzugehen, ist um so notwendiger, als beide Werke sich bewußt in den Dienst an der Verkündigung des wiederentdeckten Evangeliums stellten.

Verheus untersucht beide Werke in getrennten Arbeitsgängen, nicht vorrangig mit historischem, sondern mit theologischem Interesse, und schließt die Untersuchung mit einem wertenden Vergleich ab. Bereits in der Einleitung, die das „eschatologische Moment“ als näheren Untersuchungsgegenstand im Gespräch mit der bisherigen Forschung einkreist, wird das theologische Interesse sogar in erster Linie als ein gegenwärtiges ausgewiesen: „Wir hoffen, daß auch die Problematik der Ausarbeitung der Eschatologie im ganzen theologischen Denken mit dieser Studie eine nähere Beleuchtung aus der Geschichte der Theologie erhält.“ Wenn Verheus diesen Anspruch nicht einzulösen vermag, um den Gesamteindruck schon vorwegzunehmen, dann liegt das zum Teil daran, daß zwischen der Arbeit an der Dissertation und dem Erscheinen der deutschen Ausgabe mehr als ein Jahrzehnt auf äußerst fruchtbare Weise an der Eschatologie und Theologie der Geschichte gearbeitet worden ist; zum Teil liegt das auch daran, daß diese Studie mehr im Stil eines anregenden Essays als im Stil einer streng argumentierenden und sorgfältig abwägenden Analyse gehalten ist.

Verheus bringt das Geschichtsverständnis Francks in einer prägnanten Formulierung zum Ausdruck: „Im Geschichtsbild der Geschichtsbibel steht die

Eschatologie im Mittelpunkt, nicht nur formal, sondern auch materiell. Der Gang auf das Eschaton zu bestimmt das ganze Bild, Christus muß zuerst seine richterliche Funktion erfüllen, dann kann das Reich des Geistes anbrechen, in dem Gottes Versöhnungswerk deutlich sichtbar werden wird.“ Die Geschichte steht unter dem *Gericht Christi*, und sie wird erzählt, um davon *Zeugnis* zu geben. Darin sieht Verheus ein reformatorisches Grundanliegen aufgenommen. Es ist sicherlich ein Forschungsfortschritt, Eschatologie und Kreuzesmystik, die das Gericht im einzelnen Menschen beschreibt, gedanklich miteinander zu verknüpfen und das eschatologische Moment stärker als bisher zu betonen. Aber erinnert das nicht mehr an Gedankenansätze bei Thomas Müntzer, dem Franck ja auch sonst nahesteht (vgl. A. Friesen, *Reformation and Utopia*, Anhang), als bei Martin Luther? In diese Richtung könnte bereits die Kritik deuten, die Verheus an der „Vertrübung durch den spiritualistischen Gegensatz Leib-Geist“ im Rahmen der Christologie übt, und die zu scharfe Akzentuierung des „individuellen Vorbaus“, die an dieser Geschichtskonzeption moniert wird. Die Arbeit von Verheus wirft hier Fragen auf, denen weiter nachgegangen werden muß. Sicherlich ist es richtig, Verengungen (nur Kirchengeschichte) und Erstarrungen (nur reine „Lehre“) in der Geschichtskonstruktion der Magdeburger Zenturien, auf die hier nicht näher eingegangen zu werden braucht, gegenüber den reformatorischen Grunderkenntnissen herauszustellen und mit dem weiteren Blick Francks für das gesamte Weltgeschehen zu kontrastieren. Reichen aber die beigebrachten Argumente aus, Francks Geschichtsdenken trotz der Mängel, die gesehen werden, als ein vom Ansatz her reformatorisches für das gegenwärtige Denken zu empfehlen? Außerlich ist das Buch ein Zwitter: Der Text ist bis zur Unerträglichkeit fehlerhaft; die Illustrationen aber (vor allem aus H. Schedels *Liber Cronicarum*, das Franck verarbeitet hat) und die äußere Aufmachung verleihen dem Buch einen geradezu bibliophilen Charakter. Hans-Jürgen Goertz

Abraham Friesen, *Reformation and Utopia*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Bd. 71. F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1974, XV, 271 S., Ln. DM 52,—.

Abraham Friesen will mit seiner gründlichen Arbeit einen Beitrag zur Entstehung der marxistischen Reformationsauffassung leisten.

Die Rekonstruktion der Phasen und Brüche in der Entstehungsgeschichte dieses Deutungsmodells macht zugleich die Problematik sichtbar, die sich hinter der heute so geschlossenen Formel der „frühbürgerlichen Revolution“

verbirgt. Damit erhält die Studie zusätzlich einen Stellenwert in der wissenschaftlichen Kontroverse zwischen „traditioneller“ und marxistisch-leninistischer Geschichtswissenschaft.

Besondere Bedeutung kommt Friesens Entdeckung der engen inhaltlichen Abhängigkeit Engels' von Wilhelm Zimmermanns Werk „Geschichte des großen deutschen Bauernkrieges“ (1841—1843) zu. Erst dieser vergleichenden Analyse ist es gelungen, in der ganzen Tragweite zu erhellen, wie sehr Engels' Interpretation der des Württemberger Historikers gedanklich verpflichtet ist. Wenngleich Engels' Rückgriff auf Zimmermanns Ergebnisse als Faktum längst bekannt war und Vorarbeiten z. B. von Max Steinmetz dazu vorliegen, neigten marxistische Historiker in Anlehnung an die Äußerung ihres Klassikers in seiner Vorbemerkung zur zweiten deutschen Ausgabe des „deutschen Bauernkriegs“ (1870) bisher dazu, in Zimmermann vornehmlich den fleißigen Faktensammler zu sehen, der trotz allen demokratischen Engagements die inneren Zusammenhänge seines Stoffes nicht angemessen darzustellen vermocht habe.

Friesen unternimmt es im ersten Teil seiner Studie, das historische Material aufzubereiten, dessen Rahmen durch die Problemstellungen Reformation, Bauernkrieg, Müntzer, Luther und das Täuferium abgesteckt wird. Sein daran anschließender Abriss der zeitgenössischen Urteile über die Reformation von Luther bis zu Sebastian Franck verbindet sich mit einem Exkurs in die Geschichte der deutschen Geschichtswissenschaft, der dazu verhilft, die reformationsgeschichtliche Auslegungstradition in Westdeutschland auf ihre Wurzeln zurückzuverfolgen. Friesen kristallisiert nämlich die beiden historiographischen Hauptströme heraus, denen unter dem Vorzeichen der Glaubensspaltung schon von Anbeginn an der Stempel konfessioneller Polemik aufgedrückt war.

Den Anfang der lutherisch-orthodoxen Richtung markieren Luthers, Melancthons und Bullingers Schriften, die zu Meilensteinen der Einschätzung Th. Müntzers und des Täuferiums noch für die Geschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts wurden. Als entscheidende Einbrüche in das protestantische Reformationsverständnis wertet Friesen die im Zuge der Aufklärung einsetzende „zweite Reformation“ mit ihrer Infragestellung der Bibel als normativer Erkenntnisquelle, die positive Umwertung des Revolutionsbegriffs im Anschluß an die Französische Revolution und schließlich die intensive geistige Begegnung der schwäbischen Theologenschule mit der idealistischen Philosophie Hegels, welche sich als folgenreich für Zimmermanns Schaffen erwies.

Auf katholischer Seite steht dem der Lutherkommentar des Johannes Cochlaeus gegenüber, dessen richtungweisende Bedeutung für Generationen katholischer Historiker bis zu Janssen hervorgehoben wird. Der Autor stellt heraus, daß hier auch das Fundament für ein dämonisiertes Lutherbild gelegt wurde, das sich fast ungebrochen bis in das 20. Jahrhundert hinein erhalten konnte.

Doch auch das protestantische Lager hat seinen traditionellen Erzfeind: Thomas Müntzer. Ein Gegenpol dazu wurde zwar in der Traditionslinie von Zimmermann und dessen Vorläufern Hammerdörfer, Strobel, v. Baczko und G. C. Treitschke geschaffen, doch waren diese frühen Rehabilitationsversuche gegenüber jener dominanten Auffassung an Wirksamkeit unterlegen. Sie mündeten in die Deutung Engels' und über diesen direkt in die der marxistisch-leninistischen Geschichtswissenschaft ein. Gegen das dort ausgebaute progressiv-sozialrevolutionäre Konterfei Müntzers spart der Autor nicht mit quellenkritischen Einwänden. Über dieser berechtigten Kritik sollte aber nicht vergessen werden, in welchem Maße gleiche Vorwürfe auf ein verzeichnetes Müntzerporträt zutreffen, das seine Vorherrschaft im Geschichtsbewußtsein jahrhundertlang unangefochten behaupten konnte. In der materialreichen und detaillierten Übersicht über die Entwicklung der marxistischen Sicht des Reformationszeitalters, die nur bedauerlicherweise mit dem Forschungsstand von 1967 abschließt, nimmt der Abschnitt über Zimmermann etwa die Hälfte des Raumes ein. Vielleicht hätten diese Überlegungen, bei allem Gewicht, das ihnen für das Erkenntnisziel Friesens auch gebührt, etwas geraffter abgehandelt werden können, um die Proportionen des Bandes zu wahren und eine eingehendere Beschäftigung mit den neueren marxistischen Lehrmeinungen zu ermöglichen. Insgesamt verdeutlicht dieser zweite große Komplex, daß die Reformationsgeschichtsschreibung des Ostens nicht die konfessionellen Ursprünge der des Westens teilt, sondern an die radikaldemokratische Überlieferung des vergangenen Jahrhunderts anknüpft.

Den Werdegang, geistigen Hintergrund und die breitgestreute literarische Tätigkeit der Schlüsselfigur dieser Gründerphase zeichnet der Autor nach und entwirft so ein aufschlußreiches Gesamtbild des Mannes, der sich an der Schwelle einer neuen Zeit glaubte. Zimmermann präsentiert sich danach als christlichen und Hegelschen Geistes Kind, eine weltanschauliche Identität, die er mit der Versöhnung von F. C. Baur's Geschichtstheologie und Hegels Weltgeistphilosophie erreicht und bis zum Wendepunkt von 1850 beibehält. Von dieser Warte aus sieht er die Menschheitsgeschichte als einen Prozeß an, der auf das Ziel der Freiheit hingeeordnet ist und in dessen

Fortschreiten Grundideen des Christentums nach und nach zur Entfaltung gelangen. Die Revolutionen spielen für den Fortschritt zur Freiheit als Schrittmacher eine tonangebende Rolle. Eine Historiographie der äußeren Geschichtsereignisse ohne das Wissen um Antriebskräfte und Zielrichtung des Ganzen lehnt Zimmermann ab.

Die Verwandtschaft im Denken Zimmermanns und Engels' ist damit offengelegt: Ihnen ist gemeinsam der ideologiekritische Tenor, das Postulat einer Sinn- und Zweckhaftigkeit des Geschichtsverlaufs, der Fortschrittsgedanke und der positive Revolutionsbegriff. Friesen ergänzt diese Skizze, indem er die Ähnlichkeiten in den Auffassungen beider über das Wesen von Reformation und Bauernkrieg herausarbeitet. Übereinstimmend nehmen beide eine Zusammengehörigkeit der Vorgänge von 1525 und 1848 an und bilden das Konzept einer Stufenfolge der europäischen Revolutionen heraus, in deren Abfolge der Bauernkrieg das große Fanal setzt. Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers stößt bei ihnen auf nachdrücklichen Widerspruch; das bei Zimmermann angelegte Bild des Reformators bestätigt Engels, wenn er ihn einerseits als Revolutionär und ab 1522 als Reaktionär und Fürstenknecht auffaßt; die Bauernerhebung halten sie für progressiv und schreiben Thomas Müntzer und seinen Anhängern die überragende Bedeutung einer radikalen Vorhut zu, die als Initiator, Organisator und Wortführer der gesamten Bewegung auftritt. Analog zu Treitschke, der die religiöse Terminologie Müntzers in eine „emotionale“ verwandelte, kappt Zimmermann den transzendenten Bezug vollends ab, indem er sie für „rational“ erklärt. Der Hang zur Verweltlichung setzt sich bei Engels fort, wenn dieser in Müntzer den Taktiker zu erkennen glaubt, dessen in religiösen Vorstellungen befangene Zeitgenossen ihn zu einer äußeren Anpassung seiner im Kern entmythologisierten, ja atheistischen Religionsauffassung gezwungen hätten. Zimmermann betrachtet Müntzer als den Antizipator der Aufklärung, Engels formt ihn nach seinem Vorverständnis zum Antizipator des Kampfes einer zukünftigen Klasse, des Proletariats; seine Tragik liegt bei beiden in der Diskrepanz zwischen der „Unzeitgemäßheit“ seiner zukunftsweisen Ideen und dem engen Spielraum der Handlungs- und Veränderungsmöglichkeiten unter noch unausgereiften gesellschaftlichen Bedingungen. Das habe ihn letztlich zum Scheitern verurteilt.

Diesen Gedanken, daß immer nur das verwirklicht wird, was die Zeit zuläßt und dem Fortgang von einem Stadium zum anderen als unabläßliche Vorbedingung entspricht, führt Engels und mit ihm der Marxismus stringent weiter. Daß mit „objektiver Notwendigkeit“ erst das Jammertal durchlaufen werden muß, ehe das Himmelreich erobert werden kann, ist —

wie Friesen mit Recht betont — ein religiöser Topos. Doch ist damit nur die ideengeschichtliche Kontinuität abendländischer Philosophie zum Ausdruck gebracht, eine Kontinuität, die es gar nicht zu bestreiten gilt. Die moralische Problematik dieses Motivs hat Friesens Betrachtung hingegen nicht berührt: Sind die Kosten des Fortschritts, welche alle jene auf der Strecke der Historie bleiben läßt, die den zweiten Schritt vor dem ersten tun wollen, tatsächlich seine notwendigen Bedingungen, wie das Fortschrittskalkül aus nachgeordneter Sicht unterstellt?

Der Versuch des Autors, das Geschichtsdenken von Marx als Ausläufer des chiliastischen Traditionsstranges christlicher Lehre zu interpretieren, um so eine schnurgerade Verbindungslinie von Marx über Müntzer zurück zu Joachim von Fiore ziehen zu können, ist schwerlich mehr als eine ideengeschichtliche Konstruktion, die keinen greifbaren Erkenntnisgewinn über den Marxismus einbringt und lediglich den Gedankengang der Studie oberflächlich stimmig erscheinen läßt. Hinzu kommt, daß das eschatologisch-chiliastische Denkmuster in solch reiner Form bestenfalls aus den Frühschriften von Marx um 1844 herausgesiebt werden kann und deshalb weder den ganzen Marx noch auch die marxistische Auffassung korrekt wiedergibt. Die Paradigmata des Gottesreichs auf Erden und der klassenlosen Gesellschaft, göttlicher Vorsehung und historischer Dialektik, der Schar der Ausgewählten und des Proletariats bilden eben doch keine glatten Entsprechungspaare. Solche Analogien verstellen den Blick für den Wesensgehalt Marxschen Denkens und marxistischer Theorie.

Den Grund der „Vorliebe“ der Marxisten für Müntzer sucht Friesen in ihren Ideensystemen, die beide alttestamentlich geprägt und von joachitischem Gedankengut getragen seien; diese Ableitung wird aber weder Müntzer noch den Marxisten gerecht. (Auf die vulgärpsychologische Aussage Künzlis, Marx habe sein ungewolltes Judentum „ins Unbewußte“ verdrängt, hätte er zudem besser verzichtet.) Ob für Müntzers Vorstellungswelt das joachitische Schema der drei Weltalter Gott Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes wirklich bestimmend war, kann mit dem bloßen Hinweis auf nachweislichen Einfluß noch nicht als belegt gelten. Außerdem hätte man bemerken müssen, daß die Geschichte bei Joachim eine andere, entgegengesetzte Entwicklungsrichtung hat als bei Müntzer, dessen endzeitlich-apokalyptisches Geschichtsbild auf seine Auslegung des Nebukadnezartraumes im Buche Daniel zurückgeht. Die verschiedenen Elemente in Müntzers Lehre reiht der Autor häufig nur unzusammenhängend aneinander; einen augenfälligen Sprung in der Darstellung bezeichnen die Stellen, welche die kommunistische Zielvorstellung des Revolutionärs ins Spiel bringen.

Diese Beobachtung weist über Friesens Arbeit hinaus auf ein verbreitetes Manko der Forschung hin: Die Kluft zwischen Mystik und Apokalyptik, Sozialkritik und Negation der Welt, Innerlichkeit und Veränderung der äußeren Ordnung, Theokratie und Demokratie im Konzept Müntzers wird nicht überbrückt; statt Widersprüche aufzulösen, beläßt man sie in der Konfrontation oder spielt die eine gegen die andere Seite aus. Mit einem Fragezeichen ist die Behauptung des Autors zu versehen, Müntzer habe in Wirklichkeit nicht auf eine neue Sozialordnung, sondern auf die neue Kirche abgezielt. Die radikale Abrechnung des Predigers mit der katholischen Kirche, der lutherischen Reformation, den Fürsten und Herren legt eher den Schluß nahe, daß der kirchliche Lösungsweg in Richtung auf das Reich Gottes die Herrschaftsverhältnisse erschüttert und ihre Neuordnung nicht ausschließt.

Friesen betitelt sein Buch „Reformation und Utopie“ und bemüht sich, diese Namensgebung in der Einleitung auszuweisen. Seine Ausführungen offenbaren dann jedoch einen erheblichen Mangel an Präzision und Historizität in der Verwendung dieser Kategorie; festmachen läßt sich das unmißverständlich an den Kommentaren über die marxistische Weltanschauung, denen das wahrhaft Neue einer Philosophie entgangen ist, die sich selbst als Aufhebung der Philosophie, als Praxis für Menschen versteht. Dies muß sich nachgerade verhängnisvoll für einen Erklärungsversuch auswirken, der „utopisches“ Bewußtsein über die Jahrhunderte hinweg aufzuspüren meint und dabei einem flachen Alltagsverständnis dieses Begriffs verhaftet bleibt. Dafür ist schon die synonyme Verwendung der Wörter ‚utopisch‘, ‚idealistisch‘ und ‚phantastisch‘ ein Indiz.

Die vorliegende Arbeit kann nicht von der geschichtswissenschaftlichen Kontroverse losgelöst werden, die ihrerseits immer auch Ausdruck der Konfrontation zweier Gesellschaftssysteme ist. Den programmatischen Charakter einer unversöhnlichen ideologischen Offensive nimmt die Auseinandersetzung offen von seiten ihrer östlichen Teilnehmer an. Doch die Gegenposition zum anderen Lager schwingt genauso in westlichen Publikationen mit, wenn auch verhaltener im Tonfall und weniger geschlossen in den Auffassungen. Gegenüber der engen amtlichen Parteilichkeit in gängigen marxistischen Geschichtsinterpretationen wähnt man sich hier oft überlegen und geht von einem Selbstverständnis aus, dessen Mittelpunkt die ideologische Ungebundenheit des Urteils ist. In Wirklichkeit ist die westliche Geschichtswissenschaft bisher aber vielfach mit einem noch unverarbeiteten historistischen Erbe belastet gewesen, das dazu verleitet, sich vorschnell von Voreingenommenheit und Parteilichkeit in der Wertung freizusprechen.

Tatsache ist, daß sich auch in hiesigen Untersuchungen — gebrochen durch das individuelle Bewußtsein des Historikers — Inhalte von gesellschaftlicher Reichweite, Interessen und herrschende Werte, „parteilich“ vermitteln. Es ist deshalb sicher kein Zufall, wenn Abraham Friesen den Weg zurück zum Individuum propagiert, weil die klassenorientierte marxistische Verfahrensweise den Respekt vor den Einzelmenschen vermissen lasse. Von der Praxis marxistischer Historiographie verschreckt, will er in Zukunft die Rezeption der Reformationstheologie auf individueller Ebene erforscht wissen. Er stellt diesen Vorschlag als echte Alternative, nicht nur als komplementären Erklärungsansatz vor. Es erschöpft sich aber die Reformationsgeschichte nicht in ihren religiösen Aspekten, und wenn sich mittlerweile zwischen den Kontrahenten „traditioneller“ und marxistisch-leninistischer Provenienz eine Annäherung ergeben hat, dann die, daß die Konflikte der Reformationszeit strukturelle Ursachen haben, mithin einen überindividuellen Charakter tragen und daher nur in Begriffen einer kritischen Sozialgeschichte zu bewältigen sind.

Wenn Friesen daran festhält, daß die Macht der Ideen in der Geschichte letztlich ausschlaggebend sei, so bedeutet das, die grundlegende Problematik dieses Axioms zu umgehen. Im Effekt verschließt eine solche Unbekümmertheit die Erkenntnis sozialer Dimensionen im menschlichen Denken und Handeln. So muß Friesen künstlich zwischen „reiner“ Idee und Wirklichkeit trennen und die soziale Mobilisierung von Ideen als widerrechtliche Aneignung durch die Träger selbstischer Interessen beschreiben. Daß aufständische Bauern ihr revolutionäres Begehren mit dem Gotteswort formulieren und sich auf göttliches Recht berufen, beruht für ihn deshalb schlicht auf Unverständnis gegenüber der Lehre Luthers und läuft auf deren Mißbrauch hinaus.

Ist Skepsis hier also angebracht, so muß dem Autor in anderen Punkten uneingeschränkt beigeprpflichtet werden. Denn in der Tat ist nichts dringender nötig, als historische Hypothesen im empirischen Zugriff zu überprüfen und auf diesem Wege eine Diskussion zu konkretisieren, die bisher um allzu massive Thesen kreiste. Hier öffnet sich ein weites Feld für — ideologisch möglichst unbefangene — historische Kleinarbeit, allerdings auf beiden Seiten und nicht nur für die marxistische Forschung, die, als sie ab 1952 mit der Aufarbeitung von Engels einsetzte, zusammen mit seiner anregenden Theorievorgabe auch deren noch ungelöste Fragen übernahm.

Barbara Talkenberger

Günther List, Chiliastische Utopie und radikale Reformation. Die Erneuerung der Idee vom tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert. Wilhelm Fink Verlag, München 1973. 272 S.

Diese Arbeit ist zum Teil eine reformationsgeschichtliche Untersuchung, zum Teil eine soziologisch-philosophische Analyse des Chiliasmus als Utopie, besonders in bezug auf das Zeitalter der radikalen Reformation in den 20er und 30er Jahren des 16. Jahrhunderts. Die Anlage des Buches zeigt sofort diesen vom Verfasser auch anerkannten doppelten Charakter. Nach einer allgemeinen Einleitung kommt ein erster Teil, in dem die Umstände und Bedingungen, welche die chiliastische Utopie in der Geschichte des Christentums zu Tage förderten, und ihre Schicksale bis zum 16. Jahrhundert in systematischer Weise erörtert werden. Der zweite Teil enthält eine Anzahl von Beispielen der Erneuerung des Chiliasmus bei den Vertretern der radikalen Reformation. Man findet hier also keine konkrete historische Darstellung der betreffenden Bewegungen in ihrer Gesamtheit, sondern die Behandlung eines bestimmten Aspektes. Die Rolle des Chiliasmus wird dann einer kritischen Interpretation unterzogen an Hand des Begriffes der Utopie im Sinne der „Negation der Negation“.

Zentral ist im ganzen Buche der Text Offenbarung Joh. Kap. 20, wo vom tausendjährigen Reich der Heiligen mit Christus nach der ersten Auferstehung die Rede ist. In seiner Einleitung skizziert der Verfasser, wie dieser Begriff aus der Geschichte der Theologie und der Kirche seit dem 18. Jahrhundert allmählich säkularisiert und generalisiert worden ist und somit in den Bereich des sozialpolitischen Denkens vorgedrungen ist. Namentlich sozialistische und kommunistische Theoretiker haben es in ihrem „Bemühen um historische Legitimation“ (S. 21) rezipiert. Christus verkündigte als Messias das schon von den alttestamentlichen Propheten verheißene Gottesreich für die unmittelbare Zukunft. Paulus hat sodann mit seinen Aussagen der frühen christlichen Kirche die Aneignung dieser Idee des Reiches in spiritueller Form ermöglicht. Die Offenbarung Johannis, welche am Ende des 1. Jahrhunderts niedergeschrieben wurde (gerade in der Zeit der heftigen Christenverfolgung im Römischen Reich), enthielt dagegen die Konzeption eines tausendjährigen Zwischenreiches Christi (vor dem letzten Gericht). Dieser Glaube mußte aber besonders seit dem Arrangement der Kirche mit dem Imperium zur Zeit Konstantins als Bedrohung der offiziellen Kirche empfunden werden. Augustin, der den Apokalypsetext grundsätzlich akzeptierte, hat zugleich in seiner „Civitas Dei“ die tausend Jahre des Reiches Christi mit der Geschichte der seit vierhundert Jahren bestehen-

den Kirche identifiziert. Der Chiliasmus als solcher wurde aber für die kommenden Jahrhunderte als ketzerisch gebrandmarkt.

Nur im 12. Jahrhundert vollzog sich eine erste „Renaissance“ mit Joachim von Fiore, der freilich nach dem Beispiel Augustins den Millenniumsbegriff weitgehend spiritualisierte, indem er dem Alten und Neuen Testament ein drittes Zeitalter des Geistes hinzufügte. Eine ganz neue Lage entwickelte sich beim Aufkommen von radikalen oppositionellen Gruppen in der Gesellschaft, wie dies namentlich bei den hussitischen Taboriten im Jahre 1419 zutage tritt. Diese Gruppe ist von der marxistischen Geschichtsschreibung als ein Exempel des revolutionären Chiliasmus gekennzeichnet worden. List erörtert dagegen, daß nicht der Gedanke des tausendjährigen Zwischenreiches der Chiliasten, sondern die Erwartung des unmittelbaren Einbruchs des Reiches Christi auf Erden bei ihnen das eigentliche ideologische Agens darstellt. Dasselbe gilt auch für den Theologen der Revolution im Anfang des 16. Jahrhunderts, Thomas Müntzer, der sich im Laufe seiner Propaganda an alle sozialen Schichten wandte, wie betont wird (S. 133). Im Anschluß daran werden die täuferischen Führer der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre, wie Müntzers Adept Hans Hut und der Spiritualist-Quietist Hans Denck, zum Thema zweier Kapitel gemacht. Zwischenreichsutopie taucht in dieser Epoche wachsender Verfolgung zwar dann und wann auf, aber nur bei Augustin Bader nimmt diese etwa 1530 die Form des ausgeprägten Chiliasmus an.

Schließlich wird in einigen Kapiteln der Hauptgestalt des nordwestlichen Täufertums nach 1530, Melchior Hoffman, und der Erscheinung des münsterischen Täuferreiches Aufmerksamkeit gewidmet. List ficht auch hier die hartnäckige Meinung an, daß Hoffmans eschatologische Theologie als chiliastisch zu bezeichnen sei. Bei der Behandlung des Neuen Jerusalems in Münster ist der Verfasser, der sich besonders auf das Buch von G. Brendler stützt, nicht immer gut informiert über die faktischen Umstände. Im Oktober 1534 wurden nicht 12, sondern 27 Apostel ausgesandt (S. 219), nicht Batenburg war der Anführer der münsterischen Richtung im Jahre 1536, sondern der ehemalige Kanzler Krechting (S. 239). Die Schrift „Van de Wrake“ von Bernhard Rothmann wird nicht in der neuen Edition Stupperichs von 1970, sondern in derjenigen Bouterweks von 1864 zitiert.

In seinen auf hohem Niveau der Abstraktion stehenden Auseinandersetzungen gibt der Verfasser unzweifelhaft anregende Betrachtungen, auch über die Hintergründe Münsters, ohne jedoch dem Leiden und Kämpfen der konkreten Menschen, die in das Drama verwickelt waren, ganz gerecht

zu werden. Wichtigster Gesichtspunkt ist auch hier das nur marginale Auftauchen des eigentlichen Chiliasmus — in den Worten des Jan Beukelsz gesprochen während seiner letzten Verhöre im Januar 1536. Auch in Rothmanns Schrift „Verborgenheit der Schrift des Riques Christi“ vom Januar 1535 ist vom Zwischenreich die Rede, aber nur in einer eskapistischen Form der Utopie, nachdem der revolutionäre Aktivismus versagt hatte. Von der Nachwelt wurden die münsterischen Wiedertäufer jedoch ohne weiteres mit dem Chiliasmus identifiziert.

A. F. Mellink

Karl-Heinz Kirchhoff, Die Täufer in Münster 1534/35. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen 1973. 292 S., DM 48,—.

Diese Veröffentlichung im Auftrag der Historischen Kommission Westfalens ist das Ergebnis vieljähriger Forschungen. Der Verfasser hat sich ehemals mit der Verbreitung der Täufer im Stift Münster 1533—1550 beschäftigt (in seiner 1963 erschienenen Dissertation, einem Buch, das für das Verständnis der Beschaffenheit und der Richtungen der damaligen täuferischen Bewegung von unschätzbarem Wert ist). Außerdem hat er seine Aufmerksamkeit besonders den Schicksalen der Stadt Münster und ihrer Einwohner während der Belagerung 1534/35 gewidmet.

Im vorliegenden Buch wird eine Liste von 1100 täuferischen Stadtbürgern Münsters veröffentlicht, deren Namen aus dem zur Verfügung stehenden Quellenmaterial herausgefunden werden konnten. Diese werden soweit möglich identifiziert durch Angabe ihrer Wohnhäuser und ihrer weiteren Vermögenswerte. Selbstverständlich handelt es sich hier nur um einen Teil der einheimischen Bevölkerung während der Herrschaft des Jan Beukelsz von Leiden, etwa ein Fünftel der von Kirchhoff auf mehr als 5000 Personen geschätzten Gesamtzahl — abgesehen von über zweitausend auswärtigen Einwanderern. Bei der Beschlagnahme der täuferischen Güter am Ende der Belagerung wurden 525 Wohnhäuser registriert, die von den Besitzern bewohnt oder vermietet wurden. Fast ein Drittel des städtischen Hausbestandes war damit betroffen. Auf Grund ihres geschätzten Wertes können diese Häuser in Klassen eingeteilt werden.

Durch Einbeziehung aller einschlägigen Archivalien gelang es dem Verfasser, diese Häuser nahezu völlig in den Stadtplan einzuordnen (sogar mit den 1873 zustandegekommenen Hausnummern!). Eine Beilagekarte ver-

deutlicht alles in Einzelheiten und zeigt auch die ziemlich gleichmäßige Streuung der Häuser über das Stadtzentrum und die Nebenstraßen.

Auch die weiteren beschlagnahmten Vermögensteile (besonders Land) veranlassen den Verfasser, eine Einteilung in Klassen zu machen. Der Anteil der niedrigsten Vermögensklassen entspricht den aus andern Quellen bekannten üblichen Prozentsätzen. Dies steht im Einklang mit dem Befund, daß die führenden Personen in der täuferischen Gemeinde in Münster tatsächlich zu den oberen Schichten der Bürgerschaft gehörten. Eine Gliederung der täuferischen Bürger nach Berufsarten zeigt die zahlenmäßige Vertretung der unterschiedlichen Sparten der Handwerker. Die Wichtigkeit der wohlhabenden Bürger aus den Sparten Handel und Gutsbesitz tritt nochmals deutlich hervor.

Auch aus der Verteilung der Ämter im Täuferreich ergibt sich, daß die hervorragenden Mitglieder der Bürgerschaft, häufig ehemalige Ratsherren, in der Mehrzahl der Fälle den Ton angaben und daß die niederen Vermögensklassen einen geringeren Anteil hatten.

In seinen zusammenfassenden Betrachtungen betont Kirchhoff nochmals, daß im täuferischen Münster von einer besitzlosen Volksmasse als Triebkraft der Entwicklung nicht die Rede sein kann und daß Begriffe wie „Proletariat“ in dieser Lage sogar gänzlich unbrauchbar sind (Friedrich Engels hat Kautsky darauf in einem Brief vom Jahre 1895 noch aufmerksam gemacht). Auch wenn in den Quellen von „Armen“ und „Armut“ geredet wird, handelt es sich um besitzende Bürger in der städtischen Gesellschaft. Die besitzlose anonyme Volksmasse hat, soweit sie existierte, nach Kirchhoff keine aktive Rolle gespielt. Der Verfasser wendet sich dabei besonders gegen den DDR-Historiker G. Brendler, dessen 1966 erschienenes Buch über Münster das kautskianische Thema des Aufruhrs der untersten Volksschichten wieder anstimmt. Das münsterische Täuferium in seinen gefestigten Formen ist seines Erachtens eine atypische Erscheinungsform des Anabaptismus, soweit dieser als „Protestantismus der Armen“ bezeichnet worden ist. Die Ergebnisse des Autors stimmen in hohem Maß mit denjenigen des Soziologen O. Rammstedt überein, der in seiner Schrift „Sekte und soziale Bewegung“ zum Teil das Material Kirchhoffs schon benutzt hat. Kirchhoff äußert sich hier nicht über den Anteil der niederländischen Einwanderer in Münster in diesen Jahren. Seine Liste müßte doch einige Täufer niederländischer Herkunft enthalten (z. B. Nr. 104, Johan von dem Busche, der tatsächlich aus Herzogenbusch gekommen sein kann, da er noch während der Belagerung eine Nachricht an seine zurückgebliebene Frau sendet, cf. Niesert, MUS, S. 140).

A. F. Mellink

Martin H. Schrag: The European History of the Swiss Mennonites From Volhynia, Mennonite Press, North Newton, Kansas 1974, 128 S., DM 5,—.

Diese Jubiläumsschrift anlässlich der 100jährigen Einwanderung über die Wolhynien-Schweizer ist eine Erweiterung der Dissertation des Verfassers (1956) und behandelt die Zeit von der Schweiz (16. Jhdt.) über die zwei Hauptströme Pfalz-Galizien-Michalin-Wolhynien und Montbeliard-Urszulin-Michelsdorf-Wolhynien nach Amerika in den 1870er Jahren. Typische Familiennamen sind Schrag, Stucky, Graber, Goering-Gerig, Krehbiel, Müller, Mündelein, Flickinger, Zerger und andere. An Ortsnamen in Wolhynien werden genannt Urszulin, Michelsdorf, Gorrit, Futtur, Equardsdorf, Zahoriz, Wignanka, Dosidorf, Kolowert, Waldheim, Kutusowka, Neumannowka und andere. Bilder und Karten beleben das Werk. Die Dokumentation ist durch Fußnoten einem Apparat für den ernsthaften Familien- und Lokalforscher angefügt. Leider findet man viele Schreibfehler in den deutsch- und französischsprachigen Quellenangaben und jeder, der die Stellen künftig zitieren will, sollte sich von der Richtigkeit der Zitate am Original vergewissern. Dasselbe gilt für das Schrifttumsverzeichnis (Viktor Kauder) und für deutsche Ortsnamen. Fürst Lubomirski ist immer falsch geschrieben. Wolhynien war auch die Heimat der preußischen Weichselmennoniten (siehe Menn. Lexikon, Artikel: Wolhynien), jedoch nicht der Deltamennoniten wie behauptet. Deren Nachkommen kamen ebenfalls nach Amerika und stammten ursprünglich aus der Gegend von Kulm, Schwetz, Obernessau, der Neumark und Preußisch Litauen. Der Rezensent hofft, daß jemand eine „European History of the Prussian Mennonites From Volhynia“ schreiben wird als Ergänzung zu dieser ausgezeichneten Geschichte Schrags über seine Wolhynien-Schweizer.

Adalbert Goertz

Martin Haas (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Band 4: Drei Täufergespräche. Theologischer Verlag Zürich, 1974, XXXIX u. 491 S., Ln. DM 49,50.

Die Auseinandersetzungen zwischen Reformation und Täuferum in der Schweiz haben verschiedenen literarischen Niederschlag gefunden. Dafür legen die beiden Täuferaktenbände zur Ostschweiz ein beredtes Zeugnis ab. (Der Band von H. Fast zur Ostschweiz II ist 1973 erschienen, und der 1952 herausgegebene Band zum Zürcher Täuferum von L. v. Muralt und W. Schmidt liegt jetzt im Theologischen Verlag Zürich wieder in einer

zweiten Auflage vor.) Als theologisch besonders ergiebige Quellen dieser Auseinandersetzungen dürften aber die Protokolle gelten, die von den Gesprächen oder Disputationen zwischen Täufern und reformierten Prädikanten aufgezeichnet und teilweise schon damals zum Zwecke der Widerlegung und Bekämpfung der täuferischen Lehren in Druck gegeben wurden. Dieses Material, das für das Berner Gebiet vorliegt, hat Martin Haas zusammengetragen und auf vorbildliche Weise ediert. Es erscheint in der Reihe der Schweizer Täuferquellen als Band 4; Band 3 enthält allgemeines Aktenmaterial für Aargau, Bern und Solothurn und wird von demselben Herausgeber bald nachgereicht.

Der vorliegende Band enthält drei Täufergespräche: 1. Das Gespräch, das reformierte Prädikanten mit dem einstigen Täuferführer Pfistermeyer 1531 in Bern führten (er fiel vom Täufern ab); 2. Das Gespräch mit den Täufern in Zofingen 1532, an dem wortführend Marti Weniger, genannt Lincki, beteiligt war (auch er fiel später ab); 3. Das große Täufergespräch zu Bern 1538, dessen Gesprächsführung als Muster für die späteren Täufergespräche, z. B. das Frankenthaler Gespräch, gedient haben dürfte. Von den beiden erstgenannten Gesprächen gibt es zeitgenössische Drucke, das letzte Gespräch ist aus vier verschiedenen handschriftlichen Fassungen erarbeitet worden. Zugrunde liegt diesem Text die Reinschrift des Protokolls, das der Berner Rat in Auftrag gegeben hatte. Alle Handschriften befinden sich heute im Berner Staatsarchiv. Der Herausgeber, ausgewiesen als Kenner Zwinglis wie der Täufer (von ihm wird eine Habilitationsschrift über die Schweizer Täufer erwartet), hat diesen Gesprächsprotokollen eine ausführliche Einleitung vorangestellt. Sie steckt den historischen Rahmen der Gespräche ab, hebt die Hauptthemen heraus und spürt deren Ansätze bereits in den frühesten Auseinandersetzungen zwischen Zwingli und seinen radikalen Gefolgsleuten, den späteren Täufern, auf. Thematik und Art der Gesprächsführung gehen eindeutig auf Zwingli und Bullinger zurück, wie umgekehrt für Haas feststeht, daß „sich die täuferische Theologie nicht nur in ihren Voraussetzungen, sondern in ihrer Ausgestaltung Schritt für Schritt antithetisch zu den reformatorischen Argumentationen herausgebildet hatte“.

Es scheint mir eine weise Entscheidung zu sein, bei der Kommentierung der Protokolle darauf zu verzichten, die täuferischen Aussagen an Ort und Stelle in die Zusammenhänge der täuferischen Entwicklungen hineinzustellen, und es bei dem einleitenden Abriss bewenden zu lassen. Damit wird dem gegenwärtigen, noch (oder wieder?) ungesicherten Stand der Täuferforschung Rechnung getragen und dem Band nicht zuviel zugetraut, wenn von ihm neue Impulse für die weitere Täuferforschung (auch nach den

anregenden Arbeiten von John H. Yoder über die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren) erwartet werden. Besonders hilfreich ist, daß Haas die angedeutete Zurückhaltung in der Kommentierung nicht auch auf die Seite der Täufergegner ausdehnt. Um dem Mangel an Kenntnissen über die Schweizer Reformatoren entgegenzutreten, den er unter Täuferforschern wahrnimmt, hat er „die gesamte antitäuferische Publizistik Zwinglis und Bullingers (hier bis in die 30er Jahre) in den historischen Kommentar hineingearbeitet“.

Haas hat an unzähligen Details wieder einmal deutlich gemacht, daß es das Schicksal der Schweizer Täufer ist, nur in engstem Zusammenhang mit ihren Gegnern erfaßt werden zu können. So wird die Forschung mehr als auf die „reine Lehre“ der Täufer auf das theologische und politische Auseinandersetzungsgeflecht achten, in dem die Täufer allererst ihre Sprache fanden, die Sprache eines eruptiven Aufbruchs zunächst, die Sprache allmählicher Stagnation, die sich in diesen Gesprächen bereits andeutet, später.

Hans-Jürgen Goertz

Frank H. Epp, Mennonites in Canada 1786—1920. The History of a Separate People. Illustriert von Douglas Ratchford. Verlag Macmillan of Canada, Toronto 1974. Ln. 480 S.

Nach der Lektüre dieses umfassenden Werkes über einen bedeutenden Abschnitt der mennonitischen Geschichte drängt sich der Schluß auf: kaum eine Gruppe kann so interessant-kompliziertes und spannendes Material für seine Geschichte liefern wie die Mennoniten in Kanada. Der Autor, Dr. Frank H. Epp, Präsident des Conrad Grebel College, hat dieses weitgestreute Material von unbeschreiblicher Fülle bearbeitet und in flüssigem Schreibstil gut lesbar dargeboten. Allein die etwa 60 Seiten umfassende Bibliographie am Schluß des Buches sowie die Fußnoten am Ende eines jeden Kapitels zeugen von einem intensiven Quellenstudium.

Als erstes wird dem Leser klargemacht, daß ohne die Kenntnis der Vorgeschichte die Geschichte der Mennoniten in Kanada nicht verstanden werden kann. Epp schildert die Ursachen für die Entstehung des Protestantismus, des Täuferniums und des Mennonitentums, er führt den Leser nach Preußen, nach Rußland und in die Vereinigten Staaten.

Mit den ersten mutigen Siedlern beginnt die Geschichte der Mennoniten von Kanada, und Epp versteht es meisterhaft, dem Leser die Hindernisse

der Pionierarbeiten, die Konfrontationen mit den jeweiligen Regierungen, das fast unüberwindliche Mühen, ein abgesondertes Volk zu sein und zu bleiben, die innere Zerrissenheit der einzelnen Gemeinden und Konferenzen anschaulich vor Augen zu führen. Er erspart ihm auch nicht einen genauen Einblick in die „mennonitische Krankheit“ — die Neigung zu innergemeindlichen Spaltungen —, doch vermag er die manchmal nur schwer verständlich erscheinende Handlungsweise einzelner Gemeindeleiter (Bann, strenge Kleidungs Vorschriften, Spaltungen usw.) so ins rechte Licht zu rücken, daß mancher bislang darüber kritisch denkende Leser gewiß fairer urteilen wird.

Die Parallelen zwischen den Entwicklungsstadien der Mennoniten als Gemeinschaft in Rußland und in Kanada ab 1786, die Ähnlichkeiten — so Enttäuschungen mit einem ausgewählten Land und dessen Regierungen, die anfängliche Versprechen nur zögernd oder gar nicht einhielten, innere Streitigkeiten wegen Gemeindezucht und Abendmahl — lesen sich faszinierend. Das Buch, es ist leider nur in englischer Ausgabe zu haben, macht eine gründliche Lektüre notwendig. Es sind eine Fülle von Daten und Details zu verarbeiten, denn der Prozeß der Anpassung und Absonderung der Mennoniten in Kanada ist vielfältig mit dem geographischen, politischen und weltgeschichtlichen Hintergrund des von den Mennoniten ausgewählten Landes verwickelt. Den Leitgedanken seines Buches, der thematische Hintergrund des frühen Mennonitentums: eine abgesonderte Gemeinschaft zu sein und zu bleiben und einen schlichten, Gott wohlgefälligen Lebenswandel zu führen, hat Epp souverän zum Tragen gebracht.

Zum äußerlichen Gelingen des Werkes tragen nicht zuletzt die originellen Skizzen von Douglas Ratchford sowie 20 Tabellen und Karten und 46 Statistiken bei. Insgesamt ist so nicht nur ein Standardwerk für die Mennoniten in Kanada, sondern auch für das Gesamtmennonitentum entstanden.

Anita Lichti

Hans-Jürgen Goertz (Hrsg.), *Umstrittenes Taufertum 1525—1975. Neue Forschungen*. Göttingen und Zürich 1975, 314 S., kart. DM 50,— (für Mitglieder des Mennonitischen Geschichtsvereins DM 35,—).

Diese wissenschaftliche Neuerscheinung des Jubiläumsjahres 1975 hat ein anderes Gesicht als die vor 50 Jahren von der Konferenz der süddeutschen Mennoniten herausgegebene Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten 1525—1925 (Ludwigshafen 1925) (— von

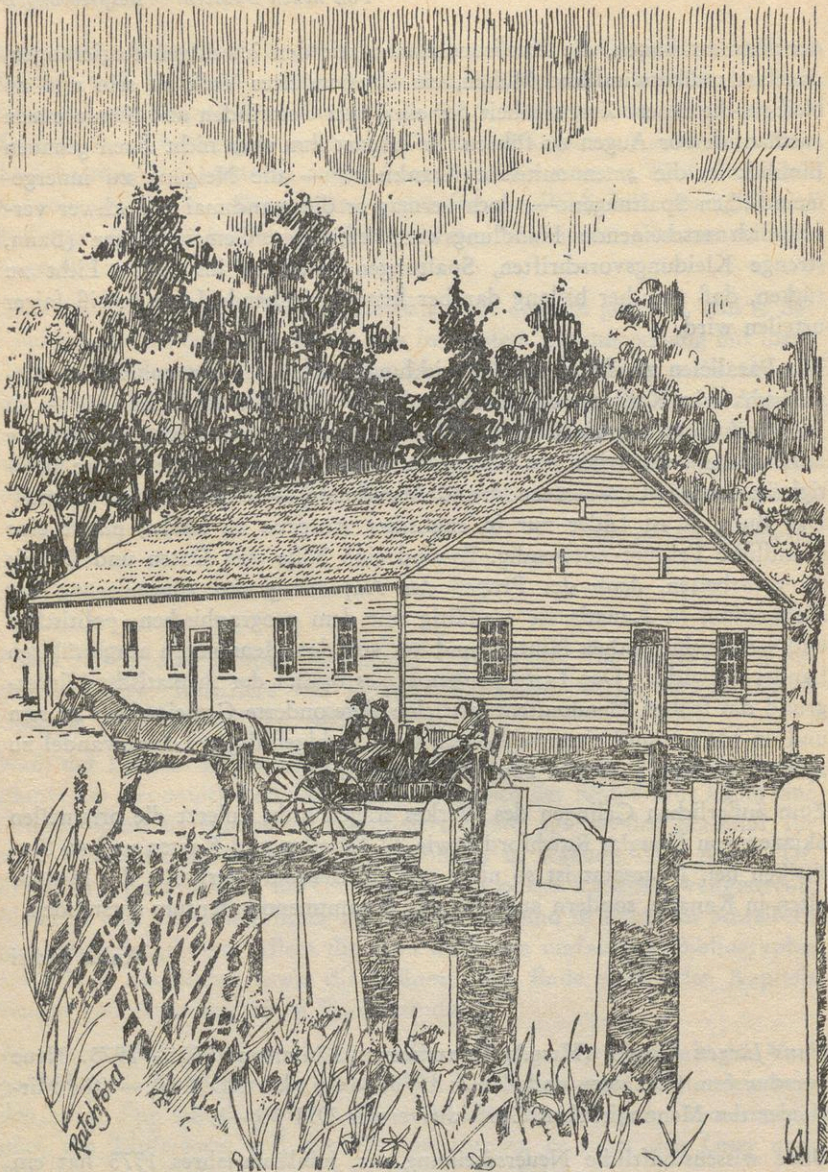


Bild aus dem neuen Buch von Frank H. Epp: Mennonites in Canada. Federzeichnung von Douglas Ratchford.

der übrigens noch einige Restexemplare durch den Mennonitischen Geschichtsverein zu beziehen sind.) Während sich damals ein kleiner, mit Ausnahme von Walther Koehler und Johann Loserth dem deutschen Mennonitentum selbst zugehöriger Kreis im wesentlichen auf die Zürcher Täufer, auf Pilgram Marbeck und auf das Mennonitentum konzentrierte, wird das Thema Täuferium jetzt von zwölf verschiedenen, aus Deutschland und USA bzw. Kanada stammenden Autoren, Reformierten und Lutheranern ebenso wie Mennoniten und von Historikern und Theologen unterschiedlicher Schulrichtung unter verschiedenartigen Aspekten behandelt. Trotz einiger stets offen gebliebener Fragen schien sich aufgrund der zahlreichen Untersuchungen, die in den vergangenen Jahrzehnten vor allem Harold S. Bender und Fritz Blanke und ihre Schüler durchgeführt hatten, ein einigermaßen klares, abgerundetes Bild vom Täuferium des 16. Jahrhunderts abzuzeichnen. In dem hier vorliegenden Sammelwerk von 1975 wird die historische Zuverlässigkeit dieses Bildes indessen wieder in Frage gestellt. Wie der Titel zum Ausdruck bringen will, ist die historische und die theologiegeschichtliche Bewertung des Täuferiums in den letzten Jahren erneut zum Gegenstand lebhafter wissenschaftlicher Diskussionen geworden. Es ist ein Vorzug dieses Buches, daß es nicht, wie so manche Jubiläumsschrift, im Rückblick Altbekanntes nur wiederholt und konstatiert, sondern diese neue Diskussion unmittelbar widerspiegelt oder sogar weiterführt. Acht Beiträge — drei davon in englischer Sprache — befassen sich teils mit dem schweizerischen Täuferium (so James M. Stayer, Martin Haas, Heihold Fast, Christoph Windhorst [über Hubmaier]), teils mit dem deutschen (Gottfried Seebaß [über Hans Hut], Werner O. Packull, Klaus Deppermann [über Melchior Hoffman]) und niederländisch-westfälischen Täuferium des 16. Jahrhunderts (Albert F. Mellink). Die übrigen vier Beiträge wenden sich dem Wandel in der historischen Einordnung des Täuferiums (Abraham Friesen) zu, einigen theologischen Leitgedanken (John H. Yoder) und dem Verhalten des Mennonitentums während des Dritten Reichs (Hans-Jürgen Goertz) sowie der Bedeutung täuferischer Prinzipien in der theologischen Auseinandersetzung der Gegenwart (Walter Klaassen). Das Interesse gilt also in erster Linie und überwiegend den Ursprüngen im Zeitalter der Reformation, in zweiter Linie der Gegenwart. Die ganze dazwischen liegende Geschichte des kontinentalen Täuferiums im 17., 18. und 19. Jahrhundert ist hingegen nicht mit einem Beitrag vertreten. Auch aus diesem Grunde und vielleicht nicht so sehr nur wegen des Fehlens von Beiträgen katholischer, baptistischer oder marxistischer Autoren, wie es der Herausgeber bedauert (S. 9), erscheint die Zusammenstellung insgesamt „unausgewogen“. Denn die unumstrittene, nicht zu bestreitende Bedeutung

des Täufern besteht nun einmal nicht nur auf seinen allerersten Ursprüngen und auf dem in der Gegenwart erreichten, vorläufigen Endpunkt seiner Entwicklung. Gleichwohl enthält diese Schrift an „neuen Forschungen“ so vieles, daß in den folgenden Bemerkungen nur einzelnes herausgegriffen werden kann.

In seinem Aufsatz „Die Anfänge des schweizerischen Täufern im reformierten Kongregationalismus“ (S. 19—49) unternimmt Stayer, über die Ergebnisse von Blanke hinweg, einen neuen Vorstoß in die Urgeschichte der Bewegung. Dabei entdeckt er unter der Landbevölkerung außerhalb Zürichs, zumal in der Ostschweiz, einen verbreiteten, gegen die Zehntpflicht und gegen das in fremden Händen ruhende Pfarrbesetzungsrecht gerichteten „radikalen reformierten Kongregationalismus“, der seit Oktober 1523 mit den „radikalen Reformierten in Zürich“, die von der Obrigkeitshörigkeit Zwinglis enttäuscht waren, gemeinsame Sache machte (S. 34). Während aber die pazifistisch gesonnenen Zürcher bald als wehrlose Separatisten kleine fromme Gemeinschaften zu bilden suchten, zielten jene Radikalen vom Lande unter ihren Führern Simon Stumpf, Georg Stähelin, Brötli, Reublin, Krüsi, Sebastian Hofmeister und Hubmaier auf eine gewaltsame Reformation in ihren Ortschaften ab: „Diese radikalen Kongregationalisten waren keine stummen Schafe vor den Scherern und Schlächtern ihrer Tage“ (S. 48). Bei ihnen bildete die Erwachsenentaufe auch noch nicht das Zeichen der Absonderung von der Großkirche und von der Welt, wie in Zürich in den Kreisen um Grebel und Mantz, sondern den Schlußstein einer radikalen Kulturreform in ihrer Ortsgemeinde; sie bejahten also, wenigstens auf lokaler Ebene, den Gedanken der Volkskirche durchaus. Erst als ihr der Durchbruch mißlang, ergab sich auch für diese „elementare religiöse und soziale Bewegung“ (S. 48) als Alternative die Separation und die Konventikelbildung. So will nun Stayer den Ursprung des Täufern insgesamt auf jene „radikale“ Bewegung zurückführen, während er das Bekenntnis von Schleithem (1527) allenfalls noch als den „Beginn der konfessionellen Geschichte des friedfertigen Mennotentums“ gelten lassen kann (S. 49).

Martin Haas, der mit der Abfassung einer Geschichte des schweizerischen Täufern beschäftigt ist, verfolgt, Stayer ergänzend, in seinem Beitrag „Der Weg der Täufer in die Absonderung“ (S. 50—78) den angedeuteten zweiten Schritt der Entwicklung. Auf breites Quellenmaterial gestützt, spürt Haas insbesondere die Nachrichten auf, die das Verhalten der sich nun zunehmend isolierenden Gemeinschaften im dörflichen Alltag kennzeichnen. Dabei tritt die Eigenart der friedlichen Schweizer Brüder, wie sie sich unter der Führung von Mantz, Blaurock, Michael Sattler, Karl

Brennwald, Pfistermeyer und Konrad Winkler herausbildete und für die Zukunft bestimmend blieb, deutlich und zuverlässig zu Tage.

Unter den Arbeiten des zweiten Teils verdient der Aufsatz von Klaus Deppermann über „Melchior Hoffmans Weg von Luther zu den Täufern“ (S. 173—205) besondere Beachtung. Über die letzte Monographie über Hoffman (Peter Kawerau, Melchior Hofmann als religiöser Denker, 1954) hinaus, unterzieht er das rätselhafte, widersprüchliche Denken dieser Zentralgestalt des Täuferniums einer neuen historischen und theologischen Analyse (vgl. die Zusammenfassung S. 202—205). Hiernach hegte Hoffman, obwohl noch Lutheraner (bis 1529), eine Anzahl von größtenteils der mittelalterlichen Mystik und Apokalyptik entlehnten, spiritualistischen Gedanken, die mit der lutherischen Lehre gänzlich unvereinbar waren, so z. B. die Vergottung des Menschen, die Unvergebarkeit der Sünde nach der Erleuchtung durch den Heiligen Geist, die Erweiterung und Steigerung der Offenbarung durch eine neue Ausgießung des Geistes und die Verwandlung der Erde in das Reich Gottes. In Straßburg, wo er seit 1530 unter den Einfluß der (unter sich wiederum unvereinbaren) charismatisch-kämpfenden Tradition Müntzers einerseits und des demokratischen Pazifismus der Schweizer Brüder andererseits geriet und sich nun selbst für einen neuen Elias zu halten begann, verkündete er dann den demnächst bevorstehenden Anbruch der Weltverwandlung. Erneut war es die widersprüchliche Vielfalt seiner Gedanken, was ihm hier zwischen 1530 und 1533 so großen Zulauf verschaffte. Das Eigentümliche an seiner Hoffnung aber sollte zu der (von seinen Hörern nicht geteilten) „Illusion seines Lebens“ werden: „der Glaube an eine ‚fromme Obrigkeit‘, die seinen apokalyptischen und spiritualistischen Ideen zum Siege verhelfen“ werde (S. 205). Diese Besonderheit nicht achtend, stürzten sich kurz danach unter Berufung auf ihn die Täufer in Münster in den Kampf und die Katastrophe. Die nach der Katastrophe durch Menno Simons gesammelten friedlichen Täufer blieben aber ebensowohl Kinder seines Geistes. Das genuin melchioritische Erbe der Mennoniten betont übrigens auch Albert F. Mellink in seinem Überblick über „Das niederländisch-westfälische Täufernium im 16. Jahrhundert“ (S. 206—222), bes. S. 207, 221 f.).

Innerhalb des dritten Teils beschäftigt sich Abraham Friesen — z. T. unter Verweis auf seine umfangreiche Monographie: *Reformation and Utopia: the Marxist Interpretation of the Reformation and its Antecedents* (1974) — mit dem in verschiedenen Epochen und Lagern verschiedenen geprägten Gesamtverständnis des Täuferniums des 16. Jahrhunderts:

„Social Revolution or Religious Reform?“ (S. 223—243). Mit Recht erinnert er zuletzt die in ihrer Meinung divergierenden Forscher („New Approaches“ S. 236—240; gemeint sind Robert Friedmann (†), Stayer, C. P. Clasen und Kenneth Davis) daran, bei ihren Versuchen, die Eigenart des Täuferturns und seinen Zusammenhang mit der Reformation zu bestimmen, doch ja den jeweiligen Kontext zu beachten, in dem die verglichenen Gedankenelemente ihren ursprünglichen Sitz und ihre eigene Bedeutung hatten: „One cannot simply compare ideas; one must compare them within the contexts they were given at the time“ (S. 243).

Der positive Tenor des die Sammlung beschließenden Beitrags von Walter Klaassen „The Modern Relevance of Anabaptism“ (S. 290—304) läuft dem Gesamttitel „Umstrittenes Täuferturn“ eigentlich zuwider. Denn in der Diskussion um den historischen Jesus, um das Verständnis von Kirche, um die Bedeutung der Heiligen Schrift und um Gewaltlosigkeit und Toleranz findet Klaassen zuversichtlich ureigene Anfragen und Antworten des Täuferturns aktualisiert: „Thus a movement maligned for centuries . . . is in our own day accorded some well-deserved attention“ (S. 304). So klingt der Sammelband mit seinem zunächst Anstoß bietenden Titel doch noch versöhnlich aus.

Der Herausgeber hat diesen Titel natürlich bewußt gewählt, und in seiner an manchen Stellen plerophorisch wirkenden, die einzelnen Beiträge etwas eigenwillig verknüpfenden Einleitung (S. 7—18) hat er sich in mehrfacher Hinsicht zu ihm bekannt. Vielleicht hätte er sich dennoch mit einem Titel wie „Das Täuferturn in der historischen Diskussion 1975“ begnügen können. Bei einzelnen Beiträgen (z. B. von Stayer und Packull) hätte man sich gewünscht, die sprachliche Gestaltung wäre genauer überwacht und einige irreführende oder fehlerhafte Formulierungen wären verbessert worden.

Doch gebührt dem Herausgeber ohne Zweifel und unumstritten das Verdienst, in diesem Sammelband einen kompetenten internationalen und interdisziplinären Kreis von Forschern zusammengeführt und damit die Geschichtsschreibung des Täuferturns in diesem Jubiläumsjahr genuin gefördert zu haben.

Gustav Adolf Benrath

Zum gleichen Buch eine weitere Stimme:

Die Beschäftigung mit der Geschichte des Täuferturns hat vor einigen Jahrzehnten zur Wiederentdeckung des täuferischen Leitbildes geführt. Vor allem amerikanische mennonitische Forscher haben zu einer Erneuerung der mennonitischen Bruderschaft nach diesem Leitbild aufgerufen, das sich als

friedlich und einfach in der Lebensweise darstellt. Die Täufer, das waren und sind die Stillen im Land, die nur ihres Glaubens leben wollen.

Das von Hans-Jürgen Goertz herausgegebene Buch zerstört dieses Leitbild. Autoren verschiedener kirchlicher Prägung stellen das Täuferium als damals und heute umstritten dar, uneinheitlich und von verschiedenen Interessen geleitet. Daß die Beurteilung des Täuferiums nicht frei sein kann von theologischen Werturteilen, zeigt sich an verschiedenen Stellen, etwa wenn Zwinglis Werk wohlwollend beurteilt, täuferische Anliegen aber als „anarchistisch“ oder „sektiererisch“ abgetan werden. Gleichwohl wird klar, daß zum Täuferium nicht nur die friedliebenden, stillen Dulder wie Menno Simons gehören, sondern daß auch kämpferische und schwärmerische Gestalten den breiten Strom der Bewegung zumindest beeinflußt haben.

Das oben genannte täuferische Leitbild ist sicher korrigierbar. Daß der Herausgeber aber behauptet, die kirchlich-soziale Protestbewegung, das Täuferium nämlich, sei zu einer weltflüchtigen Sekte erstarrt, geht entschieden an den Tatsachen vorbei. Wenn, wie Goertz postuliert, das soziale Engagement allmählich preisgegeben wurde, ist das unter dem Zwang der Umstände geschehen und nicht um der „bösen Welt“ den Rücken zu kehren. Das beweisen doch wohl die Ketzerprozesse und andere Bekämpfungsmaßnahmen von Seiten der offiziellen Kirchen.

Für den Leser, der sich kritisch mit seiner Tradition auseinandersetzt, ist das Buch lesenswert, es vermag aber die Absicht, das traditionelle täuferische Leitbild zu zerstören oder zu ersetzen, nicht zu erfüllen.

Samuel Gerber

Kassenbericht per 31. Dezember 1974 Mennonitischer Geschichtsverein e.V.

<i>Einnahmen:</i>	DM
Saldo Vortrag	12.036,28
Beiträge	14.275,31
Verkäufe	8.562,52
Bankzinsen	509,67
Spenden	518,—
Durchlaufende Posten	2.000,—
	<u>37.901,78</u>

<i>Ausgaben:</i>	
Miete Menn. Forschungsstelle	1.280,—
Geschäftsführung Weierhof	1.200,—
Bücher zum Weiterverkauf	1.369,81
Bibliothek Menn. Forschungsstelle	1.364,19
Menn. Lexikon Nachdrucke	4.590,52
Menn. Lexikon Lagerung	390,19
Menn. Lexikon Einbände	3.920,—
Mikrofilme	246,60
Druck Menn. Geschichtsblätter 1973	6.157,93
Druck Menn. Geschichtsblätter 1974	7.211,46
Klischees Menn. Geschichtsblätter 1973 u. 1974	1.012,47
Mitarbeit Menn. Geschichtsblätter 1973	424,70
Mitarbeit Menn. Geschichtsblätter 1974	580,—
Druck Mitgliederlisten	266,40
Fracht, Porto, Telefon, Büro- und Versandmaterial	2.538,05
Notariatskosten	20,—
Beiträge Verein f. Täufergeschichte Tramel/Schweiz	30,—
Bankspesen	36,16
Versicherung Forschungsstelle	53,10
Durchlaufende Posten Weierhof	2.000,—
Saldo per 31. 12. 1974	3.210,20
	<u>37.901,78</u>

gez. Gerrit van Delden, Kassenführer

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 Yoder, Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren in der Schweiz 1523—1583, 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,—).

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 mennonitischer Geschichte befaßt.

Anmeldungen zum Verein und Buchbestellungen nimmt der Schriftführer entgegen:

H. u. L. Quiring, 7015 Korntal, Hindenburgstr. 56.

Konten des Vereins:

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

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

