

43/44

ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

WZ

ZA

-2506

43. / 44. Jahrgang 1986 / 87



N11< 40043547 021

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

43. / 44. Jahrgang 1986 / 87



Schriftleitung:

Dr. Heinold Fast, Brückstraße 74, D-2970 Emden

Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Wilhelms Allee 15, D-2000 Hamburg 55

Herausgeber und Verlag:

Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

Christel Schultz, Schriftführung,

Blumenweg 28, D-6057 Dietzenbach

Horst Klaassen, Kassenführung,

Bromberger Straße 15, D-7150 Backnang

Herstellung:

Heinrich Schneider KG, Offset- und Buchdruck

Karlstraße 90, D-7500 Karlsruhe 1

Mitarbeiter dieser Nummer

Ulrike Arnold, Zum Traroth 9, D-6483 Bad Soden-Salmünster

Karl Bartels, Klaus-Groth-Straße 6, D-2950 Leer

Prof. Dr. John Friesen, c. o. Canadian Mennonite Bible College,
Winnipeg, Kanada, R3P OM4

Pastor Peter J. Foth, Mennonitenstraße 20, D-2000 Hamburg 50

Pfarrer Ulrich Gerber, Pfarrhaus, CH-3096 Oberbalm/Schweiz

Pfarrer Dr. Hans Adolf Hertzler, Königstraße J32, D-4150 Krefeld

Johann J. Hübert, Am Gerbach 6, D-6719 Weierhof

Ralf Klötzer, Lüneer Damm 17 a, D-2120 Lüneburg

Marion Kobelt-Groch, Bergstraße 8, D-2408 Timmendorfer Strand

Hermann Kocher, Hinterdorfstraße 13, CH-3550 Langnau / Schweiz

Dr. Artur Mettler, Klausstraße 9, CH-9000 St. Gallen/Schweiz

Dr. Günther Pallaver, Fischnalerstraße 12/2/5, A-6020 Innsbruck / Österreich

Prof. Dr. Rudolf Palme, Innrain 52, A-6020 Innsbruck / Österreich

Dr. Horst Penner, Kahlenberg 9, D-6719 Kirchheimbolanden

Pfarrer Dr. Arnold Pfeiffer, Hauptstraße 11 a, D-6580 Idar-Oberstein

Dr. Horst Quiring, Tachenbergstraße 63, D-7015 Korntal-Münchingen 1

Dennis Slabaugh, Brahmsallee 6, D-2000 Hamburg 13

Dr. Hildegard Froese Tiessen, c. o. Conrad Grebel College, Waterloo, Kanada N2L 3G6

Dr. S. L. Verheus, Koninginneweg 46-2, NL-1075 EA Amsterdam/Niederlande

Garry Waltner, Am Hollerbrunnen 7, Weierhof, D-6719 Bolanden

Christoph Wiebe, Friedrich-Ebert-Anlage 42, D-6900 Heidelberg

ZFA 2506-43144



Inhalt

Zu dieser Nummer 5

I. Zwei „Bekenntnisse“ aus dem Jahr 1536

1. Menno Simons' „Ausgang“ 7
2. Jakob Hutter's Märtyrertod 12

II. Aufsätze

1. H.-J. Goertz, Zwischen Zwietracht und Eintracht.
Zur Zweideutigkeit täuferischer und mennonitischer
Bekenntnisse 16
2. R. Palme, Zur Täuferbewegung in Tirol 47
3. M. Kobelt-Groch, Warum verließ Petronella
ihren Ehemann? 62
4. H. Fast, Wie sind die oberdeutschen Täufer
„Mennoniten“ geworden? 80
5. P.J. Foth, Die amische Spaltung (1693-1697) und eine
Hamburger Stimme dazu – ein Lehrstück? 104
6. H. Penner, Mennonitische Schulzen und Oberschulzen
im westpreußischen Weichseldelta 119
7. J.J. Hübert, Mennonitische Schulzen und Oberschulzen
im Chortitzaer Bezirk 122
8. U. Gerber, Ein verlassener Zeuge täuferischer
Vergangenheit. Die älteste Kapelle der Jura-Täufer. 126
9. H. Froese Tiessen, Das Neue im schon längst
Vertrauten entdecken. Die Bedeutung von Literatur
und Kunst für die Selbsterkenntnis der Mennoniten
in Nordamerika 132
10. H.-J. Goertz, Das konfessionelle Erbe in neuer Gestalt.
Die Frage nach dem mennonitischen Selbstverständnis
heute 157

III. Von neuen Büchern

1. H. Penner, Weltweite Bruderschaft.
Ein mennonitisches Geschichtsbuch, 4. Auflage
(G. Waltner, J. Friesen) 171
2. L. G. Jansma: Melchiorieten, Munstersen en
Batenburgers (R. Klötzer) 177

3.	H. J. Loewen, One Lord, one Church, one Hope, and one God. Mennonite Confessions of Faith in North America (H.-J. Goertz)	183
4.	H. L. Sawatzky, Sie suchten eine Heimat. Deutschmennonitische Kolonisierung in Mexiko 1922-1984 (H. Fast)	186
5.	K. Zehrer, Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich“ (H.-J. Goertz)	189
6.	H. Steubing (Hg.), Bekenntnisse der Kirche (Chr. Wiebe)	192
7.	Chr. Lienemann-Perrin (Hg.), Taufe und Kirchenzugehörigkeit (U. Arnold)	195
8.	Hutterian Society of Brothers and J. H. Yoder (Hg.), God's Revolution. The Witness of Eberhard Arnold. Eberhard Arnold, Die Revolution Gottes. Aus dem Lebenszeugnis der hutterischen Gemeinschaften (A. Pfeiffer)	200
9.	U. Eggers, Gemeinschaft – lebenslänglich. Deutsche Hutterer in den USA (A. Mettler)	203
	Hinweise auf Neuerscheinungen (H. Fast, H. Quiring und K. Bartels)	206
IV. Berichte · Nachrufe · Geburtstagsgrüße		
1.	Berichte	214
2.	S. L. Verheus, Die Bibliothek der Vereinigten Taufgesinnten Gemeinde in Amsterdam	223
3.	Nachrufe auf Grete Mecenseffy, Liesel Quiring-Unruh, Frank H. Epp (H. Fast)	234
4.	Geburtstagsgrüße an Horst Quiring (G. Waltner)	241
V. Der Mennonitische Geschichtsverein		
1.	Protokoll der Mitgliederversammlung 1986 (Christoph Wiebe)	243
2.	Kassenbericht 1985/86 (Horst Klaassen)	246
3.	Bücher aus anderen Verlagen	247
4.	Der Mennonitische Geschichtsverein	248

Zu dieser Nummer

Viele werden die Geschichtsblätter 1986 vermißt haben; sie konnten leider nicht rechtzeitig erscheinen. Es ist nicht immer einfach, die Termine der Autoren und Schriftleiter so in Einklang miteinander zu bringen, daß sie sich dem Diktat des Kalenderjahres widerstandslos fügen. Deshalb bitten wir die Mitglieder des Geschichtsvereins, diese Verzögerung zu entschuldigen. Um wieder auf die Reihe zu kommen, haben wir uns entschlossen, dieses Mal eine Doppelnummer 1986/1987 herauszubringen; und wir hoffen, daß die Leser die Zusammenarbeit beider Schriftleiter in einem Heft schätzen werden. Gleichzeitig haben wir die Gelegenheit genutzt, den Geschichtsblättern ein neues, ein frischeres Gewand anzulegen.

Dieses Heft spiegelt die Vielfalt der Konferenzen und Tagungen wider, die in den letzten Jahren zu Themen des Täufer-Mennonitentums stattfanden. Bei einer Begegnung deutscher und niederländischer Theologiestudenten wurde 1985 im *Fredeshiem* bei Steenwijk (Niederlande) über die Rolle des Bekenntnisses unter den Mennoniten diskutiert; Hans-Jürgen Goertz hielt eine Vorlesung über das Bekenntnisproblem bei Täufern und Mennoniten, die ursprünglich nur für diese Zusammenkunft bestimmt war. Da sich in niederländischen und nordamerikanischen Zeitschriften inzwischen aber eine Bekenntnisdiskussion angebahnt hat und sicherlich noch weitergeführt wird, wollen auch wir mit einem Beitrag an die breitere Öffentlichkeit treten. – Auf einer Täuferntagung, zu der die Michael-Gaismair-Gesellschaft im Gedenken an den Märtyrertod Jakob Hutter vor 450 Jahren Mitte Juni 1986 nach Bozen einlud, hat der Innsbrucker Rechtshistoriker Prof. Dr. Rudolf Palme über das bisher nur wenig erforschte Tiroler Täuferum berichtet. Mit besonderem Nachdruck erörtert er die Frage, was die Menschen in Tirol damals wohl veranlaßt haben könnte, sich den Täufern anzuschließen. Wir sind ihm sehr dankbar dafür, daß wir seinen Beitrag hier veröffentlichen dürfen. – Auf einer anderen Tagung, die im Dezember 1985 an der Universität Cambridge stattfand und historischer Frauenforschung gewidmet war, legte Marion Kobelt-Groch die ersten Ergebnisse ihrer entstehenden Dissertation über Frauen im Täuferum vor. Dieser Aufsatz geht der Ehemidungs- und Scheidungspraxis im mitteldeutschen Täuferum nach: „Warum verließ Petronella ihren Ehemann?“

Zu einer Tagung über die Mennoniten hatte die Evangelische Akademie der Pfalz im Januar 1986 nach Enkenbach eingeladen. Dort wurden die

hier teilweise in erweiterter Form abgedruckten Vorträge von Heinold Fast und Peter J. Foth gehalten. Der eine geht dem Bemühen um Einigung zwischen den oberdeutschen Täufern und den niederdeutschen Mennoniten nach; der andere wirft ein Licht auf die Trennung, die amische Spaltung, die sich unter den schweizerischen Taufgesinnten im 17. Jahrhundert ereignet hatte; ihn interessiert der Konflikt und wie Konflikte unter den Mennoniten ausgetragen wurden.

Ende Mai 1986 fand im Conrad Grebel College der Universität Waterloo/Kanada eine Konferenz statt, auf der Wissenschaftler verschiedener Fachrichtungen über das Selbstverständnis der Mennoniten heute berieten. Hans-Jürgen Goertz hielt den Eröffnungsvortrag über „Das konfessionelle Erbe in neuer Gestalt“; auf der letztjährigen Mitgliederversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins in Krefeld wurde dieser Vortrag wiederholt. Der Text, ursprünglich also für eine wissenschaftliche Konferenz gedacht, ist hoffentlich auch einem allgemeinen Publikum zugänglich. Über den literatur- und kunstwissenschaftlichen Gesichtspunkt mennonitischer Identität sprach Dr. Hildegard Froese Tiessen von der Wilfried-Laurier-University in Waterloo. Ihr Beitrag führt uns in eine unbekannte Welt, das künstlerische Schaffen der nordamerikanischen, besonders der rußlandstämmigen Mennoniten, und zeichnet den Prozeß nach, in dem diese Mennoniten das kreative Feld der Kunst zurückzuerobieren versuchen, das ihre Vorfahren einst aus religiösen Gründen verlassen hatten. In diesem Prozeß werden die Mennoniten mit ihrer Vergangenheit konfrontiert und dazu geführt, Neues im schon längst Vertrauten zu entdecken und durch die künstlerische Bereicherung ihres Lebens zu sich selbst zu finden.

Im Jahre 1536 verließ Menno Simons die römisch-katholische Kirche und wandte sich den Täufern zu. Daran hat im vergangenen Jahr eine Konferenz in Amsterdam erinnert. Die zahlreichen Vorträge, die dort gehalten wurden, sind inzwischen in den *Doopsgezinde Bijdragen* 1986/87 veröffentlicht worden. Wir wollen deshalb nur mit einem Abschnitt aus dem „Ausgang aus dem Papsttum“ auf dieses denkwürdige Ereignis zu Beginn dieses Heftes hinweisen.

Nach Abschluß des Manuskriptes erreichte uns die Nachricht vom Tode Walter Fellmanns am 8. Juni 1987 im Alter von 88 Jahren. Vor drei Jahren haben wir ihm hier aus Anlaß seines 85. Geburtstages für seine zahlreichen Arbeiten gedankt, mit denen er die Täuferforschung gefördert hat, vor allem für seine Ausgabe der Schriften Hans Dencks.

Heinold Fast

Hans-Jürgen Goertz

Mennos „Ausgang aus dem Papsttum“, Januar 1536

Unser Bild von Menno Simons hat sich durch die Forschung der letzten Jahre verändert. Wir sehen ihn nicht mehr nur für sich und im Gegensatz zu andern Täufern als den Vater der „Stillen im Lande“, sondern beobachten Abhängigkeiten von gesellschaftlichen, politischen und geistigen Entwicklungen vor und neben ihm, stellen Gemeinsamkeiten mit andern radikal-reformatorischen Strömungen fest und merken, daß er unter den von Melchior Hoffman beeinflussten Täuferführern nach dem Ende des Täuferreiches in Münster nur einer unter mehreren und nicht einmal der angesehenste war. Der wirkliche Menno scheint uns fremder zu sein, als wir dachten.¹

Wir werden deshalb auch das bekannteste Dokument von Mennos Hand, den Bericht von seinem „Ausgang aus dem Papsttum“, mit andern Augen lesen. Durch Mennos Absicht, sich gänzlich von den münsterischen Täufern zu distanzieren, bleiben viele Fragen unbeantwortet. Wo lag in dem langen Prozeß der Meinungsbildung von 1524 bis zum Januar 1536 der entscheidende Einschnitt? Von wann an identifizierte Menno sich mit den Täufern? Was verzögerte seine Entscheidung für sie? Wann hat er sich taufen lassen? Wieso vollzog er den endgültigen Bruch erst in dem Augenblick, als die Täuferbewegung durch die Hinrichtung der führenden Täufer von Münster als die verruchteste Ketzerei dastand, im Januar 1536 nämlich? Hatte er sich einen unabhängigen Weg bereits so verbaut, daß er nur noch die Flucht nach vorn antreten konnte? Wie stand es mit seiner inneren Abhängigkeit von den Schriften Hoffmans einerseits und Rothmanns andererseits? Hatte er je die Naherwartung geteilt? Seit wann stellte er sich gegen die Anwendung von Gewalt? Welche Rolle spielte für ihn der Tod seines Bruders, der von Münster her beeinflusst war und bei den Kämpfen um das Oldekloster fiel? Ist die Schrift gegen Jan van Leiden, die erst 1627 unter dem Namen Mennos erschien und ihren Autor als entschiedenen Gegner der Machtergreifung in Münster zeigt, wirklich von Menno?²

Zieht man die Erinnerungen von Obbe Philips hinzu, der Menno taufte und ihn ein Jahr später ins Ältestenamt berief, hat man das Bild der äußeren Turbulenzen vor Augen, in denen Menno zu seiner Entscheidung kam.³ Das Bild spiegelt sich wider im Bericht Mennos über seine Seelenkämpfe in diesen Jahren. Man hat darin den Typus einer Entwicklungsstruktur gesehen, der auch in andern Fällen zu beobachten ist, z. B. bei den Täufern in Zürich: Eine Bewegung, die auf die Veränderung äußerer Verhältnisse im Geist des Evangeliums abzielt, wird blockiert und verarbeitet die Enttäuschung, indem sie ein quietistisches Modell an die Stelle des revolutionären setzt.⁴ Auf Menno angewandt

würde das bedeuten, daß er zunächst stärker mit den Täufern von Münster sympathisierte, als er nachher zugab, dann aber eine verinnerlichende Alternative fand, die seinen weiteren Lebensweg bestimmte. Es würde erklären, warum es im Januar 1536 kein Zurück, sondern nur noch eine Flucht nach vorn gab. Aber eine solche These bleibt bei dem Mangel an deutlicheren Belegen unsicher. Sicher ist nur, daß Menno selber in seinem „Ausgang“ die ganze Vorgeschichte im Licht der Entscheidung sehen möchte, die er im Januar 1536 fällte.

Der „Ausgang“ erschien ursprünglich 1553 im Rahmen einer Streitschrift gegen den reformierten Prediger Gellius Faber. Ich gebe nur den Teil wieder, der sich auf seinen „Ausgang“ im engeren Sinne bezieht, d. h. auf den Entschluß vom Januar 1536. Das ist nur ein Drittel des gesamten Textes. Ich entnehme den Wortlaut meiner Sammlung „Der linke Flügel der Reformation“, Bremen 1962, in der das ganze Bekenntnis abgedruckt ist.

H. Fast

Der Text

Du siehst, lieber Leser, wie ich meine Erkenntnis betreffs Taufe und Abendmahl durch vieles Lesen und Nachdenken über die Schrift dank der Erleuchtung des Heiligen Geistes und Gottes gnädiger Gunst gewonnen habe, nicht durch den Einfluß der verführerischen Sekten, wie man mir nachsagt. Ich hoffe, daß ich die Wahrheit schreibe und keinen eiteln Ruhm suche. Sollten mir aber irgendwelche Menschen dabei behilflich gewesen sein, so will ich dem Herrn dafür ewig danken.

Inzwischen geschah es, als ich ungefähr ein Jahr in Witmarsum gewohnt hatte, daß eine beträchtliche Anzahl mit der Wiedertaufe in den Ort einbrachen. Aber woher die ersten Anfänger kamen oder wo sie zuhause waren und wer sie eigentlich waren, ist mir noch bis zu dieser Stunde unbekannt, und ich habe sie auch mein Lebtage nicht gesehen.

Dann entstand bald die Sekte von Münster, durch welche viele fromme Herzen auch in unserem Ort betrogen wurden. Meine Seele war sehr betrübt. Denn ich erkannte, daß sie zwar eiferten, aber doch in der Lehre irrten. Ich stellte mich mit meiner geringen Gabe dem entgegen, durch Predigen und Ermahnungen, soviel ich vermochte. Zweimal verhandelte ich mit einem ihrer Vorsteher, einmal heimlich, einmal öffentlich. Aber mein Ermahnen hatte keinen Erfolg, weil ich selbst noch tat, was nach meinem eigenen Wissen unrecht war.

Es verbreitete sich weit umher das Gerücht, ich könne diesen Leuten den Mund fein stopfen. Sie beriefen sich alle auf mich, wer sie auch waren. Ich

sah mit eigenen Augen, daß ich Vorkämpfer und Bürge der Unbußfertigen war, die sich alle auf mich verließen. Das gab meinem Herzen keinen geringen Schlag. Ich seufzte und betete: „Herr, hilf mir, daß ich doch anderer Leute Sünde nicht auf mich lade!“ Meine Seele wurde bekümmert und ich dachte über das Ende nach. Selbst wenn ich die ganze Welt gewönne, dazu tausend Jahre lebte und doch zuletzt Gottes strafende Hand und Zorn tragen müßte, was hätte ich dann gewonnen?

Danach sind die armen verirrtten Schafe, die herumirrten, weil sie keine rechten Hirten hatten, nach vielen grausamen Edikten, nach Morden und Umbringen an einer Stelle in unserer Nähe, genannt das Alte Kloster, zusammengekommen. Unter dem Einfluß der gottlosen Lehre von Münster haben sie (leider!) gegen Christi Geist, Wort und Vorbild das Schwert zur Gegenwehr gezogen, obgleich dem Petrus vom Herrn befohlen worden war, es in die Scheide zu stecken.⁵

Als das so geschehen war, fiel das Blut der Opfer, obgleich sie verführt waren, so brennend auf mein Herz, daß ich es nicht ertragen, noch Ruhe in meiner Seele erlangen konnte. Ich dachte über mein eigenes unreines, fleischliches Leben nach, sowie über meine heuchlerische Lehre und Abgötterei, die ich täglich zum Schein, ohne innere Neigung und meiner Seele zuwider trieb. Ich sah mit eigenen Augen, daß diese eifrigen Kinder Leib und Gut für ihre Lehre und ihren Glauben freiwillig hingaben, wenn es auch keine heilsame Lehre war. Und ich war einer von denen, die einige von den papistischen Greueln teilweise mit entlarvt hatten! Trotzdem blieb ich bei meinem losen Leben und bei meinen durchschauten Greueln nur darum, daß ich die Bequemlichkeit meines Fleisches genießen und verschont vom Kreuz des Herrn bleiben konnte.

Wenn ich das so betrachtete, wurde meine Seele so erschüttert, daß ich es nicht länger ertragen konnte. Ich dachte bei mir selbst: „Ich elender Mensch, was mache ich? Wenn ich in diesem Zustand bleibe und mich nicht nach der mir geschenkten Erkenntnis dem Wort des Herrn ergebe, wenn ich die Heuchelei der Gelehrten, das unbußfertige fleischliche Leben, ihre verkehrte Taufe, das Abendmahl und den falschen Gottesdienst nicht mit des Herrn Wort nach meiner geringen Gabe zurechtwende, wenn ich aus fleischlicher Furcht den rechten Grund der Wahrheit nicht aufdecke, wenn ich die unschuldig irrenden Schafe, die so gern recht tun würden, wenn sie nur wüßten, was recht ist, nicht, so viel an mir liegt, zur rechten Weide Christi führe: ach, wie wird das vergossene Blut (wenn auch im Irrtum vergossen) in jenem Gericht des allmächtigen und großen Gottes gegen dich zeugen und über deine arme elende Seele vor deinem Gott das Urteil sprechen!“

Mein Herz in meinem Leibe bebbe mir. Ich bat meinen Gott mit Seufzen und Tränen, er wolle mir betrübtem Sünder die Gabe seiner Gnade geben, ein reines Herz in mir schaffen, meinen unreinen Wandel und mein eitles Leben durch die Verdienste des roten Blutes Christi gnädiglich vergeben und mir Weisheit, Geist, Freimütigkeit und männlichen Mut schenken, auf daß ich seinen anbetungswürdigen hohen Namen und sein heiliges Wort unverfälscht predigen und seine Wahrheit zu seinem Preise an den Tag bringen möge.

Ich begann, im Namen des Herrn das Wort wahrer Buße öffentlich von der Kanzel zu lehren, das Volk auf den schmalen Weg zu weisen, alle Sünden und Gottlosigkeiten, auch alle Abgötterei und falschen Gottesdienst kraft der Heiligen Schrift zurechtzuweisen, den rechten Gottesdienst, auch Taufe und Abendmahl nach dem Sinn der Lehre Christi öffentlich zu bezeugen, sofern ich zu der Zeit von dem Herrn Gnade empfangen hatte. Auch warnte ich ernstlich einen jeden vor den münsterischen Greueln, nämlich vor dem König⁶, vor der Vielweiberei, vor dem Reich und dem Schwert usw., bis mir der gnädige große Herr nach der Zeit von ungefähr neun Monaten⁷ seinen väterlichen Geist, seine Hilfe, Kraft und Hand reichte, so daß ich meinen guten Ruf, meine Ehre und meinen Namen, die ich bei den Menschen hatte, und alle meine antichristlichen Greuel, Messe, Kindertaufe, eitles Leben und das alles auf einmal freiwillig verließ und mich williglich in alles Elend und alle Armut unter das drückende Kreuz meines Herrn Christus begab, in meiner Schwachheit meinen Gott fürchtete, nach gottesfürchtigen Menschen suchte und einige, wenn auch wenige, in gutem Eifer und rechter Lehre fand, mit den Irreführten sprach, einige durch Gottes Hilfe und Kraft aus den Stricken ihrer Verdammnis durch Gottes Wort erlöste, für Christus gewann und die Halsstarrigen und Verstockten dem Herrn befahl.

Sieh, mein Leser, so hat mich der gnädige Herr durch die milde Gunst seiner großen Gnade, die er mir elendem Sünder gewährt hat, zuerst in meinem Herzen berührt, mir ein neues Gemüt gegeben, mich in seiner Furcht erniedrigt, mich zu einem Stück selbst kennen gelehrt, vom Weg des Todes abgewendet und auf den engen Weg des Lebens in die Gemeinschaft seiner heiligen Barmherzigkeit berufen. Ihm sei Preis in Ewigkeit. Amen.⁸

¹ H.-J. Goertz, Der fremde Menno Simons. Antiklerikale Argumentation im Werk eines melchioritischen Täufers, in: MGB 42, 1985 24–42; auch in: The Dutch Dissenters, hg. v. I. B. Horst, Leiden 1986, 160–176.

² Zu diesen Fragen hat James M. Stayer die wichtigsten Gesichtspunkte herausgearbeitet in seinem Aufsatz: Oldeklooster and Menno, in: *Sixteenth Century Journal* 9, 1978; auf Niederländisch in: *Doopsgezinde Bijdragen*, n. r. 5, 1979, 56–76.

³ H. Fast (Hg.), *Der linke Flügel der Reformation*, Bremen 1962, 319–340.

⁴ Außer in den Arbeiten von J. M. Stayer und H.-J. Goertz findet sich diese Beobachtung auch in verschiedenen Aufsätzen von Werner O. Packull, z. B. in: *The Origins of Swiss Anabaptism in the Context of the Reformation of the Common Man*, in: *Journal of Mennonite Studies* 3, 1985, 36–59; oder: *In Search of the 'Common Man' in Early German Anabaptist Ideology*, in: *The Sixteenth Century Journal* 17, 1986, 51–67.

⁵ Matth. 26,52. Menno nimmt hier Bezug auf die Ereignisse um das Oldekloster bei Witmarsum Ende März/Anfang April 1535. 300 Täufer hatten das Kloster in ihre Gewalt gebracht, wurden aber von dem friesischen Statthalter Schenck van Toutenberg nach heftiger Gegenwehr überwältigt und umgebracht. Unter ihnen war ein Bruder von Menno.

⁶ Jan van Leiden, König des Wiedertäuferreiches.

⁷ Neun Monate nach den Ereignissen um das Oldekloster, also Anfang 1536. Das Reich in Münster war schon im Juni 1535 zusammengebrochen. Der Januar 1536 ist also der Zeitpunkt des „Ausgangs aus dem Papsttum“ und wohl auch der seiner Taufe durch Obbe Philips.

⁸ Nach Abschluß der Redaktionsarbeit an diesem Auszug ist eine Faksimile-Wiedergabe der ältesten noch vorhandenen Ausgabe des „Ausgangs“ (von 1600) erschienen: *Uyt Babel ghevloeden, in Jerusalem ghetogen. Menno Simon' verlichting, bekering en beroeping, vertaald en ingeleid door W. Bergsma en S. Voolstra (Doperse Stemmen 6)*, Amsterdam (Doopsgezinde Historische Kring) 1986.

Jakob Hutters Märtyrertod, Februar 1536

Als Jakob Hutter, von dem die Gemeinschaft der Hutterischen Brüder „den Hueterischen Namen ererbt“ hat, am 25. Februar 1536 in Innsbruck lebendig verbrannt wurde, hinterließ er seine Gemeinde in einem hoffnungslosen Zustand. In Mähren aus ihrer ersten Ansiedlung in Auspitz vertrieben, hatte sie in Schäkowitz und dann im Nikolsburger Gebiet derer von Liechtenstein Zuflucht gesucht. Ein langer, eindringlicher Brief Jakob Hutters an den Landeshauptmann von Mähren hatte nicht die gewünschte Duldung gebracht. „Unter viel und großer Trübsal“ war das Volk „fast ein ganzes Jahr elendiglich (= heimatlos) im Land umhergezogen“, hatte auf freiem Feld genächtigt oder verstreut in einzelnen Herrschaften Unterhalt wenigstens während der Ernte gefunden. Jakob Hutter selbst war ins „Oberland“, d. h. in seine Heimat Tirol geschickt worden, um dort unterzutauchen. Doch hatte er sofort wieder Mission unter der sehr aufnahmebereiten Bevölkerung getrieben.¹

Die groß angelegte Suche nach dem Flüchtling führte in der Nacht vom 30. November zum 1. Dezember 1535 zur Verhaftung von Jakob Hutter.² Er hatte zusammen mit seiner Frau Katharina und einem fremden Mädchen in einem Haus außerhalb von Klausen, jenseits der Eisackbrücke auf dem Gebiet von Gufidaun, gegen 12 Uhr nachts Einlaß begehrt, um sich aufzuwärmen. Hier wurde er kurz darauf vom Stadtrichter von Klausen, der mit einigen Bürgern alle verdächtigen Häuser nach Flüchtigen durchsuchte, entdeckt und festgenommen. Man war sich sofort bewußt, „den rechten und prinzipal Vorsteher“ der Täufer gefangen zu haben. Am 4. Dezember wurde Jakob Hutter unter großen Sicherheitsvorkehrungen nach Innsbruck überführt. Bei den ersten Verhören ließ man ihn „gütlich fragen“, d. h. man wandte keine Folter an. Man hoffte, durch die Gespräche, welche die Geistlichen zwischendurch mit ihm führten, einen Widerruf zu erreichen. Auch über die Weihnachtstage ließ man ihn unbehelligt, zog aber weit herum Erkundigungen ein, bereitete lange Fragebögen vor und informierte König Ferdinand I. über erste Ergebnisse der Untersuchungen. Am 1. Januar jedoch befahl die Regierung dem Hauptmann von Kufstein, Christof Fuchs, mit zwei Landgerichtsknechten zu erscheinen, um den Gefangenen peitschen zu lassen; habe er sich bisher nicht bekehren lassen, könne dies wie bei andern Erfolg haben. Von den Schikanen mit dem eiskalten Wasser, die im Bericht der hutterischen Chronik erwähnt werden (s. u.), ist in den Akten zwar nicht die Rede, doch sind sie keineswegs unmöglich gewesen.³ Sie scheinen sich aber auf den Versuch beschränkt zu haben, einen Widerruf zu bewirken. Erst am 26. Januar wurde der Nachrichten mit seinen bewährten Helfern bestellt, um mit den peinlichen Verhören zu begin-

nen, in denen die gründlich vorbereiteten Fragebögen der Regierung durchgenommen wurden. Das Verhör sollte morgens um 7 Uhr beginnen, wenn der Gefangene noch nüchtern sei. Wann dies geschah, ist in den Akten nicht mehr belegt. Nur das Datum der Hinrichtung auf dem Scheiterhaufen ist amtlich bestätigt.⁴

Ferdinand I. dachte, mit dieser Hinrichtung den wichtigsten Schritt zur Unterdrückung der Täuferbewegung getan zu haben. Aber noch im selben Jahr konnte die hutterische Gemeinde in Mähren wieder Fuß fassen. Sie entwickelte sich rasant. Hatte sie in anderthalb Jahren unter Leitung von Jakob Hutter nur wenige hundert Menschen umfaßt,⁵ waren es zehn Jahre später bereits 31 Gemeinden mit einer Bevölkerung von 5000 Täufern und während der „goldenen Jahre“ 1565 bis 1592 etwa fünfzehn- bis zwanzigtausend in ungefähr 70 Gemeinden.⁶ Die hoffnungslose Lage nach dem Tode von Jakob Hutter hätte solches nie erwarten lassen.

Wohl aber hatte es der hutterische Chronist vor Augen, der seinen Gemeinden den Bericht vom Tode Jakob Hutters überlieferte. Der Tod des Märtyrers, nach dem sich eine so große Glaubensgemeinschaft nennt, trägt bei zur Glaubhaftigkeit des Weges, den die Hutterischen Brüder in der Welt, aber doch auch abseits der Welt gehen. Die Einzelzüge seiner Hinrichtung erinnern an den Kreuzestod Jesu und verdeutlichen, wo die Kaiphas- und Pilatuskinder einerseits, die Apostel Christi andererseits zu finden sind. So hatte in der Tat auch Jakob Hutter selbst seine Mission verstanden. Es ist deshalb zu fragen, ob seine Bedeutung für die hutterische Gemeinschaft nicht primär in dieser apostolischen, das Kreuz Christi vergegenwärtigenden Funktion liegt, und nicht in seiner organisatorischen Gabe. Die uns überlieferten Gemeindeordnungen sind alle aus späterer Zeit und setzen eine auf Dauer eingerichtete Glaubensgemeinschaft voraus.

Der Text ist nach der Ausgabe von R. Wolkan wiedergegeben, aber an der von A. J. F. Zieglschmid überprüft.⁷ H. Fast

Der Text

Jakob Hutter ward gefangen. Nicht lang darnach begab es sich im gemeldten 1535. Jahr, daß der lieb Bruder Jakob Hutter zu Klausen am Eisack, gelegen im Etschland, durch Betrug und Verrätereie aus Gottes Verhängnis gefangen ward am Sant Andreasabend in der Nacht. Bald darnach bunden sie ihm einen Knebel ins Maul und führten ihn gen Innsbruck zu des Königs Ferdinand Regierung. Als sie ihm nun groß Marter und Pein

Jakob Hutter
ward gräulich
gepeinigt in
Innsbruck

anlegeten, viel anfangen und ihn aber nicht mochten in seinem Gemüt verrucken oder von der Wahrheit abfällig machen, auch da sie sich in der Schrift mit ihm versuchten, gegen ihn aber gar nicht bestehen konnten, da vermeinten die Pfaffen aus ihrem bösen, rachgierigen Eifer, sie wollten den Teufel aus ihm bannen, ließen ihn in ein eiskaltes Wasser setzen und nach dem in ein warme Stube führen, mit Ruten schlagen. Auch haben ihm seinen Leib verwundet, Brantwein in die Wunden gossen, an ihm angezündt und an ihm brennen lassen. Sie bunden ihm die Händ, auch wiederum einen Knebel ins Maul, auf daß er ihnen ihr Schalkheit nicht konnt anzeigen oder offenbaren. Sie setzten ihm auch ein Hut mit einem Federbuschen auf, führten ihn ins Haus ihrer Götzen, hatten auf allerlei Weis ihr Narren- und Affenspiel mit ihm. Da er aber beständig und redlich als ein christlicher Held in seim Glauben verharret, ward er nach viel erduldeten Tyrannei von den argen Kaiphas- und Pilatuskindern verurteilt, also lebendig in Scheiterhaufen getan und verbrennt. Dabei über die Maß viel Volks gewesen ist und sein Redlichkeit gesehen. Das geschah um Lichtmeß am Freitag vor der ersten Fastwochen des 36. Jahrs.

Jakob Hutter
ward lebendig
verbrennt.

Jakob Hutter
hat im 3. Jahr
die Gemein ge-
regiert mit dem
Wort Gottes

Er hat die Gemein Gottes in das dritte Jahr geregirt⁸ und dem Herren sein Volk versammelt, erbaut und hinter sich gelassen. Von diesem Jakob Hutterer hat die Gemein den Hutterischen Namen geerbt, daß man sie die Hutterischen Brüder genennt hat, des sie sich bis auf den heutigen Tag nicht schamt, denn er ist der Wahrheit mit aller Freudigkeit bis in den Tod beigestanden, darob Leib und Leben gelassen, wies allen Aposteln Christi gemeiniglich gangen ist bei der Welt. Als aber der Jakob Hutter gefangen gelegen, entbotens⁹ die Brüder in Oberland von Stund an dem Hans Tuechmacher und der ganzen Gemein gen Auspitz ins Mährenland.

Woher wir die
Huttrischen
Brüder genennt.

¹ Diese Vorgeschichte wird breit geschildert in: Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder, hg. von A. J. F. Zieglschmid, Ithaca 1943.

² Dies und die folgenden Ereignisse sind belegt durch amtliche Akten: Quellen zur Geschichte der Täufer, 14. Bd.: Österreich, III. Teil, hg. von Grete Mecenseffy, Gütersloh 1983, 292ff.

³ J. Loserth, Der Anabaptismus in Tirol von seinen Anfängen bis zum Tode Jakob Huter's (1526–1536), in: Archiv für österreichische Geschichte, 78, 1892, 427–604, meint, es sei „wohl nur eine Fabel“ (S. 563).

⁴ Zieglschmid, a.a.O., 157, Anm. 1.

⁵ Unter den vier konkurrierenden Gütergemeinschaften in Mähren 1533/34 war die „hueterisch gmain“ nur eine. Daneben gab es die Austerlitzer, die Philipper und die Gabrieler. Auch wenn sich das später teils unter dem Namen Hutterers zusammenschloß – die Hutterer konnten zu Hutterers Zeiten nicht mehr sein, als wie in einem Bruderhof Platz hatten.

⁶ Diese Zahlen nach John A. Hostetler, Hutterite Society, Baltimore and London 1974, 292; Claus-Peter Clasen, Anabaptism. A Social History, 1525–1618, Ithaca and London 1972, 243.

⁷ Geschicht-Buch der Hutterischen Brüder, hg. durch Rudolf Wolkan, Macleod (Alberta) 1923, 118f; Zieglschmid, a.a.O., 157f.

⁸ Jakob Hutter war im Oktober 1533 zum „Hirten“ der Gemeinde gewählt worden (Zieglschmid, a.a.O., 112). Im Februar 1536 war er im 3. Jahr seines Amtes.

⁹ berichteten es.

Zwischen Zwietracht und Eintracht

Zur Zweideutigkeit täuferischer und mennonitischer Bekenntnisse

Als ein junger Theologe ins Studentenpfarramt der Evangelischen Kirche in Hamburg berufen wurde, mußte er, wie jeder Pfarrer, einen Amtseid auf die Lutherischen Bekenntnisschriften leisten. Er weigerte sich zunächst und verwickelte den Bischof, der den Eid abzunehmen hatte, in ein Gespräch. Der Pfarrer fragte, ob Johannes Bugenhagen, der Reformator Hamburgs, einen Eid auf die Bekenntnisschriften geleistet habe. Der Bischof stutzte und meinte: „Gewiß doch“. Weiter fragte der Pfarrer, ob Hauptpastor Götze, der mit Reimarus im Streit lag und sich vor der Nachwelt unsterblich blamierte, den Eid auf die Bekenntnisschriften abgelegt habe. Der Bischof erwiderte, soviel er wisse: „Ja“. Und schließlich fragte der Pfarrer, ob die Deutschen Christen im Dritten Reich den Amtseid auf die Bekenntnisschriften geleistet hätten. Der Bischof bejahte die Frage. „Dann“, sagte der Pfarrer, „kann ich es auch tun.“

Mit diesem Entschluß wollte er nicht Solidarität mit den Vätern und Brüdern im Amt üben, sondern die altehrwürdige Praxis einer Kirche ad absurdum führen, in der die Berufung auf die Bekenntnisschriften nichts anderes mehr darstellte als einen formalen Akt ohne inhaltliche Verbindlichkeit. Wir stehen vor folgender Situation: Eine Kirche, die ein theologisch hart erkämpftes und gedanklich geschliffenes Bekenntniswerk hervorgebracht hat, das als ekklesiologische Konstitution gilt und Wesen und Auftrag der Kirche, ihre Mitte und ihre Grenzen präzise beschreibt, eine solche Kirche ist über dieses Erbe heute nicht immer glücklich. Der Studentenpfarrer war es ganz und gar nicht. Selbst wo die Aushöhlung nicht so stark empfunden wird, sehen die evangelischen Theologen sich genötigt, die Funktion der Bekenntnisschriften für die Kirche der Gegenwart neu zu bestimmen. Der Umgang mit den Bekenntnissen ist nicht mehr selbstverständlich; er ist zum Problem geworden. Das gilt für die evangelischen Landeskirchen in Deutschland, aber wohl auch für die lutherischen und reformierten Weltbünde allgemein. Anders verhält es sich im Mennonitentum, hier wird umgekehrt zum Problem, daß ein durchdachtes Bekenntniswerk als Norm des Glaubens und der Lehre, als ekklesiologisches Konstitutionsdokument, fehlt. Wir haben es schwer, die Frage verbindlich zu beantworten, was die mennonitischen Gemeinden eigentlich zu einer christlichen Kirche macht. Das Problem des Bekenntnisses stellt sich in der Gegenwart als Frage nach der Identität der Kirche dar –

und zwar im Zusammenhang und in Abgrenzung zu anderen Kirchen, in einer Situation, in der das Wort der Kirche an Plausibilität eingebüßt hat, bedrängender, die Existenz der Kirche selbst in Frage steht.

Ich bin mir dessen bewußt, daß die Frage nach einem Bekenntnis nicht alle Mennoniten bewegt. Es wirken immer noch zwei Grundeinstellungen nach, die eine lange Geschichte hinter sich haben: *einmal* die Auffassung, die im Zuge der Aufklärung bzw. des Rationalismus weite Teile des Mennonitentums in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland erfaßt hat, wonach kein religiöses Bekenntnis normierende bzw. verpflichtende Wirkung in einer Glaubensgemeinschaft haben dürfe. Die Gemeinschaft müsse so tolerant sein, jedem Mitglied ein eigenes, ganz individuell geprägtes Bekenntnis zuzugestehen. Zum *andern* spielt die Auffassung eine Rolle, die im Zuge des Pietismus bzw. der Erweckungsbewegungen von weiten Teilen des Mennonitentums in Europa und Nordamerika Besitz ergriffen hat, wonach ein schriftlich fixiertes, ein doktrinär formuliertes Bekenntnis Ursache für die Erstarrung der Kirche sei und allein ein persönliches Bekenntnis, das die eigene Bekehrung zum Heiland bezeugt, für ein lebendiges Christentum sorgen könne.

Beide Grundeinstellungen, die in ihrer Konkretion unüberbrückbare Klüfte im Mennonitentum aufrissen, haben eines gemeinsam: Sie sind der Grund dafür, daß schriftliche, eine Gemeinschaft verpflichtende Bekenntnisse im Leben der Gemeinden keine wesentliche Bedeutung haben, und sie erklären die herrschende Vorstellung, daß das Mennonitentum eine Konfession ohne Bekenntnisbindung sei. Dieses Verständnis hat das Selbstbewußtsein der Mennoniten vor allem in einer Zeit gestärkt, in der innerhalb der großen evangelischen Konfessionskirchen das „praktische“ oder „undogmatische Christentum“ entdeckt wurde. Daß diese Entdeckung aus dem Lager des theologischen Liberalismus stammte, bestärkte einerseits die freisinnigen Mennoniten, im Einvernehmen mit dem Geist der Moderne zu glauben und zu leben, und vermochte andererseits die pietistisch geprägten Mennoniten nicht zu stören, die sich in ihrem Argwohn gegen Dogma und Lehre bestätigt fühlen konnten, wenn die Rede auf ein „undogmatisches Christentum“ kam. Der Argwohn gegenüber Bekenntnissen spielte vor allem im europäischen Mennonitentum eine Rolle. Er verdrängte allmählich die Erinnerung daran, daß einige Konferenzen, z. B. die niederländischen und die westpreußischen Mennoniten, lange Zeit hindurch immer wieder neue Glaubensbekenntnisse untereinander aushandelten und beschlossen. In Nordamerika hingegen wurde die Erinnerung an die alten Bekenntnisse, vor allem an das Dordrechter Bekenntnis, bis in die Gegenwart wachgehalten. Die Bibel, das

Gesangbuch und alte Bekenntnisse wurden in den Häusern gelesen, im Taufunterricht gelehrt und in den Sonntagsschulen studiert, vor allem in einigen Amischen Konferenzen. Aber noch das Glaubensbekenntnis der Mennonite General Conference von 1963 versteht sich als eine Erneuerung („restatement“) des Dordrechter Bekenntnisses.¹ In Deutschland ist die Erinnerung an diese Tradition verblaßt. Als die Mennoniten sich 1933 gezwungen sahen, ihre Gemeinden im Deutschen Reich auf eine gemeinsame Bekenntnisgrundlage zu stellen, wurde nicht an diese Tradition gedacht. Nachdem der politische Einigungsdruck nachgelassen hatte, wurden nicht nur die Vereinigungspläne aufgegeben, sondern schloß auch die Arbeit an einem gemeinsamen Bekenntnis ein. Das ist ganz offensichtlich ein Zeichen dafür, wie wenig die Nötigung zu einem Bekenntnis von der eigenen Geschichte und dem religiösen Selbstverständnis der Mennoniten selber ausgegangen war. Auch der Versuch in den frühen sechziger Jahren, auf der Grundlage eines Bekenntnisses die Vereinigungs- und Verbandsgemeinden der deutschen Mennoniten einander näher zu bringen, knüpften nicht an eine alte Tradition an. Schließlich spielt die Bekenntnisfrage in der gegenwärtigen Vereinigungseuphorie der „Arbeitsgemeinschaft deutscher Mennoniten“ keine Rolle mehr. So herrscht also unter den deutschen Mennoniten weiterhin die Vorstellung vor, daß ihr konfessioneller Beitrag in der Gegenwart gerade darin bestünde, eine Konfession ohne ein fixiertes Bekenntnis zu sein.

Historisch sah das anders aus. Wer auch nur einen flüchtigen Blick in den Artikel über die „Bekenntnisse des Glaubens“ wirft, den Christian Neff im Mennonitischen Lexikon geschrieben hat, wird entdecken, daß seit Ende des 16. Jahrhunderts eine rege Produktion von Bekenntnissen eingesetzt hatte, die erst im 18. Jahrhundert allmählich zum Erliegen kam². Es gibt also eine stattliche Anzahl von Bekenntnissen und Bekenntnisammlungen im Mennonitentum. Die Frage ist nur, ob sie mit den Bekenntnisschriften der evangelischen Kirchen vergleichbar sind und einer Theologie des Bekenntnisses, wie sie heute zu formulieren wäre, auch Genüge tun können.

Ich werde zunächst einige Beobachtungen zur Bekenntnisbildung in der Reformationszeit vortragen, insbesondere den Bekenntnisbegriff skizzieren, wie er den evangelischen Bekenntnisschriften zugrunde liegt (1.). Dann werde ich etwas über Bekenntnisse einzelner Täufer sagen (2.). Ausführlicher behandelt werden die Schleithheimer Artikel (3.) und das Dordrechter Bekenntnis (4.). Den Abschluß bilden drei systematische Bemerkungen zum Bekenntnisproblem im Mennonitentum allgemein (5.).

1. Zur Bekenntnisbildung in der Reformationszeit

Christian Neff hat die Glaubensbekenntnisse der Mennoniten nicht isoliert betrachtet, sondern sie in den größeren Rahmen der Kirchengeschichte gestellt. Er war offensichtlich der Meinung, daß diese Bekenntnisse den Dogmen der Alten Kirche, den Bekenntnisschriften der Lutheraner und Reformierten und den Verlautbarungen der Gegenreformation auf dem Konzil zu Trient vergleichbar seien. Es ist sicherlich richtig, daß jede Kirche das Bedürfnis hat, genau zu fixieren, was zu glauben sei: aber Dogmen und Bekenntnisschriften sind doch etwas anderes als die Glaubensbekenntnisse der Mennoniten. Das Dogma, wie es sich in der Tradition der römisch-katholischen Kirche entwickelt hat, ist ein Lehrsatz, der die Aussage der Heiligen Schrift so interpretiert, daß er zu einem Bestandteil der Offenbarung Gottes selbst wird. Schrift *und* Tradition sind Offenbarung Gottes. Diesem Offenbarungsverständnis sind die Reformatoren nicht gefolgt, auch nicht die Täufer. Die Offenbarung Gottes findet ihren Ausdruck allein in der Heiligen Schrift. Das ist reformatorisches Gemeingut. Das Bekenntnis beansprucht nicht Teil der Offenbarung zu sein. Es erhebt nur den Anspruch, „verpflichtende Schriftauslegung der Kirche zu sein“. So formulierte es Edmund Schlink in seiner „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften“.³ In diesem Sinne ist das Bekenntnis kirchliche Lehre und erhält gegenüber anderen Formen der Lehre, etwa der theologischen Arbeit oder den Aussagen der Predigt, einen besonderen Platz. Es ist das „Vorbild der Lehre“, wie es in der Konkordienformel heißt.⁴ Sowenig das Bekenntnis Offenbarung ist, sowenig ist es auch stricte sensu Norm der kirchlichen Lehre. Das ist allein die Heilige Schrift. Die Schrift ist „norma normans“, das Bekenntnis nur „norma normata“. Allerdings ist das Bekenntnis nicht kirchliche Lehre im Sinne einer dogmatischen Erörterung zu dem einen oder anderen Glaubenssatz. Vielmehr ist es die „Summe der Heiligen Schrift“ und als solche die „Bezeugung des Evangeliums“.⁵ Ein Bekenntnis braucht nicht alles zu enthalten, was die Heilige Schrift zur Sprache bringt; es muß aber stets die Mitte der Heiligen Schrift treffen und zum Ausdruck bringen. Aus dieser Bestimmung des Bekenntnisses, sie gilt sowohl für die lutherischen als auch für die reformierten Bekenntnisschriften, ergibt sich ihr verpflichtender, ihr verbindlicher Charakter. Das Bekenntnis ist an die Schrift gebunden, es spricht aus der Mitte der Schrift. Wer wollte sich dem Anspruch dessen entziehen, „was Christum treibet“? Dieser Anspruch, der als Konsens der Kirche behauptet wird, bindet und verpflichtet jeden Geistlichen, seine Verkündigung in Einklang mit dem Bekenntnis auszurichten. Die Verbindlichkeit des Bekenntnisses ergibt sich aber noch aus einem andern

Grund. Das Bekenntnis ist nämlich „Schriftauslegung im Consensus mit den Vätern und Brüdern“,⁶ es findet sich in Übereinstimmung mit der Kirche der Vergangenheit, sofern diese aus der Mitte der Schrift gelebt und gelehrt hat, und der Kirche der Gegenwart. Es bindet, so wäre fortzuführen, auch die Kirche der Zukunft. Im Bekenntnis spricht sich die Einheit der Kirche und ihre Katholizität in Raum und Zeit aus. Nicht das historische Kolorit des Bekenntnisses, wohl aber seine Kernaussage ist stets Gegenwart. Das wären, grob skizziert, die Umrisse einer Theologie des Bekenntnisses, wie sie dem Selbstverständnis der evangelischen Bekenntnisschriften entspricht.

Die täuferisch-mennonitische Bekenntnisbildung soll nicht am Charakter der evangelischen Bekenntnisschriften gemessen werden. Die bisherigen Ausführungen darüber sollen als Vergleichs- oder Kontrastmittel dienen, um die mennonitische Bekenntnisbildung in ihrer Eigenart erfassen zu können. Diese Skizze des evangelischen Bekenntnisbegriffs wurde also aus einem systematischen Grund den Erörterungen der täuferisch-mennonitischen Bekenntnisse vorausgeschickt. Es gibt allerdings auch einen historischen Grund. Man kann nämlich beobachten, daß sich die Glaubensbekenntnisse der Täufer in der Reformationszeit in ihrer Art deutlich von den Bekenntnissen der Mennoniten im 17. Jahrhundert unterscheiden. Die Glaubensbekenntnisse der Täufer sind aus unterschiedlichen Anlässen entstandene Formulierungen einzelner, jedoch keine Bekenntnisse der Gemeinde bzw. Kirche. Die Bekenntnisse, die im 17. Jahrhundert entstehen, haben einen ekklesiologischen Charakter. Sie stehen unter dem Eindruck der Bekenntnisbildung in den evangelischen Kirchen und sollen die Grundsubstanz des christlichen Glaubens als einende Basis kirchlicher Gemeinschaft zum Ausdruck bringen. Wir werden sehen, daß sie in ihrem theologischen und kirchlichen Anspruch hinter den evangelischen Bekenntnisschriften zurückbleiben. In manchem haben die evangelischen Bekenntnisschriften aber die mennonitische Bekenntnisbildung beeinflußt.

2. Bekenntnisse der Täufer

Wie stark auch Christian Neff von dem Paradigma der evangelischen Bekenntnisschriften her denkt, zeigt die Tatsache, daß er die individuellen Bekenntnisse im Grunde aus dem Kreis der „Bekenntnisse des Glaubens“ ausscheidet, auch wenn er sie erwähnt. Er legt die Betonung auf die kollektiven Bekenntnisse, nicht was der einzelne, sondern was die Gemeinde bekennt, ist für die Bekenntnisbildung wichtig. Dabei wäre es durchaus nützlich, sich gerade die individuellen Bekenntnisse anzusehen,

weil dadurch deutlich wird, wie aus verschiedenen Situationen zwangsläufig Bekenntnisse mit unterschiedlichem Charakter hervorgehen. Allein in den von einzelnen geschriebenen und veröffentlichten Formulierungen begegnet uns nämlich unter den Täufern zunächst der Begriff des Bekenntnisses. Die von einer Gruppe vertretenen Artikel von Schleithem tragen nicht die Bezeichnung „Bekenntnis“, und die kollektive Bekenntnisbildung setzte erst später ein.

Wer sich über den Quellenbefund zum Thema „Bekenntnis“ im Täuferum informieren will, schlägt zunächst in den Sachregistern der wichtigsten Täuferaktenbände nach. Die Ausbeute wird allerdings enttäuschend sein. Die Täuferakten zur Ostschweiz enthalten dazu so gut wie keine Eintragungen. In den Aktenbänden zu Österreich wird vom „Bekenntnis“ auf „Urgicht“ verwiesen, also auf alle möglichen Aussagen vor Gericht. Ein wenig ergiebiger sind die Eintragungen in den elsässischen Aktenbänden. Weitaus mehr steht dann in den Bänden, die Schriften einzelner Täufer enthalten, bei Denck, Hubmaier, Rothmann, Menno Simons. Hier tauchen teilweise Schriften auf, die den Terminus „Bekenntnis“ im Titel führen: z. B. Dencks „Bekenntnis“ vor dem Nürnberger Rat, das „Bekenntnis“ Hans Schlaffers zu Innsbruck, die Bekenntnisse Rothmanns von beiden Sakramenten, das „kurze Bekenntnis“ Dirk Philips von der „Gemeinde Gottes“ oder die „Bekenntnisse der armen und elenden Christen“ von Menno Simons. Im Grunde müßten auch Titel herangezogen werden, die statt des Bekenntnisses Begriffe wie „Rechenschaft“, „Zeugnis“, „Verantwortung“, „Unterrichtung“ oder „Artikel“ (z. B. die „Fünf Artikel des größten Streits zwischen uns und der Welt“ in den Schriften der Hutterer) im Titel führen. Sie unterscheiden sich in Anlage und Charakter nicht von den „Bekenntnissen“. Das alles kann hier nur angedeutet werden; ich will lediglich auf fünf Grundzüge hinweisen.

1. Bei Hubmaier findet sich eine interessante Schrift. Es ist eine paraphrasierende Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Form eines Gebets.⁷ Auffallend ist, daß Hubmaier dem Glaubensbekenntnis nicht Lehr-, sondern Gebetscharakter gibt. Bekannt wird das, was geglaubt wird. Damit kommt die Note existentieller Aneignung des christlichen Glaubensinhalts zum Zuge. Außerdem ist das Bekenntnis Rede in äußerster Verantwortlichkeit. Ähnliches verfolgt auch Leonhard Schiemer, wenn er seine Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses so eröffnet: „Hie merk ein jeder mensch, das kainer für den andern glauben mag. Dann also sagt Paulus, der gerecht wirt seines glaubens leben. Wolt er sich aber darvon ziehen und ein andern für sich stellen, so wirt er nit gefallen meiner Seele.“⁸ Noch etwas anderes fällt an

Hubmaiers Auslegung auf: es wird nicht vor der Öffentlichkeit bekannt, sondern vor Gott oder vor Christus. Hubmaier hat also ein Gespür für den doxologischen Charakter des Glaubensbekenntnisses. Theologisch steht das ganz in der Nähe des ursprünglichen biblischen Bekenntnisses: Jesus ist Christus, Jesus ist Herr. Das ist das Urbekenntnis. Bei Hubmaier kommt ein zweites hinzu: Er sagt in seiner „Rechenschaft“, mit der er sich dem Martyrium zu entziehen hofft, daß mit dem Mund ein „Bekenntnis zur Seligkeit“ abgelegt werde⁹, oder an anderer Stelle, daß mit dem Herzen geglaubt, mit dem Mund eine „Bekennung zu dem ewigen Heil“ ausgesprochen werde¹⁰, d. h. Hubmaier zieht das Bekenntnis in den Rechtfertigungsprozeß des Menschen hinein, es wird Bestandteil der Rechtfertigung. So wird das Bekenntnis zu einem Herzstück des christlichen Glaubens, ohne Glaube ist kein Bekenntnis, auch ohne Bekenntnis ist kein Glaube. Das Bekenntnis ist ein ganz zentrales Anliegen der Täufer.

2. Die Bedeutsamkeit des Bekenntnisses wird durch die Funktion unterstrichen, die es im Rahmen der Taufe als „Taufgelübde“¹¹ erhält, das dem Täufling „vorgehalten“ wird. Getauft werden die Christen auf das „Bekenntnis des Glaubens“. Vor der Taufe bezeugt der Täufling seine Sünden und bekennt, „daß er glaube, daß er einen gnädigen, gütigen und barmherzigen Gott und Vater habe im Himmel durch Jesum Christum . . .“¹² In dem Taufformular Hubmaiers wird das erwähnte Taufgelübde in enger Anlehnung an das Apostolische Glaubensbekenntnis formuliert.¹³ Eigentlich wird die Taufe selbst zu einem „öffentlichen Zeugnis“, zu einem Bekenntnis. Sie ist nicht nur ein individuell an einem Menschen vollzogener Akt, sondern zugleich eine missionarische Handlung, die darüber hinaus in den festen Entschluß des Täuflings mündet, „fortan den Glauben und Namen Jesu Christi vor jedermann und öffentlich zu bekennen“ und „nach dem Wort und Befehl Christi zu leben“.¹⁴ Auf diese Weise verliert das Bekenntnis seine liturgische Einmaligkeit, es wird nicht zu einem festgefügteten Formular, das dem Täufling im Taufgottesdienst vorgelegt und von ihm nachgesprochen wird. Im Grunde ist das ganze Leben des Gläubigen ein Bekenntnis.

3. Wichtig ist die Beobachtung, daß „Bekenntnisse“ von Täufern formuliert wurden, um sich vor Obrigkeiten oder vor Gericht zu verantworten, in vielen Fällen schon in auswegloser Situation. Die Täufer legten von ihrem Glauben Zeugnis ab, oft nur von einzelnen Glaubensartikeln oder Lehrstücken wie Taufe und Abendmahl. Sie bekannten sich zu ihrem Verständnis der Heiligen Schrift und den Konsequenzen, die sich daraus für ihr Leben und die Praxis ihrer Glaubensgemeinschaft ergaben – und sie wußten, daß am Ende das Martyrium auf sie wartete. Ich sagte bereits:

Hier lebt der ursprüngliche biblische Zusammenhang von Bekenntnis und Martyrium wieder auf.

4. Die Schriften, die den Titel „Bekenntnis“ tragen, sind oft geschrieben worden, um anderen anzuzeigen, was geglaubt und gelehrt wird. Sie dienen der Information und Belehrung, nicht nur für Außenstehende, sondern auch für die eigenen Gemeindeglieder. Das kann sehr gut an den „Rechenschaft“ abgelesen werden, die Peter Riedemann schrieb, oder an Bernhard Rothmanns Abhandlung über die beiden Sakramente.

5. In einer Bekenntnissituation sahen die Täufer sich auch in den sogenannten Religionsgesprächen: in Zofingen, Bern, Frankenthal, in Emden und Wismar. Dort versuchten sie, ihre Anschauungen mit Argumenten zu verteidigen, und mußten doch von vornherein damit rechnen, am Ende der Gespräche zum Widerruf gezwungen oder weiter verfolgt zu werden. In diesen Gesprächen wurden nicht Bekenntnisse im technischen Sinne abgelegt, sondern Lehrmeinungen erörtert und verteidigt. Das geschah für die Täufer aber in einer Atmosphäre, die einer Bekenntnissituation gleichkam und in der die Streitpunkte in fast schon formelhafter, für Bekenntnisse typischer Argumentationsweise abgehandelt wurden.

Diese Züge fallen ins Auge, wenn man dem Bekenntnisproblem im Täufer-tum nachgeht. Die Täufer wähten sich in der Situation der frühen Christen, die sich unter Einsatz ihres Lebens zu Jesus als dem Christus bekannten und bereit waren, dafür zu leiden. Die theologische Explikation des täuferischen Glaubens hat ihren Ursprung im Bekenntnis.

3. Die Schleithemer Artikel (1527)

Die Artikel von Schleithem hatten ihre stärkste Wirkung nicht im konkreten Lebensvollzug der Gemeinden, sondern in der Täuferforschung entfaltet. Diese Artikel fanden keine Zustimmung im oberdeutschen Täufer-tum, nicht bei Marpeck und nicht im niederdeutschen Täufer-tum. Sie waren das Bekenntnis einer täuferischen Minderheit. Erst sehr viel später, als die Aktualität dieser Artikel längst erloschen war, drangen sie in den niederdeutschen Raum ein. Jahrzehntelang ist das Bild, das von den Täuf-fern insgesamt gezeichnet wurde, in unserem Jahrhundert von diesen Artikeln geprägt worden. Die Täufer wurden durch die Brille der Schleit-heimer Artikel gesehen. Sie wurden zum Dokument des „genuinen“, des „wahren“ oder des „normativen“ Täufer-tums. Inzwischen wissen wir, daß sich nicht nur das oberdeutsche und niederdeutsche Täufer-tum stark vom Schweizer unterschied, sondern daß selbst das frühe Täufer-tum in der Schweiz andere Züge trug als das Täufer-tum der Brüder von Schleithem, Züge, die diese Artikel geradezu verwarfen.¹⁵

Das frühe Täuferturn war eine dynamische, religiös-sozialrevolutionäre Bewegung. Und offensichtlich hatte es weite Kreise mit seinen Reformplänen, die Kirche und Gesellschaft betrafen, anzuziehen vermocht. Erst nach den enttäuschenden Erfahrungen mit Zwingli und dem Zürcher Rat, die sie immer mehr in die Defensive drängten, sahen sich die Radikalen zum Bruch mit der offiziellen Kirche gezwungen. Auf dem Lande standen sie in Aufruhr und wollten eine gesamtgesellschaftliche Erneuerung der Christenheit herbeiführen. In der Stadt schwankten sie noch zwischen dem ursprünglichen volkskirchlichen und einem freikirchlichen Reformkurs. Wenn der Zürcher Grebelkreis davon überzeugt war, daß „mehr als genug Weisheit und Rat in der Schrift“ sei, „wie man alle Stände, alle Menschen lehren, regieren, weisen und fromm machen soll“¹⁶, dann nahm er noch nicht die typisch freikirchlich-separatistische Haltung gegenüber dem weltlichen Bereich ein, so sehr er bereits von dem Bewußtsein geprägt war, mit seinen Gleichgesinnten möglicherweise als leidende Minderheit in der Welt leben zu müssen. Das beste Beispiel für den schwankenden Kurs dürfte Konrad Grebel selber sein. Als er aus Zürich ausgewiesen war, hatte er in der Ostschweiz immer noch für eine Reformation ganzer Kommunen zu wirken versucht. Ekklesiologisch wollten die Täufer in Stadt und Land dasselbe. Die einen konnten ihre Ziele offener und ungebrochener verfolgen, die anderen mußten sich einschränken und mit ihrem Denken auf eine neue Situation einstellen. Selbst der vielgerühmte Pazifismus des Grebelbriefes steht nicht in einem grundsätzlichen Gegensatz zur revolutionären Haltung der Täuferführer auf dem Lande, von denen bekannt ist, daß sie sich gelegentlich gegen obrigkeitliche Zugriffe von bewaffneten Bauern schützen ließen. Das aufständische Lager selbst schwankte nämlich zwischen gewaltlosen und gewaltvollen Aktionen gegen geistliche und weltliche Autoritäten. Erst die Niederlage der Bauern stürzte die Täufer in eine Krise und sorgte dafür, daß sich die zaghaft andeutenden freikirchlichen Konturen zu einem neuen Selbstverständnis verfestigen konnten. Formuliert wurde es in der „Brüderlichen Vereinigung“ von Schleithelm 1527. Nicht im Aufbruch des Täuferturns, sondern erst hier wurde die Freikirche geboren.

Die sieben Artikel von Schleithelm enthalten die bekannten Grundsätze des Täuferturns: Glaubenstaufe, Bann, Eidesverweigerung, Ablehnung des Wehrdienstes und obrigkeitlicher Ämter, freie „Hirten“-Wahl, das Abendmahl als Ausdruck christlicher Gemeinschaft untereinander. Der Artikel über die „Absonderung von der Welt“ (Art. 4) verleiht diesen Grundsätzen ihren tiefen Sinn und ihre innere Kraft. Diese Täufer riefen nicht dazu auf, dieses oder jenes in der Welt zu meiden, sie hatten viel-

mehr eine grundsätzliche Absonderung im Auge. Hier ist das Reich des Lichts, dort das Reich der Finsternis. Hier herrscht Christus, dort herrscht Belial. Das eine Reich wird am Ende der Tage in „Qualen und Leiden“ enden, das andere Reich ist jetzt schon der „Tempel Gottes“.¹⁷ Die Menschen, die hier leben, haben mit den Menschen, die dort leben, nichts gemeinsam. Die Täufer grenzten sich rigoros ab. Sie vertraten einen strikten Dualismus.

Zunächst grenzten sie sich von der offiziellen Kirche ab, vor allem von der Kirche der Reformation. Das Modell einer abgesonderten, auf dem freien Entschluß der Gemeindeglieder gründenden, sich den obrigkeitlichen Reglementierungen verweigernden Kirche betrachteten sie nun als das Reformziel, das Zwingli angeblich angestrebt, jedoch bald wieder aus den Augen verloren habe. Diese freie Kirche, die sie als Wiederherstellung der urchristlichen Gemeinde verstanden, sollte jetzt in ihren Reihen mit Hilfe einer festen Ordnung, die der „Regel Christi“ (Matth. 18, 15 ff.) nachgebildet war und schon im Zürcher Täuferkreis und bei Balthasar Hubmaier eine Rolle gespielt hatte, Gestalt annehmen.

Sie grenzten sich sodann von der bürgerlichen Gemeinde, von der „Welt“ ab. Wie sich bald zeigte, grüßten sie Andersgläubige nicht mehr, nannten einander Brüder, trugen einfache Kleider, mieden die Gottesdienste und waren bereit, einander zu helfen, gelegentlich sogar Hab und Gut miteinander zu teilen. Sie verweigerten den Eid und den Dienst mit der Waffe, übernahmen keine obrigkeitlichen Ämter und wollten Streitigkeiten nicht vor Gericht verhandeln. So wurde ihre Gemeinschaft zu einer „Gegenwelt“, zum Prototyp einer besseren Gesellschaft.

Mit diesem Artikel wurde auch eine Trennung vom ursprünglichen Ziel einer volkskirchlichen Täuferreformation vollzogen. Nachdem die Bauernaufstände niedergeschlagen waren und überall nach Veteranen und Sympathisanten gefahndet wurde, haben die Täufer in Schleithelm, das mitten im Aufstandsgebiet lag, begonnen, sich auch von den revolutionären Absichten und Zielen der Aufständischen, mit denen die volkskirchliche Täuferreformation verschmolzen war, grundsätzlich abzusetzen. Die Täufer wollten deutlich machen, daß ihre Reformation weder eine Reformation „von oben“ mit Hilfe obrigkeitlicher Macht, noch eine Reformation „von unten“ mit Hilfe revolutionärer Gewalt sei. Sie suchten einen dritten Weg. Übersehen wurde bisher, daß die Abkehr von den Aufständischen mehr eine Umdeutung der revolutionären Einstellungen und Forderungen als eine radikale Neuschöpfung war. Einige Beispiele sollen das belegen. Die Bauern forderten die freie Wahl der Pfarrer, die sie aus den Einkünften des Zehnten entlönnen wollten; die Täufer wählten ihren

„Hirten“ selbstverständlich aus der eigenen Mitte und muteten den Gemeindegliedern zu, für seinen Unterhalt zu sorgen, wenn er „Mangel haben sollte“. Die Bauern verweigerten den Obrigkeiten, mit denen sie im Streit lagen, den Eid; die Täufer gaben der Eidesverweigerung, die mit der Loyalitätsforderung der Obrigkeit kollidieren mußte, eine neutestamentliche Begründung. Die Bauern wählten die Form der „Artikel“, um ihr revolutionäres Programm zu formulieren und Einmütigkeit in den Haufen herzustellen; die Täufer gaben ihrer programmatischen Einheit ebenfalls in Artikeln Ausdruck. Die Bauern, die ihre kämpferische Solidarität in Anrede- und Verhaltensformen biblischer Brüderlichkeit demonstrieren, schlossen sich im Schwarzwald beispielsweise zur „Christlichen Vereinigung und Bruderschaft“ zusammen; die Täufer, die einander Brüder und Schwestern nannten, erreichten in Schleitheim eine „Brüderliche Vereinigung“. Die Bauern wandten den „weltlichen Bann“ an und sondereten sich von jedem ab, der nicht bereit war, zu ihnen zu stehen. Die Täufer schränkten den Bann auf den kirchlichen Bereich ein. Sie „mieden“ jeden, der nicht bereit war, den Spuren Jesu Christi zu folgen, und sonderten sich von den „Kindern der Finsternis“ ab. Nach innen gewandt, diente der Bann dazu, die Gemeinden reinzuhalten. Diese Beispiele sprechen eine beredte Sprache. Die Täufer verwarfen jetzt zwar konkrete Forderungen der einst aufbegehrenden Bauern, vor allem die Militanz, untergründig aber bewahrten sie ihnen ihre Solidarität. Sie übernahmen auch die Konsequenzen: Sie mußten mit Verfolgung und Tod rechnen.

Schließlich grenzten sich die Täufer von den „falschen Brüdern“ ab. Darunter verstanden sie wohl all jene, die sich nicht um die konkreten Konsequenzen ihres Glaubens sorgten und „die Freiheit des Geistes und Christi“¹⁸ zum Anlaß nahmen, die Mißstände in der Christenheit auf sich beruhen zu lassen. Gemeint sein könnte mit diesem Vorwurf Hans Denck. Als Michael Sattler, der mutmaßliche Verfasser der Schleithheimer Artikel, in Straßburg weilte, wirkte dort auch der Nürnberger Täufer. Beide verfolgten unterschiedliche Reformkonzepte, und Sattler konnte die Anziehungskraft der mystisch-spiritualistischen Frömmigkeit Dencks auf täuferische Kreise beobachten. Diesem Einfluß wollte er jetzt ein für allemal ein Ende bereiten. Mit den „falschen Brüdern“ könnten auch diejenigen gemeint sein, die nach dem Grundsatz handelten: „der Glaube und die Liebe könnten alles tun und leiden und ihnen könne nichts schaden oder verdammlich sein, weil sie gläubig seien“.¹⁹ Zu denken wäre hier an die ausschweifenden Enthusiasten im Gebiet von St. Gallen. Die Abgrenzung gegen diese Brüder ist scharf und ein Akt der Selbstreinigung gewesen. Damit wird noch einmal die Absicht bestätigt, nach den

Schwankungen der Frühzeit endlich einen eindeutigen Reformkurs zu steuern. In Schleithem grenzten sich die Schweizer Brüder nach außen und nach innen ab. Das Reformprogramm hieß jetzt nicht mehr Säuberung der bestehenden Christenheit, sondern Absonderung von der Welt – eine Zielsetzung, die sich in den ersten Umrissen schon andeutete, nachdem die Zürcher Radikalen ihre kirchenpolitische Ohnmacht erfahren hatten. In dieser Zeit fingen sie an, die Bibel mit den Augen von Ohnmächtigen zu lesen; und ein Ohnmächtiger liest sie anders als ein Mächtiger. Zunächst waren sie „nur Zuhörer und Leser der evangelischen Prediger“²⁰ gewesen, und dann nahmen sie die Heilige Schrift selber in die Hand. Sie lasen sie mit neuen Augen. Vor allem die ethischen Anweisungen und die Aussagen zur Gestalt der Kirche wurden wörtlich genommen. So gelangten die Täufer nach und nach zu der Einsicht, daß die Gemeinde Jesu Christi eine kleine, zwar entschlußfreudige, aber auch leidende, eine abgesonderte und wehrlose Gemeinschaft sei. Von dieser Einsicht im September 1524, die noch in den Rahmen der antiklerikal bestimmten ursprünglichen Reformabsichten paßte, zur praktischen Verwirklichung der Freikirche war es ein weiterer Schritt. Er wurde erst nach 1525 im Zürcher Unterland und 1527 in Schleithem am Oberrhein vollzogen. Die Geburt der Freikirche ist aus dem Zusammenhang von antiklerikaler Aggressivität, kirchenpolitischer Ohnmacht und biblischer Lektüre zu erklären. Die Freikirche selbst war eine radikale Alternative zur Kirche Roms und zu den Reformkirchen in Wittenberg und Zürich.

Man könnte zunächst sagen, daß die Schleithemer Artikel das Wesen der neuen täuferischen Kirche beschreiben, genauer noch: sie zeigen es an. Sie sind aber strenggenommen kein Bekenntnis in der Art, wie Bekenntnisse sich im Leben der Kirche herausgebildet haben: nicht Auslegung des Evangeliums in seinem Kern und in seiner Tiefe, Verkündigung der Erlösung des Sünders durch das Kreuz Christi, sondern genau betrachtet Anleitung zum Verhalten und Handeln der Gläubigen. Oft wird darauf hingewiesen, daß sie dazu dienten, Einheit im Täufern herzustellen, wie ihr Name sagt: „Brüderliche Vereinigung“. Einheit zu dokumentieren, war ein Wesensmerkmal der evangelischen Bekenntnisschriften. Aufgrund dieser Ähnlichkeit sind die Schleithemer Artikel später möglicherweise als „Bekenntnis“ bezeichnet worden (wann das geschah, ist noch nicht erforscht). Im Grunde waren diese Artikel aber eher ein Dokument der Abgrenzung und der Ausgrenzung. Auch dieser Zug findet sich in den evangelischen Bekenntnisschriften, jedoch schwächer akzentuiert als in Schleithem und nicht als Kern des Bekenntnisses. In Schleithem

wurde ein neuer Reformkurs festgelegt, dem diejenigen beipflichteten, die ihn ohnehin schon verfolgten, die ihm nahestanden oder den „etlich Brüder bißher irrig und dem waren verstand unglich verstanden haben“.²¹ Ansonsten wurde aber nicht versucht, durch Kompromisse tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten innerhalb des Täuferniums zu überbrücken. Um den Andersdenkenden wurde nicht geworben, er wurde abgegrenzt.

Einheit und Abgrenzung, wobei der Akzent auf Abgrenzung liegt: das erinnert mehr an die Programme der Bauern im Aufstand gegen weltliche und geistliche Obrigkeiten als an Form und Inhalt kirchlicher Bekenntnisse. Die Bauern hatten sich zu einer Aktionsgemeinschaft vereinigt und von allen abgegrenzt, die revolutionärem Handeln und revolutionären Zielen im Wege standen. Dieser aufständische Separatismus gab ihnen eine kämpferische Stoßkraft. Es wurde bereits gesagt, daß die Schleithheimer Artikel im Sinne untergründiger Solidarität mit den Aufständischen ein kirchliches Aktionsprogramm genannt werden können. Der Akzent liegt weniger auf der Lehre, also weniger auf einer Ekklesiologie, als vielmehr auf der Praxis, auf der Anleitung zum Handeln, auf Abgrenzung durch Verhalten und Handeln, nicht auf doktrinäer Abgrenzung. Wenn die Schleithheimer Artikel trotzdem weiterhin ein Bekenntnis genannt werden, dann sollte nicht mehr übersehen werden, daß sie ihren Ursprung in der bäuerlich-aufständischen Programmatik haben. Sie stellen insofern eine Metamorphose dieser Programmatik dar, als es nach dem Scheitern der weltlichen und kirchlichen Ziele darum ging, die kirchlichen zu retten und unter veränderten Umständen in abgewandelter Form weiter zu verfolgen.

Ein Bekenntnischarakter wurde diesen Artikeln möglicherweise auch aufgrund der Kompromißlosigkeit zugeschrieben, mit der sich die Schleithheimer Täufer von andern abgrenzten. Also nicht das, was die Täufer mit der übrigen Christenheit gemeinsam hatten, konstituierte das Bekenntnis, etwa das Bekenntnis zur Heiligen Trinität oder zu Jesus als dem Christus, sondern das, was sie von andern unterschied. Dies wurde jedoch nicht als Sondermeinung begriffen, sondern als „wille(n) Gottes“, der „itzmal durch uns geoffenbart“.²² Von ihrem Wortlaut her geben die Artikel keinen Anlaß, sie ein Bekenntnis zu nennen. Da sie aber als Grundordnung einer Freikirche verstanden wurden, obwohl sie eher eine Anweisung zum Verhalten und zum Handeln sind, worin sich das Besondere dieser Kirche Ausdruck verschaffte, war es nicht ganz falsch, sie im weitesten Sinne in den Kreis der kirchlichen Bekenntnisbildung aufzunehmen.

4. Das Dordrechter Bekenntnis (1632)

Das Dordrechter Bekenntnis²³ ist in einer ganz anderen Situation entstanden als die Schleitheimer Artikel. Gemeinsam ist zunächst beiden, daß sie das Dokument einer „Vereinigung“ sind, d. h. sie beenden einen Zustand der Uneinigkeit unter den Täufern bzw. den Taufgesinnten und versuchen, auseinanderstrebende Kräfte auf eine gemeinsame Linie zu verpflichten. Da es sich in den Niederlanden des 17. Jahrhunderts bereits um organisierte Gemeinden handelt – in Schleithem trafen sich nicht Repräsentanten von Gemeinden, sondern einzelne Täufer – ist das Dordrechter Bekenntnis ein Dokument, das Differenzen zwischen verschiedenen Gemeinden entschärft und sie zusammenführt. Es ist sehr viel stärker ein Dokument kirchlicher Einheit als die Schleitheimer „Brüderliche Vereinigung“ und grenzt weniger scharf von anderen Gemeinden und Kirchen ab, auch verwischt es ein wenig das schroffe Profil der täuferisch-mennonitischen Besonderheiten und scheidet in weit geringerem Maße Andersdenkende aus den eigenen Reihen aus. Grundsätzlich hält es auch anderen, an diesen Friedensverhandlungen nicht beteiligten Gemeinden die Möglichkeit offen, diesem Bekenntnis beizutreten. Dies ist nach und nach auch geschehen: in den Niederlanden, in Nordwestdeutschland, im Elsaß, in der Pfalz, in Westpreußen und in Nordamerika (dort stützen sich besonders die Old Order Amish und die Beachy Amish auf dieses Bekenntnis, aber auch die General Conference bewahrte ihm das Gedächtnis). Diether Götz Lichdi hat darauf aufmerksam gemacht, daß sich auch die Mennoniten in Honduras, Kenia und Tansania auf das Dordrechter Bekenntnis berufen.²⁴ Es ist wohl das am meisten akzeptierte täuferisch-mennonitische Bekenntnis.

Die Versammlung von Dordrecht im April 1632 war nicht der erste Versuch, Einheit unter den Taufgesinnten im niederdeutschen Raum zu stiften. Im Grunde muß die ganze Geschichte des niederdeutschen Täufertums vom 16. bis 18. Jahrhundert als Zustand der Uneinigkeit beschrieben werden und der wiederholten Bemühungen, Geschlossenheit unter den Taufgesinnten herzustellen. Es wäre falsch zu sagen: wiederherzustellen, wie es gelegentlich heute noch heißt, denn es hatte in diesem Bereich niemals ein einiges Täufertum gegeben. Bereits der Aufbruch der melchioritischen Täuferbewegung zeichnete sich durch Heterogenität und Uneinigkeit aus, was so richtig sichtbar wurde nach dem Scheitern des Täuferreichs zu Münster 1535. Führer verschiedener Richtungen trafen sich 1536 zu einem Gespräch in Bocholt²⁵, der ersten großen Einigungskonferenz im niederdeutschen Täufertum. Auch hier ging es ähnlich wie einst in Schleithem um die Suche nach einem Weg aus der Krise.

Obbeniten, Anhänger Melchior Hoffmans aus Straßburg, Täufer aus Münster und Batenburger wurden erwartet: friedfertige und militante, apokalyptische und leidensbereite Täufer, solche, die an der Polygamie festhielten und andere, die bereit waren, die krassen Unterschiede auf spiritualistische Weise einzuebnen. Gekommen waren aber nicht alle: Obbe Philips nicht, weil er um sein Leben fürchtete, der terroristische Jan van Batenburg nicht, weil er mit seiner Ächtung rechnete, und die Straßburger nicht, weil ein Traum sie vor einer Reise in den Norden gewarnt hatte. David Joris versuchte, unter den widerstreitenden Gruppen zu vermitteln. Doch die Einigung, ohnehin nur ein Minimal-Konsens, war von kurzer Dauer, alles brach auseinander, Beschimpfungen und Morddrohungen bestimmten den Ton. In den späten dreißiger und in den vierziger Jahren machten sich Täufer verschiedener Provenienz einander das Leben schwer: spiritualistische Täufer um David Joris, militante Melchioriten, friedfertige Täufer um Dirk Philips und Menno Simons. Dieser hatte trotz seiner intensiven und umsichtigen Tätigkeit nicht einmal geschafft, Einigkeit in den Gemeinden zu erhalten, die sich zu ihm bekannten, geschweige denn das gesamte niederdeutsche Täufertum zu befrieden. Es kam zum Streit über die monophysitische Menschwerdungslehre Melchior Hoffmans (Christus hatte kein menschliches, sündhaftes Fleisch angenommen) und die Praxis des Banns. Als die Streitigkeiten der Reformationsjahre nachließen und die extremen Gruppierungen allmählich erloschen, hatte sich das Täufertum noch längst nicht auf eine Richtung eingependelt. Neuer Streit erwuchs vielmehr aus dem alten und führte zu neuer Parteibildung. Es entstanden drei Richtungen: die Waterländer, die Flamen und die Friesen.

1557 kündigte die Gemeinde zu Franeker Menno Simons, Dirk Philips und Leenaart Bouwens die Gefolgschaft, weil sie mit der rigiden Bann- und Meidungspraxis nicht einverstanden war. Bald schlossen sich den Franekern andere Gemeinden in Nordholland an. Sie wurden die „Waterlander“ genannt. In ihrem Kreis kam es zwanzig Jahre später zur Formulierung des ersten Glaubensbekenntnisses im niederdeutschen Täufertum überhaupt, verfaßt von Hans de Ries und Jacob Jans Schedemaker. Dieses Bekenntnis charakterisierte Sjouke Voolstra so: „De Waterlanders hebben als eersten zowel de strenge banpraktijk als de melchioritische menswordingsleer afgezwakt“.²⁶ In der Folgezeit gab es unter den Waterländern zwar noch Auseinandersetzungen um die richtige Deutung der melchioritischen Menschwerdungslehre, schließlich wurde diese Lehre aber ganz aufgegeben. Die Waterländer trugen in sich einen spiritualistischen, von Hans de Ries gepflegten und verstärkten Zug und waren, was

Kirchenzucht und das Verhältnis zur „Welt“ angeht, gemäßigte Taufgesinnte. Sie befanden sich auf dem Weg zu einer fortschrittlichen, freisinnigen Glaubensgemeinschaft.

In den sechziger Jahren kam es zum Streit zwischen den Flamen und den Friesen. Die Flamen waren durch schwere Verfolgungen gegangen und hatten im Norden Zuflucht gefunden. Sie bestanden auf der Autonomie der Gemeinde und entzogen sich der scharfen Bannpraxis, mit der die Friesen ihrer Meinung nach die Selbständigkeit der Gemeinden einschränkten; die Flüchtlinge hatten genug gelitten, um jetzt noch unter den Einheimischen leiden zu müssen. Der mildere Dirk Philips schlug sich auf die Seite der Flamen, der strengere Leenaart Bouwens auf die Seite der Friesen. Beide Parteien behaupteten, allein die wahre Kirche Christi zu sein, und legten einander in Bann. Doch wo sich der Spaltpilz festgesetzt hatte, der aus Gemeindeautonomie und religiöser Hartnäckigkeit gewachsen war, stellten sich schnell weitere Trennungen innerhalb beider Parteien ein. In Franeker kam es zum Streit zwischen Alten und Jungen Flamen, als ein Ältester es beim Kauf eines Hauses rechtlich nicht sehr genau nahm und von seinen Gemeindegliedern nicht zur Rechenschaft gezogen, d. h. nicht mit dem Bann belegt wurde. Die Sauberkeit der Gemeinde stand auf dem Spiel. Bald entstand über diese Stadt hinaus die Partei der „Hauskäufer“, wie die Jungen Flamen genannt wurden. Auch trennten sich Alte (Harte) und Junge (Slappe) Friesen. Bei allen Gruppierungen waren die Jüngeren jeweils die gemäßigteren. Mitten im Streit wuchs aber allmählich auch die Einsicht, daß es darauf ankäme, sich auf die Gemeinsamkeiten zu besinnen und nach Verständigung zu suchen. Ein Friedensversuch zwischen Flamen und Friesen, der Humsterfriede von 1574, währte nicht lange. Mehr Erfolg hatten die Jungen Friesen, die sich mit den einst von Menno Simons gebannten Hochdeutschen 1591 in Köln trafen und im „Konzept von Köln“ den Streit beilegten. Sie hoben den gegenseitigen Bann auf, lockerten die Meidungspraxis und erkannten gegenseitig die Taufe der anderen an. Das Einigungsdokument trug die Form eines Bekenntnisses mit Aussagen über die Trinität, die Erlösung, das Abendmahl, den Bann, die Ehe, Fußwaschung, Älteste und Lehrer, Eidesverweigerung und Wucher, Auferstehung von den Toten, bescheidenen Handel und schlichte Kleidung. Nanne van der Zijpp sieht in diesem Dokument eher einen Vergleich als ein Bekenntnis²⁷; ich meine aber, daß es eine Mischform aus beidem darstellt, die in dieser Art für den weiteren Prozeß der niederländischen Bekenntnisbildung kennzeichnend wurde.

Das „Konzept von Köln“ zeigte schnell Wirkung. Waterländische

Gemeinden, ohnehin mehr auf Einigkeit als Spaltung bedacht, stimmten ihm zu und vereinigten sich 1601 mit den Jungen Friesen und den Hochdeutschen zu einer „Bevredigde Broederschap“, die allerdings auseinanderbrach, als die meisten Friesen und Hochdeutschen mit der laxen Gemeindepraxis der Waterländer nicht zurechtkamen.

So war der Friedensschluß zugleich ein Keim zu neuer Spaltung: 1613 entstand die „Afgedeelde Broederschap“. Der Rest blieb entweder selbständig oder schloß sich den Waterländern an. Diese hatten in der Zwischenzeit übrigens Verbindung mit den „Brownisten“ aufgenommen, englischen Puritanern, die in die Niederlande geflohen waren. Mit ihnen suchten sie einen Zusammenschluß auf der Grundlage des bekannten Bekenntnisses, das Hans de Ries 1610 verfaßt hatte. Der Zusammenschluß war zunächst an dem Einspruch der Jungen Friesen und Hochdeutschen gescheitert. Als die „Bevredigde Broederschap“ aber zerfallen war, konnte er 1613 endlich vollzogen werden.

Die Sehnsucht nach Einheit war auch unter den Flamen spürbar vorhanden. 1626 kam es zu einer Vereinigung von Jungen Friesen und Flamen in Harlingen. Das führte einerseits zwar dazu, daß sich ein Teil der Alten Flamen im Groninger Gebiet absonderte und in strikte Isolation begab, andererseits wurde dadurch aber auch die aus Alten und Jungen Flamen bestehende Gemeinde in Amsterdam dazu motiviert, sich um eine Einigung größeren Stils zwischen Flamen und Friesen zu bemühen. Das Ergebnis war ein Bekenntnis, das unter dem Namen „Olijftacxken“ (veröffentlicht 1630) bekannt wurde. Der Zweig des Olivenbaums gilt als Bote des Friedens. Nanne van der Zijpp charakterisierte dieses Bekenntnis so: „De belijdenis is door en door bijbels, een eenvoudig, rustig stuk, een echt gelegenheidstuk, opgesteld om te verenigen, gematigt van inhoud, warm van toon.“²⁸ Im Zentrum steht das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus, nicht in der schwierigen Argumentationsweise theologischer Spekulation, sondern in der Sprache frommer Gemeindeglieder. Allerdings war auch diesem Bekenntnis kein voller Erfolg beschieden. Die Alten Friesen waren nicht bereit, mit den Flamen ein Bündnis einzugehen. Gelungen war hingegen eine Vereinigung zwischen Flamen, Jungen Friesen und den Hochdeutschen. Für diese Vereinigung wurde jedoch von den Jungen Friesen und den Hochdeutschen eigens ein neues Bekenntnis geschaffen. Es ist das Bekenntnis des Jan Cents aus Amsterdam, das wesentlich stärker auf die dogmatischen Probleme eingeht als das „Olijftacxken“. Nach langwierigen Verhandlungen konnten sich die „Verenigde Doopsgezinden“ im April 1639 in der Amsterdamer Singelkerk zu einem feierlichen Gottesdienst versammeln. Flamen, Junge Friesen und Hochdeutsche

waren vereinigt, kleinere Gruppen allerdings auf der Strecke geblieben, und den Waterländern war es trotz intensiver Bemühungen nicht gelungen, Aufnahme in diese Vereinigung zu finden. Damit war im wesentlichen der Prozeß der Einigungsbemühungen und der Bekenntnisbildung zum Abschluß gekommen.

Dieser Prozeß konnte in seinen Umrissen vollständig beschrieben werden, ohne das Dordrechter Bekenntnis auch nur mit einem Wort zu erwähnen. In Deutschland und Nordamerika gilt aber gerade dieses Bekenntnis als das wichtigste überhaupt. Die niederländische Fassung erschien in 8, die deutsche Übersetzung in 116 und die englische in 79 Auflagen.²⁹ Deutlicher können die Wirkungsschwerpunkte nicht belegt werden. Schon rein formal ist zu bemerken: das Dordrechter Bekenntnis ist nicht, wie einige heute meinen³⁰, ein Vereinigungsdokument zwischen Flamen und Friesen, sondern ein Bekenntnis, das allein den größten Teil der Alten Flamen mit den Jungen Flamen zusammenführte. Es ist also nicht die Krönung taufgesinnten Einigungsstrebens insgesamt, sondern nur ein verstärkender Strebepeiler im Vereinigungswerk von 1639.

Der Entschluß des altflämischen Ältesten Adriaen Cornelis, ein Bekenntnis zu entwerfen und darüber mit Vertretern auswärtiger Gemeinden in Dordrecht zu beraten, ist höchstwahrscheinlich unmittelbar von der Überlegung ausgelöst worden, daß es eigentlich aberwitzig sei, Vereinigungsgespräche mit den Friesen und Hochdeutschen zu führen, in der eigenen Gruppe selber aber noch nicht zu einer festen Einheit gefunden zu haben. In Dordrecht waren die beiden flämischen Gruppen schon in einer Gemeinschaft verbunden, und so erklärt es sich, warum der Anstoß zu einer Vereinigung gerade von dieser Stadt ausging.

Dreierlei mußte beim Abfassen dieses Bekenntnisses beachtet werden: *einmal* mußten Formulierungen gefunden werden, die geeignet waren, die inneren Gegensätze unter den Flamen zu überbrücken, *zum andern* durften diese Formulierungen die weitergespannten Einigungsgespräche zwischen Flamen, Friesen und Hochdeutschen im Zusammenhang mit dem „Oljftacxken“ nicht stören, aber auch die eigene Verhandlungsposition nicht schwächen; und *schließlich* sollten die Reformierten nicht unbedingt herausgefordert werden, denn dadurch wäre nur das Bestreben der Mennoniten, sich in der niederländischen Gesellschaft einzurichten, belastet worden. Außerdem hatten die Reformierten gegen die geplante Zusammenkunft so vieler Mennoniten aus anderen Orten in ihrer Stadt protestiert und die schließlich doch stattfindende Zusammenkunft mit Argwohn beobachtet. Darauf mußte Rücksicht genommen werden.

Von der Anlage her unterschied sich das Dordrechter Bekenntnis, das am

Ende der Beratungen von den Anwesenden unterzeichnet wurde, kaum von den sonst schon kursierenden Bekenntnissen. Die Anlehnung an das „Olijf-tacxken“ in der zweiten Hälfte fällt besonders stark ins Auge. Die achtzehn Artikel handelten vom Schöpfergott, dem Fall des Menschen, dem Erlösungswerk und dem „Gesetz“ Christi (die Heilige Schrift), von der Buße, Taufe, Gemeinde, den Ämtern, dem Abendmahl, der Fußwaschung, Ehe, Obrigkeit, Wehrlosigkeit, dem Bann, der Meidung, der Auferstehung von den Toten und dem Jüngsten Gericht. Das ist eine Mischung von Apostolischem Glaubensbekenntnis, Erlösungsdrama und Gemeindeordnung. Der Inhalt dieses Bekenntnisses ist in letzter Zeit von Sjouke Voolstra und Gerald Studer im Zusammenhang dargestellt und erläutert worden.³¹ Das braucht nicht wiederholt zu werden. Hier soll nur auf die Art hingewiesen werden, wie das Bekenntnis Frieden zu stiften versucht.

Die Beratungen über den Bekenntnisentwurf lassen sich leider nicht mehr nachzeichnen, da weder der Entwurf noch ein Protokoll der Zusammenkunft überliefert ist. Doch scheint die Annahme berechtigt, daß Entwurf und Beratung von vornherein von der Absicht getragen waren, möglichst spitze Aussagen zu vermeiden, sonst hätte sich das nicht so deutlich in dem 1633 veröffentlichten Text niedergeschlagen. Auf diese Absicht soll jetzt an einigen Beispielen näher eingegangen werden.

Umstritten war unter den Taufgesinnten die melchioritische Menschwerdungslehre. Die Waterländer hatten sie als erste aufgegeben; unter den Flamen und Friesen wurde sie noch vertreten, allerdings zeigten sich auch hier Tendenzen, ihr die Spitze zu brechen. Artikel 4 ist so formuliert, daß noch Spuren der ursprünglichen melchioritischen Anschauung sichtbar sind, aber zugleich auch sehr deutlich schon ihr Widerpart in Erscheinung tritt, nämlich die orthodoxe Auffassung, daß „das Wort Fleisch und Mensch geworden sei“.³² Es wird gesagt, daß der „Erlöser und Seligmacher“ in der Jungfrau Maria empfangen wurde – das erinnert an Melchior Hoffman –, aber die deutlichere Formulierung „sonder aanneming van vlees van Maria“, die S. Voolstra noch gern in diesen Artikel hineinlesen möchte³³, wird bewußt vermieden; um so stärker wird man an die traditionelle Zwei-Naturen-Lehre der Alten Kirche erinnert: „wahrer Gott“ und „wahrer Mensch“. Der Hinweis auf die Menschwerdung Christi wurde unter den Flamen gelegentlich schon so stark betont, daß die Gegner der Mennoniten hier geradezu sozinianische Einflüsse am Werke sahen: Jesus Christus war nur Mensch (Vorbild für den Lebenswandel) und nicht Gott. Um sich dagegen zu wehren, hatte Jacques Outerman 1626 eigens ein Bekenntnis formuliert, in dem er die Obrigkeit vom Gegenteil

zu überzeugen versuchte.³⁴ Im Dordrechter Bekenntnis bleiben die Aussagen über die Inkarnationslehre in der Schwebe. Dieses Bekenntnis markiert im Grunde das Stadium, in dem das melchioritische Erbe an Überzeugungskraft zu verlieren beginnt. Wer die Menschwerdungslehre Hoffmans und Menno's nicht kennt, könnte von diesem Dordrechter Artikel kaum auf sie zurückschließen. Hier ist die melchioritisch-mennonitische Tradition nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt bewahrt worden, und man kann gewiß nicht behaupten, daß an dieser Stelle des Bekenntnisses das Herz der melchioritisch-mennonitischen Theologie schlägt.

S. Voolstra hat auf den engen Zusammenhang von Menschwerdungslehre und Bann- bzw. Meidungspraxis hingewiesen.³⁵ Je strikter die Reinheit Christi behauptet wird, um so rigoroser werden Bann und Meidung angewandt. In Artikel 16 wird die Bedeutung des Banns deutlich unterstrichen, aber auch mehrmals betont, daß der Bann nur zur „Besserung“, nicht zur existentiellen Vernichtung des Sünders angewandt werden dürfe. Der traditionell täuferische Dualismus von Frommen und Gottlosen wird durchbrochen, „damit der Sünder mit der Welt nicht verdammt, sondern in seinem Gemüte überzeugt und wieder zur Reue, Buße und Besserung bewogen werde.“³⁶ Nachgeschoben wird zwar noch einmal, daß die „Hartnäckigen, die unbekehrt bleiben, der Gebühr nach zu strafen“ seien, „mit kurzen Worten: daß die Gemeinde den von sich hinaus tun müsse, der, es sei in Lehre oder Leben, böse ist, jedoch keinen andern.“³⁷ Der Ton liegt aber darauf, daß „mit aller Sanftmut“ zur Besserung ermahnt werden soll. Zwischen Milde und Strenge bleibt in diesem Artikel genug Spielraum (oder Unklarheit), so daß sowohl die strengen als auch die gemäßigten Flamen sich darin wiederfinden konnten.

Ein anderes Problem war in den Gemeinden die Meidung, besonders die des Ehepartners, wenn er „ungläubig“ blieb oder unter den Bann geraten war. An diesem Punkt gingen die Meinungen weit auseinander. In Artikel 17 wird die Meidung allgemein gefordert und gesagt, derjenige, der sich selber von Gott geschieden habe, solle gemieden werden „in Essen und Trinken oder in anderen dergleichen gemeinschaftlichen Dingen“, von Ehemeidung expressis verbis aber ist nicht mehr die Rede (anders dagegen im „Korte Belydenis“ des Jan Cents, Art. 19). Wohl konnte sie in diese Formulierung hineingelesen werden, mußte es aber nicht. Insgesamt wird auch hier die Meidungspraxis gelockert: Der Ausgestoßene sollte wie ein Bruder behandelt werden, „denn wenn derselbe notdürftig, hungrig, durstig, nackend, krank oder in irgendeinem andern Ungemache ist“, muß ihm geholfen werden.³⁸ Das Liebesgebot wird zum Korrektiv der Meidungspraxis.

Für einen ähnlichen Ausgleich kontroverser Auffassungen sorgt auch Artikel 11: „Vom Fußwaschen der Heiligen“. Am Fußwaschen als einem von Jesus eingesetzten „Zeichen der wahren Erniedrigung“ wird festgehalten, auch um „an das rechte Waschen zu denken, womit wir durch sein teures Blut gewaschen und der Seele nach gereinigt sind.“³⁹ Darüber gab es unter den Flamen keinen Streit; umstritten war nur, ob dieser Brauch vor der Feier des Abendmahls von den Gemeindegliedern geübt oder ob er auf den Empfang durchreisender Ältester beschränkt werden sollte, die an verschiedenen Orten taufeten und das Abendmahl austeilten. Doch zu diesem Streitpunkt äußerte sich das Bekenntnis überhaupt nicht; es läßt alles offen.

Das sind einige Beispiele für das Bemühen, innere Spannungen auszugleichen. Auch nach außen hin soll ein zu offensichtlicher Affront vermieden werden. Das Dordrechter Bekenntnis betont zunächst mit auffälliger Ausführlichkeit den gefallenem Zustand des Menschen und die Unmöglichkeit, selber einen Weg zur Erlösung zu finden. Ein Artikel über den „freien Willen“, wie er sonst in den Bekenntnissen zu finden ist, wird vermieden, wie auch die „Prädestination“, die als besonderes Merkmal der Calvinisten von den Mennoniten strikt abgelehnt wurde, mit keinem Wort erwähnt wird. Der Argumentation in Artikel 2 und 3 hätte auch ein Calvinist zustimmen können.⁴⁰

Ebenso eindringlich wird dann in Artikel 6 von der Buße und Besserung des Lebens gesprochen, die aber nicht als Konsequenz aus der Erlösungstat Christi begriffen werden, sondern als teilweise Bedingung für die Erlösung. Auch hier wird aber so vorsichtig formuliert, daß die typisch täuferische Art, die Heiligung in den Rechtfertigungsvorgang hineinzuziehen und zur mitwirkenden Bedingung für die Erlangung der Seligkeit zu machen, nicht mehr so recht erkannt werden kann. Die theologische Spannung zwischen Reformierten und Taufgesinnten wird verringert. Das Problem löst sich nicht auf einer höheren Ebene auf, sondern wird verwischt.

Auch Artikel 7 über die Taufe wird nicht offensiv formuliert, wie sonst in den Schriften der Täufer. Der Zusammenhang von Buße, Glaube und Taufe wird betont. So selbstverständlich hier von der Glaubenstaufe die Rede ist, so bewußt wird auf eine Polemik gegen die Säuglingstaufe verzichtet und auch nichts zu der strittigen Frage der Wiedertaufe beim Übertritt in die Gemeinschaft der Flamen gesagt.

Schließlich wird in Artikel 13 über die Obrigkeit nicht mehr der aggressive täuferische Dualismus vertreten, wie wir ihn aus Schleithelm kennen oder von Täufern in extremer Verfolgungssituation. Es werden hier vielmehr

mildere Töne angeschlagen. Für die weltliche Obrigkeit, die seine Dienerin sei, wird Gott gebeten, „daß er alle Wohltat, Freiheit und Gunst, die wir hier unter ihrer löblichen Regierung genießen, hier und nachher in Ewigkeit belohnen und von ihnen vergelten wolle.“⁴¹ Nichts erinnert daran, daß die Obrigkeit im „Reich der Finsternis“ herrscht. Der Übergang zu dieser Obrigkeitsanschauung dürfte den niederländischen Taufgesinnten nicht schwergefallen sein, da sie sich nicht von dem schweizerischen Dualismus trennen mußten. Sowohl Melchior Hoffman als auch Menno Simons hatten es nie aufgegeben, mit einer „frommen“ Obrigkeit zu rechnen. Nach langer Verfolgungszeit schien den Taufgesinnten jetzt diese „löbliche Regierung“ geschenkt worden zu sein. Sie ließ sie nicht nur gewähren, sondern nahm sie sogar gegen die Angriffe der reformierten Staatskirche in Schutz. Es gab keinen Grund, sich kritisch gegen die politische Führung im Lande zu stellen. Dementsprechend fiel auch der Artikel 14 über die Gegenwehr aus. Auf Rache und Gegenwehr soll verzichtet, Schwerter sollen in die Scheide gesteckt oder zu Pflugscharen umgeschmiedet werden. Die Argumentation bewegte sich ganz im Milieu der Individualethik. Die staatliche Dimension des Pazifismus aber, Krieg und Kriegsdienstverweigerung, kommen nicht direkt zur Sprache. Menno Simons hatte die Machthaber angesprochen; jetzt brauchte die Obrigkeit sich nicht angesprochen zu fühlen.

Diese Beispiele deuten die Tendenz zur Friedsamkeit nach innen und außen an. Theologische Präzision wird umgangen, spekulative Argumentation vermieden und diplomatische Zweideutigkeit gesucht; die Aussagen werden möglichst in biblischer oder erbaulicher Sprache gehalten. Die achtzehn Artikel sind das Ergebnis einer bewegten Zusammenkunft, in der die Versammelten, wie ausführlich im Vorwort berichtet wird, den Zustand von Streit und Zertrennung beklagen (der Zwist um den Hauskauf in Franeker lastet immer noch schwer auf den Gewissen), ein gemeinsames Schuldbekenntnis ablegen, sich gegenseitig vergeben, einen neuen Anfang in brüderlicher Liebe setzen und eine „Beteringhe onder malkanderen“⁴² (Besserung untereinander) anstreben.

Diese Artikel geben Auskunft darüber, wie „wir durchgängig in unsern Gemeinden und unter den Unrigen lehren und danach leben“.⁴³ Sie stellen also nicht eine Norm auf, die für alle Zukunft verpflichtet, sondern registrieren den augenblicklichen Glaubensbefund, der unterhalb der trennenden Risse als gemeinsames Fundament zum Vorschein kommt. Dieser Befund erhält allerdings eine besondere Dignität, da er mit dem übereinstimmt, was „die Apostel zu ihrer Zeit bezeugt, mit dem Tode befestigt und auch einige mit dem Blut besiegelt haben“.⁴⁴ Der Hinweis

auf Apostolizität und Martyrium verleiht dem Bekenntnis einen besonderen Nachdruck, der noch dadurch verstärkt wird, daß die Treue zum Bekenntnis und die Beständigkeit im Bekenntnis hoffen lassen, „durch des Herrn Gnade die Seligkeit zu erlangen.“⁴⁵

5. Das ganze Leben ist ein Bekenntnis

Das Dordrechter Bekenntnis ist, um es noch einmal zu sagen, ein Bekenntnis unter mehreren in einem komplizierten Prozeß der Bekenntnisbildung im niederländischen Mennonitentum. Es stellt nicht den Höhepunkt dieses Prozesses dar und kann wegen seiner Beschränkung auf die Flamen nicht als ein Bekenntnis betrachtet werden, das zu seiner Zeit eine besonders große Wirkung gehabt hätte. Diese Wirkung stellte sich erst später ein. Die Absicht dieses Bekenntnisses, Fronten aufzuweichen und Schärfen zu mildern, seine biblisch-erbauliche Sprache, seine Abstrahierung von einer konkreten Auseinandersetzungssituation, sein Vorsatz, allgemeingültige Aussagen über den Glauben zu formulieren, und die Bestimmtheit, mit der trotz aller Irenik doch ein deutliches Profil der täuferisch-mennonitischen Glaubensgemeinschaft als dem „göttlichen Volk“ oder der „Wohnstätte Gottes“ auf Erden (Art. 8) gezeichnet wurde, machten es für viele Mennoniten zu einem anziehenden Bekenntnis. Es bot sich ihnen als eine ansprechende Zusammenfassung ihrer Glaubensaussagen an.⁴⁶ Die Dordrechter bekannten „mit allen Frommen“, und im Laufe der Zeit pflichteten ihnen immer mehr „Fromme“ aus aller Welt bei.

Abschließend versuche ich, drei Problemkreise zu umreißen, die den Prozeß der Bekenntnisbildung unter den Taufgesinnten bestimmten.

1. Die Bekenntnisse der niederländischen Taufgesinnten sind Vereinbarungen, die einen Zustand der Zwietracht und der Trennung unter verschiedenen täuferisch-mennonitischen Gemeinden beenden wollten. Sie befanden sich offensichtlich bei nachlassender Verfolgung und zunehmender Integration in die niederländische Gesellschaft in einem Stadium, in dem die innere Festigkeit sich aufzulösen drohte. In dieser Situation wurde der Zustand von Streit und Zersplitterung als ein Ärgernis empfunden. Er vertrug sich auch nicht mit dem wachsenden öffentlichen Ansehen der Mennoniten und ließ viele an der eigenen Glaubensgemeinschaft zweifeln. Die Folge war Gleichgültigkeit oder Übertritt zur calvinistischen Staatskirche, wie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts besonders deutlich zu beobachten ist. Die Taufgesinnten befanden sich in einer Krise. Die Anstrengung, Einigkeit und Frieden untereinander herzustellen, die gemeinsamen Grundlagen des Glaubens zu beschreiben

und sich an die Geschichte, vor allem an das Martyrium der Glaubensväter zu erinnern (eine ganze Reihe alter Märtyrerberichte ist in dieser Zeit erschienen), bot sich als Ausweg aus der Krise an. Die kräftigende Wirkung des gemeinsamen Bekenntnisses konnten die Mennoniten bei den Reformierten beobachten, deren Bekenntnisschriften sicherlich ein entscheidender Anstoß dafür waren, selber einen Prozeß der Bekenntnisbildung einzuleiten. Ein wichtiger Unterschied darf allerdings nicht übersehen werden: Die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirchen kamen nicht als Vereinbarungen untereinander zerstrittener Gemeinden bzw. Kirchen zustande, sie waren keine Friedensvereinbarungen, sondern allein dem Bedürfnis entsprungen, die „reine Lehre“ im Streit theologischer Lehrmeinungen innerhalb einer Kirche zu fixieren. Dadurch sollte der Bestand der kirchlichen Einheit gegenüber anderen Kirchen begründet und gesichert werden, nicht zuletzt um den Bekenntnisstand zur Grundlage staatskirchenrechtlicher Vereinbarungen zu machen. Das Bekenntnis trug den Charakter einer Lehr- und Rechtsformel. Einheit der Kirche konnte nur durch Einheit der Lehre gewahrt werden – einer Lehre, die die Wahrheit des Evangeliums im Bekenntnis zum Ausdruck brachte. Dieser Lehrcharakter des Bekenntnisses war dem Täuferum fremd und bildete sich erst allmählich im Mennonitentum aus, als der Prozeß der Bekenntnisbildung in den Niederlanden eigentlich schon abgeschlossen war. Die Täufer hatten den Akzent auf das „Leben“ gelegt und den Reformatoren eine Intellektualisierung des Glaubens vorgeworfen. Im Täuferum wurde zwar auch gelehrt, d. h. Rechenschaft über den Glauben abgelegt, die Lehre wurde aber nicht in die Form eines Bekenntnisses gegossen, das als Ergebnis eines Konsenses unter den Gemeindegliedern die Einheit der Gemeinde zum Ausdruck gebracht hätte. Auch das Bekenntnis war den Täufern nicht fremd, es hatte aber nicht diese „symbolische“ Bedeutung im gottesdienstlichen Vollzug der Gemeinde. Auf ein solches Lehr- und Einheitsbekenntnis konnten die Taufgesinnten in den Niederlanden also nicht zurückgreifen, als sie begannen, ihre Friedensvereinbarungen zu formulieren. Zusammengestellt wurde in den Bekenntnissen, wie „wir durchgängig in unseren Gemeinden ... lehren und ... leben“, doch es läßt sich historisch nicht nachweisen, daß damit auch schon auf in den Gemeinden kursierende Bekenntnisse zurückgegriffen wurde.⁴⁷ Zumindest sind solche Bekenntnisse nicht überliefert. Vom täuferischen Verständnis her, daß das ganze Leben des Christen ein Bekenntnis sei, bestand eigentlich gar keine besondere Veranlassung, gemeinschaftlich erarbeitete und gebrauchte Bekenntnisse zu formulieren. Das mündliche Bekennen war wichtiger als die schriftliche Fixierung eines Bekenntnis-

ses. Das Gemeindebekenntnis fand im niederländischen Mennonitentum wohl erst über das Friedensbekenntnis Eingang und brauchte eine Weile, bis es in den einzelnen Gemeinden selbst als ein wichtiges Element des gottesdienstlichen Lebens erkannt und eingesetzt wurde. An der Bekenntnisbildung im niederländischen Täuferium läßt sich also eher eine Veränderung als eine Bewahrung des täuferischen Erbes feststellen.

2. Die Bekenntnisse der Taufgesinnten haben nicht nur Frieden unter den Gemeinden geschaffen, oft waren sie auch Anlaß zu neuem Streit, zu Lösung und Spaltung. Ein Beispiel dafür waren die „Afgedeelde Broederschap“; bemerkenswert ist aber auch, daß selbst dem Dordrechter Bekenntnis nicht alle Flamen zustimmten, einige vorher sogar zu dem Friedensgespräch überhaupt nicht zugelassen wurden.⁴⁸ Ein noch prägnanteres Beispiel ist der Streit, der nach Abschluß der Bekenntnisbildung in der Mitte des 17. Jahrhunderts zur großen Scheidung der Taufgesinnten in die beiden Parteien der Lamisten und Zonisten führte, die ihre Namen nach den Schildern ihrer Versammlungshäuser erhielten: zum Lamm und zur Sonne. Die Lamisten, bei denen sich spiritualistisches Glaubensverständnis mit freisinnig-rationalistischem mischte, ließen sich nicht auf die formulierten Glaubensbekenntnisse verpflichten, während die Zonisten sich gerade darauf beriefen und zunehmend in der Auffassung versteiften, daß die Bekenntnisse eine verpflichtende Norm für die Gemeinden darstellten. Also nicht in dem Prozeß der Bekenntnisbildung selber wird die Normativität des Bekenntnisses gefordert, sondern erst in einer Zeit, in der die Anfechtung durch die Moderne sehr viel massiver wird, bildet sich in den konservativen Gemeinden so etwas wie eine taufgesinnte Orthodoxie mit Bekenntniszwang heraus. Die Annäherung an die reformierte Staatskirche sollte aufgehalten werden, indem man selber Bekenntnisse mit verpflichtendem, normativem Charakter vorwies. Das waren die „Algemeene Belydenissen der vereenighde Vlaemsche, Vriesche en Hoogduytsche Doopsgezinde Gemeynte Gods“, die 1665 erschienen. Die Gemeinden wurden mit dieser Sammlung auf das Konzept von Köln, das Bekenntnis Jacques Outermans, das Olijf-tacxken, die „Korte-Confessie“ von Jan Cents und das Dordrechter Bekenntnis verpflichtet. Das Dordrechter Bekenntnis wurde noch nicht als ein normatives Bekenntnis verfaßt, sein Schlußwort konnte später aber mühelos so aufgefaßt werden. Der Übergang zum normativen Verständnis deutete sich hier schon an, so wie der Übergang zum Lehrcharakter des Bekenntnisses bereits im Untertitel der „Korte Confessie“ zu beobachten ist: „Belydenisse des Geloofs, ende der voornaemste stucken der Christelycker Leere, soo deselve met

kracht van schriftuure ... geleert wordt.“ Im Vorwort zu den „Algemee-
ne Belydenissen“ wird der normative Charakter der Bekenntnisse mit
der Bindung an die Heilige Schrift begründet, allerdings nur in einer mil-
den, vorläufigen und offenen Form vertreten: „Doch nadien wy het daer
voor houden, dat dese onse Belydenissen de Waerheyt, conform de H:
Schrifture, voorstellen, soo sullen wy ons aen de selve houden tot aller
tydt, dat ons van iemant een beter en bestandiger (soo' tmogelyck is) yut
den Woorde Godts sal verтоont ende aengewesen worden, de welcke onse
conscientie soude mogen overtuygen, beter en verstandiger in het Woordt
Godts gegront ende gefondeert te zyn, als 'tgene hier van ons voor recht
bekendt ende beleden is, 'twelck geschiedende, sal oock van ons danck-
baerlyck ontfangen ende aengenomen worden; maer soo lange dat nieten
geschiedt, soo sal oock niemant (redelyck zynde) ons kun nen beschuldigen,
dat wy voor waerheyt belyden, het gene dat het Woordt Godts, ende
onse conscientie, ons overtuyght waerheyt te zyn.“⁴⁹ Durch diese Formu-
lierung wird aber die Normativität der Bekenntnisse nicht zurückgenom-
men, wie ein Blick auf ähnliche Einschränkungen in den reformierten
Bekenntnissen lehrt.⁵⁰

Mit diesem Autoritätszuwachs der Bekenntnisse ging eine intensivere
Betonung des Gemeindegedankens einher. So stellte die taufgesinnte
Orthodoxie dem freisinnigen Subjektivismus, der letztlich auch die
Gemeindeordnungen spiritualisierte, die Zustimmung zu einer einst kol-
lektiv erarbeiteten Glaubensnorm entgegen. Nanne van der Zijpp hat
darauf aufmerksam gemacht, wie schwer es den Taufgesinnten fiel, die
Normativität des Bekenntnisses in ihren Gemeinden durchzusetzen.
Selbst das einzige, in vollem Bewußtsein der Normativität formulierte
Bekenntnis „De geloofsleere der waare Mennoniten of Doopsgezinden“
des Cornelis Ris aus dem Jahre 1766 habe nur wenig Beachtung gefunden.
Der Höhepunkt des Normativitätsbedürfnisses war überschritten.

So hat der Prozeß der Bekenntnisbildung ein trauriges Ende gefunden: Er
sollte Frieden stiften, hat aber das niederländische Mennonitentum auf
längere Zeit in eine noch tiefere Spaltung hineingeführt. Auf der einen
Seite steht ein freisinniges, geistesgegenwärtiges, die individuelle reli-
giöse Persönlichkeit förderndes Mennonitentum und auf der anderen
Seite eine traditionelle, sich durch Gemeindefrömmigkeit abschirmende
mennonitische Glaubensgemeinschaft. Besonders die Konservativen
beriefen sich auf ihre Glaubensväter, auf das Martyrium der Täufer und
die Lehre eines Menno Simons und Dirk Philips. Doch wo das Bekenntnis
nicht im Martyrium entsteht, sondern nur an das Martyrium der Vorväter
erinnert und deren Anschauungen doktrinär beerbt, hat sich das Menno-

nitentum weit von seinen konfessionellen Ursprüngen entfernt. Auch die Freisinnigen konnten sich auf die früheren Täufer in den Niederlanden berufen, vor allem auf das persönliche Überzeugtsein von ihrem Glauben und den ethischen Ernst. Aber auch diese Mennoniten hatten einen Weg in ihre Gesellschaft beschritten, der sie weit vom Nonkonformismus ihrer Vorväter wegführte. Beide Richtungen standen vor demselben Problem: Sie mußten mit der Tatsache fertigwerden, daß sich der Zusammenhang von Glaube und Leben, der in der Reformationszeit noch intensiv erfahren worden war, unter den Bedingungen der Moderne löste und zerfiel. Das Leben suchte sich die Sphäre der Öffentlichkeit, der Glaube zog sich in die Innerlichkeit zurück. Religion wurde zur Privatsache. Die Freisinnigen stellten sich bewußt darauf ein und machten sich den Standpunkt der Moderne, d. h. der bürgerlichen Gesellschaft, zu eigen. Glaube und Bekenntnis wurden in die Verantwortung des einzelnen Menschen gelegt, also individualisiert. Die Konservativen dagegen fürchteten sich vor dem Zerfall und suchten Zuflucht bei Gemeinde und Bekenntnis, um sich einen Rest von Öffentlichkeit für Glaube und Leben zu erhalten. Je bedrohlicher aber die Situation für sie wurde, um so heftiger reagierten sie: Das Bekenntnis, das zunächst nur die Gemeinden zusammenführen und den inneren Zusammenhalt der Gemeinschaft stärken sollte, wurde zur Glaubensnorm erhoben, die zwanghaften Charakter annahm. Die Gemeinden grenzten sich schärfer ab, und der Austausch mit der Öffentlichkeit, die das gesellschaftliche Leben regelte, wurde aufgegeben. Die Gemeinden hatten sich aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen und ihre Bekenntnisse die täuferisch-missionarische Kraft verloren.

3. Nanne van der Zijpp hat darauf hingewiesen, daß die große Vereinigung der Mennoniten in der „Algemeenen Doopsgezinde Societeit“ 1811 zustande kam, ohne daß auch nur der Versuch unternommen worden wäre, ein gemeinsames Bekenntnis zu formulieren.⁵¹ Offensichtlich hatte man aus der eigenen Geschichte gelernt, den Prozeß der Bekenntnisbildung skeptisch beurteilt und allein pragmatischen, der gemeinsamen Verwaltung förderlichen Beweggründen die Kraft zugetraut, Eintracht unter den Taufgesinnten herzustellen. Der Historiker kann diesen Prozeß heute in einem günstigeren Licht erscheinen lassen, denn ohne das Bekenntnis, das zunächst nicht mehr als eine Formel der Friedensvereinbarung sein sollte und zudem die Aufforderung zur Veränderbarkeit in sich trug, wären die Taufgesinnten nicht nach und nach zur relativen Überwindung ihrer Uneinigkeit geführt worden. Es kann als Glücksfall bezeichnet werden, daß die Mennoniten nicht gleich auf die Idee kamen, das Modell der

Bekenntnisnorm von den evangelischen Kirchen zu übernehmen. Mit einem solchen Modell hätten sie nie erfahren, daß konfessionelle Uneinigkeit und Trennung überwunden werden können; und ohne die Erinnerung an die zahlreichen Friedensgespräche der Vergangenheit wäre es vielleicht nie zu dem großen Frieden im 19. Jahrhundert gekommen. Wenn die Zeit reif sein sollte, ein mennonitisches Bekenntnis zu erarbeiten, um das Bewußtsein der Gemeinden von ihrer Identität zu stärken, dann braucht uns die Zweideutigkeit der täuferisch-mennonitischen Bekenntnisbildung nicht daran zu hindern. Bei der Arbeit an einem Bekenntnis könnten wir uns erst richtig gegenseitig kennenlernen und entdecken, daß das Trennende weniger gemeinschaftsbildende Kraft hat als das Gemeinsame und daß Gemeinschaft nur von dem erhalten wird, der sie auch bildet. Eintracht als Ziel der Bekenntnisbildung ist nicht verjährt. Viele Wege führen dorthin: Information übereinander, Erfahrungsaustausch untereinander, Gespräche miteinander, Gottesdienst und theologische Wissenschaft, diakonische, missionarische und publizistische Zusammenarbeit. Auf diesem Weg kann auch der Wunsch entstehen, die Grundlagen des christlichen Glaubens einmal für unsere Zeit gemeinsam in Worte zu fassen und, wie in alter Zeit, ein Bekenntnis aufzustellen, um unser Verständnis von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus einer kritischen Revision zu unterziehen und öffentlich zur Diskussion zu stellen. Ein solches Bekenntnis würde jedoch nicht in erster Linie zum Ausdruck bringen, was von uns geglaubt wird, sondern vor allem auf das noch zu Erwartende verweisen. Es bleibt zu hoffen, daß im Gespräch mit der täuferisch-mennonitischen Tradition, mit den Kirchen der Gegenwart und den Herausforderungen unserer Kultur, Zivilisation und Weltgesellschaft bei gleichzeitigem Hören auf das Wort Gottes, seine Verheißungen und Einwände, Zumutungen und Ausblicke, Fundamente sichtbar werden, die alle Weltenlast zu tragen vermögen. Ein solches Bekenntnis müßte ein gesamt mennonitisches und ein ökumenisches Bekenntnis sein, das außerdem dort einen Beitrag zum Frieden leisten müßte, wo Unfriede herrscht. Es dürfte nicht zur gesetzlichen Norm werden, nicht wieder Zwietracht säen und diejenigen in Ketten legen, die zu neuen Ufern aufbrechen und dort von der Erlösung der Welt in Jesus Christus berichten wollen, vielleicht sogar in einem Land, das heute noch „Utopia“ heißt. Das erfordert ganzen Einsatz. Im Grunde erfahren wir heute unsere Situation in der „Welt“ in ähnlicher Weise, wie die Täufer ihre Gegenwart erfuhren: als Herausforderung, das ganze Leben zu einem Bekenntnis zu gestalten. Ein solches Bekenntnis wird wie unser Leben sein: voller Sehnsucht nach einem „neuen Himmel und einer neuen Erde“ (Offbg. 21, 1).

- ¹ Mennonite Confessions of Faith, Scottdale, Pa., 1963, S. 3: „In its beliefs the Mennonite Church is bound ultimately to the Holy Scriptures, not to any human formulation of doctrine. We regard this present confession as a restatement of the Eighteen Articles adopted at Dordrecht in the Netherlands 1632 and of the other statements adopted by the church.“
- ² Mennonitisches Lexikon, Bd. 1, 1913, S. 157–161.
- ³ Edmund Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, 2. Aufl. München 1947, S. 10.
- ⁴ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1930, S. 836: „Summa und Fürbild der Lehre“.
- ⁵ E. Schlink, a.a.O., s. 35.
- ⁶ Ebd., S. 43.
- ⁷ Balthasar Hubmaier, Schriften, hg. von G. Westin und T. Bergsten, Gütersloh 1962, S. 215–220.
- ⁸ Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter I, hg. von Lydia Müller, Leipzig 1938, S. 47.
- ⁹ B. Hubmaier, Schriften, S. 461: „aber mit dem Mund beschicht die bekhanntnuß zu der seligkait.“
- ¹⁰ Ebd., S. 91.
- ¹¹ Ebd., S. 349. Vgl. Christof Windhorst, Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie. Leiden 1976, S. 214ff.
- ¹² Ebd., S. 112 (zit. nach der modernisierten Fassung bei H. Fast (Hg.), Der linke Flügel der Reformation, Bremen 1962, S. 40).
- ¹³ B. Hubmaier, Schriften, S. 349f.
- ¹⁴ Ebd., S. 112 (zit. nach H. Fast, a.a.O., S. 41).
- ¹⁵ James M. Stayer, Die Anfänge des schweizerischen Täuferturns im reformierten Kongregationalismus, in: H.-J. Goertz (Hg.), Umstrittenes Täuferturn 1525–1975. Neue Forschungen, 2. Aufl. Göttingen 1977, S. 19–49; ders., Die Schweizer Brüder. Versuch einer historischen Definition. In: Mennonitische Geschichtsblätter 1977, S. 7–34; Martin Haas, Der Weg der Täufer in die Absonderung. Zur Interdependenz von Theologie und sozialem Verhalten. In: H.-J. Goertz (Hg.), Umstrittenes Täuferturn, S. 50–78.
- ¹⁶ H. Fast, Der linke Flügel, S. 19.
- ¹⁷ Text der „Brüderlichen Vereinigung“ in: Heinold Fast (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Zweiter Band: Ostschweiz, Zürich 1973, S. 26–36 (zit. nach der modernisierten Fassung, in: Heinold Fast, Der linke Flügel der Reformation, Bremen 1962, S. 64). Zur Deutung der Schleithheimer Artikel: Beatrice Jenny, Das Schleithheimer Täuferbekenntnis 1527, Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte 28, Thayngen 1951; H. W. Meihuizen, Who were the „False Brethren“ mentioned in the Schleithheim Articles, in: Mennonite Quarterly Review XLI, 1967, S. 200–220; Klaus Deppermann, Die Straßburger Reformatoren und die Krise des oberdeutschen Täuferturns im Jahre 1527, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1973, S. 24–41; John H. Yoder, Der Kristallisationspunkt des Täuferturns, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1973, S. 35ff.; J. Jacobszoon, H. W. Meihuizen, J. A. Oosterbaan und H. Kossen, Broederlijke Vereniging, Doperse Stemmen 1, Amsterdam 1974; C. Arnold Snyder, The Life and Thought of Michael Sattler, Studies in Anabaptist and Mennonite History 26, Scottsdale, Pa., 1984; ders., The Schleithheim Articles in Light of the Revolution of the Com-

mon Man: Continuation or Departure? In: *The Sixteenth Century Journal* 16, 1985, S. 419-430.

¹⁸ Ebd., S. 61.

¹⁹ Ebd., S. 62.

²⁰ Ebd., S. 13.

²¹ H. Fast (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 2, S. 34.

²² Ebd., S. 74.

²³ *Text des Dordrecht Bekenntnisses*: Confessie van Dordrecht 1632, bewerkt door J. Brüsewitz m.m.v. M.A. Krebber, in: *Doperse Stemmen* 5, Amsterdam 1982, S. 30-58; deutsche Fassung in: Th. J. van Braght (Hg.), *Der blutige Schauplatz oder Märtyrer-Spiegel der Taufgesinnten oder Wehrlosen Christen*, Scottdale, Pa., 1982, S. 38-41 (ohne die Präambel). *Zu den älteren Drucken und den sonstigen Ausgaben niederländischer Bekenntnisse*: Dirk Visser, A Checklist of Dutch Mennonite Confessions of Faith to 1800, in: *CUDAN*, Bulletin No. 6 und 7, 1974 und 1975.

²⁴ Diether Götz Lichdi, *Über Zürich und Witmarsum nach Addis Abeba. Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart*, Maxdorf 1983, S. 87.

²⁵ Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation. Göttingen 1979, S. 312ff.

²⁶ Sjouke Voolstra, Het woord is vlees geworden. De melchioritisch-menniste incarnatieleer. Kampen 1982, S. 73.

²⁷ Nanne van der Zijpp, The Confessions of Faith of the Dutch Mennonites, in: *Uit het werk van Professor Dr. N.v.d. Zijpp 1900-1965*, Amsterdam 1967, S. 54.

²⁸ Ders., *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland*, Amsterdam 1982 (Nachdruck der Ausgabe von 1952), S. 92.

²⁹ Confessie van Dordrecht 1632, in: *Doperse Stemmen* 5, Amsterdam 1982, S. 59ff.

³⁰ Diether Götz Lichdi, a.a.O., S. 85; Gerald C. Studer, The Dordrecht Confession of Faith, in: *Mennonite Quarterly Review* LVIII, 1984, S. 510.

³¹ Sjouke Voolstra, Dopers belijden, in: *Confessie van Dordrecht 1632*, S. 17-29; Gerald C. Studer, a.a.O., S. 513-519.

³² *Märtyrer-Spiegel* (s. Anm. 22), S. 37.

³³ Sjouke Voolstra, Dopers belijden, S. 23.

³⁴ Jacques Outerman, Belydenisse Van de Eenigen Godt, Vader, Soon ende Heyligen Geest. En Van de Mensch-werdinge des Soon Godts, in der Ausgabe der *Algemeene Belydenissen* von 1665, S. 8-16.

³⁵ Sjouke Voolstra, Het woord is vlees geworden, S. 216.

³⁶ *Märtyrer-Spiegel*, S. 40.

³⁷ Ebd., S. 40.

³⁸ Ebd., S. 40.

³⁹ Ebd., S. 39.

⁴⁰ Nanne van der Zijpp, The Confessions of Faith, S. 57; anders Sjouke Voolstra, Dopers belijden, S. 23.

⁴¹ *Märtyrer-Spiegel*, S. 39.

⁴² Confessie van Dordrecht, S. 38.

⁴³ *Märtyrer-Spiegel*, S. 41.

⁴⁴ Ebd., S. 41.

⁴⁵ Ebd., S. 41.

⁴⁶ Vgl. so auch Irvin B. Horst, 350 jaar Confessie van Dordrecht, in: *Doperse Stemmen* 5, Amsterdam 1982, S. 16.

⁴⁷ Anders Sjouke Voolstra, *Dopers belijden*, S. 19.

⁴⁸ Vgl. Irvin B. Horst, a.a.O., S. 8.

⁴⁹ *Algemeene Belydenissen* (s. Anm. 34), S. **2f.

⁵⁰ Vgl. *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, hg. von E. F. Karl Müller, Leipzig 1903, S. XXI.

⁵¹ Nanne van der Zijpp, *The Confessions of Faith*, S. 64.

Zur Täuferbewegung in Tirol

Soziale Schichtung, geographische Verbreitung und Verfolgung

Das Tiroler Täufertum war ein selbständiger Teil der gesamten Täuferbewegung, dessen Entwicklung vor allem durch Jakob Huter aus dem Südtiroler Pustertal maßgeblich bestimmt wurde.¹ Ihm verdankt dieser Teil den Namen „Hutterische Brüder“ oder auch „Hutterer“.

Das Täufertum wurde auf zwei Hauptsträngen in das vom Bauernkrieg aufgewühlte Tirol gebracht. Einmal war es Süddeutschland, von wo die neue Lehre auf das Bergbauggebiet des tirolischen Unterinntales, besonders in die Gegend von Rattenberg, übergriff², zum anderen war es das Hochstift Chur, von wo die Lehre der Wiedertäufer vor allem ins Südtiroler Vinschgau und von dort ins Etsch-, Eisack- und Pustertal kam.³ Die süddeutsche Richtung der Täufer war wesentlich kämpferischer als die schweizerische, wie wir später noch sehen werden.

Tatsächlich kamen die ersten Prediger der „Wiedertäufersekte“ von auswärts nach Tirol. Der ehemalige Franziskanermönch Lienhard Schiemer, der am 14. Januar 1528 in der Stadt Rattenberg hingerichtet wurde⁴, war gebürtiger Oberösterreicher und kam über Bayern nach Tirol.⁵ Auch Georg Blaurock, einer der ersten Prediger der neuen Lehre in Tirol, wanderte aus dem Kreis der Zürcher Täufer zu.⁶ Doch schon am 2. Juni 1529 wurde mit Michael Kürschner, dem ehemaligen Gerichtsschreiber in Völs am Schlern in Südtirol, ein Einheimischer hingerichtet.⁷

Zur Lehre der Täufer

Der Tiroler Regierung und dem Landesfürsten von Tirol, Ferdinand I., schienen die Täufer vor allem deshalb so gefährlich, weil sie jedem kirchlichen wie weltlichen Denken abhold waren, und weil sie jeden Menschen als Träger der Offenbarung Gottes anerkannten.⁸ Martin Luther meinte einmal spöttisch: „Sie reden direkt mit Gott.“⁹ Sie benötigten demnach keine wie immer geartete Bevormundung durch die klerikale Hierarchie, um mit Gott in Kontakt treten zu können. Damit leugneten die Täufer aber eindeutig die Legitimität des hierarchischen Überbaus der katholischen Kirche. Es gab und gibt bei den Täufnern auch keine geheiligten Sakralbauten, kein Priestertum und auch keine Abbildungen von Gott oder den Heiligen. Jeder Mensch handelt eigenverantwortlich für sich selbst.

Zu dieser Einstellung gesellte sich später als logische Konsequenz – wohl unter dem Einfluß Jakob Huters – die absolute Ablehnung des Wehrdienstes und die Postulierung der Gütergemeinschaft¹⁰, die jeder künstlich aufrechterhaltenen ständischen Ordnung Hohn sprach. Den Täufern ging es, basierend auf den Ideen Thomas Müntzers¹¹, um eine möglichst wortgetreue Interpretation der Bibel. Jeder Täufer sollte die Bibel lesen. Logischerweise kam man dann über eine wortwörtliche Interpretation des Neuen Testaments zur absoluten Wehrlosigkeit wie auch zu einer Gütergemeinschaft, eben zu einer Art von christlichem Kommunismus.¹²

Aber auch an der starren, verkrusteten weltlichen Ordnung nahmen die Täufer Anstoß.¹³ Gerade deshalb, weil der Bauernkrieg letzten Endes nicht den gewünschten Erfolg gebracht hatte, versuchten die Täufer eine neue Gesellschaft aufzubauen.¹⁴

Sie fühlten sich als eine Gesellschaft, die auf freiwilligem Zusammenschluß der Gläubigen beruhte und durch die erneuerte Taufe von Erwachsenen begründet wurde.¹⁵ Als einziges Fundament des Zusammenlebens galt – wie bereits gesagt – die Heilige Schrift. Für die Führung der einzelnen Gemeinden war grundsätzlich jeder geeignet außer den Frauen. Die Gemeindeführung erfolgte auf Grund von Wahlen.¹⁶

Zur sozialen Schichtung der Tiroler Täufer

Wir haben uns nun zu fragen, aus welchem sozialen Umfeld die Anhänger einer so radikalen Bewegung in Tirol kamen. Das Naheliegendste wäre es natürlich zu sagen, daß es die untersten Schichten des Volkes gewesen sind, die sich zur neuen „Sekte“ der Täufer bekannt haben, da diese sowieso nichts zu verlieren hatten. Ihnen konnte es ja im Prinzip gleichgültig sein, ob sie als „Habenichtse“ in einer weltlichen Gesellschaft lebten oder ob sie in einer engen kirchlichen Gemeinschaft waren, in der der einzelne nichts hatte. Im Gegenteil, diese Täufergemeinden boten den Vorteil, daß man erstens unter Gleichgesinnten war und daß man zweitens eine wirkliche Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tode haben konnte; diese Hoffnung war ja in weiten Kreisen der nur Prunk entfaltenden „Amtskirche“ wahrscheinlich nicht mehr vorhanden.

Auch der Landesfürst Ferdinand I. blies, allerdings aus ganz anderen Gründen, in dieses Horn, wenn er die Täufer als Gesindel, d. h. als „pettler, straffier und muessigeer“¹⁷, bezeichnete. Der Hintergrund für diese Behauptung war insofern ein ganz einfacher, als damit die Besitzenden und Mächtigen gewarnt waren, sich mit dem „Gesindel“ der Täufer einzulassen.

Auf den ersten Blick waren die Anhänger der Tiroler Täuferbewegung tat-

sächlich mindestens „Aussteiger“, die eine völlig neue Gemeinschaft begründen wollten.¹⁸ Dementsprechend waren sie „Aussteiger“ aus dem herrschenden sozialen Milieu, aus einer Kirche, die sich nur allzuweltlich gebärdete; einer Kirche, in der vielfach die Versager der einzelnen Familien Priester wurden – Leute, die also die Offenbarung Gottes verkünden durften.¹⁹ Dazu kam noch die weltliche Prunkentfaltung der katholischen Kirche, die ihr jede Glaubwürdigkeit nahm.

Sicherlich war die Bereitschaft zum radikalen Aussteigen aus der herrschenden Ordnung bei Randgruppen größer als etwa bei etablierten Schichten. Wir haben also in der Folge zu untersuchen, inwieweit die Mitglieder der Tiroler Täuferbewegung diesem „Unterschichtenschein“ entsprachen.

Leider erfahren wir aus den von *Grete Mecenseffy* hervorragend edierten Quellen der Täufer in Tirol und Vorarlberg oft nicht die Berufsgruppe, der dieser oder jener der Täuferei Angeklagte angehört hat.²⁰ Trotzdem können wir aus den vorhandenen Berufsbezeichnungen versuchen, ein Bild von der sozialen Herkunft der Täufer zu zeichnen.

Zunächst haben wir – und das überrascht überhaupt nicht – eine große Gruppe von Dienstboten, männlich wie weiblich. Diese Gruppe, die rechtlich, sozial und wirtschaftlich am untersten Ende der ständischen Hierarchie angesiedelt war und deshalb nichts zu verlieren hatte²¹, konnte durch ihren Beitritt zur Täufergemeinde eigentlich nur gewinnen. In dieser neuen Gemeinschaft konnte sich der einzelne frei artikulieren; in diesem Freiraum konnten sich die Dienstboten mit anderen Gleichgesinnten entfalten, ohne Angst vor Züchtigung haben zu müssen. Nachdem nämlich der Knecht oder die Magd in den Gesindemietvertrag eingetreten war, unterstand er oder sie ganz der Hausgewalt des Herrn, der sie auch körperlich züchtigen konnte.²² Schon gegen Ausgang des Mittelalters trat zudem noch die Fürsorgepflicht des Hausherrn immer mehr zurück, infolgedessen verschlechterte sich die Lage des Gesindes noch zusätzlich.²³ Das Gesinde war also nach Eingehen eines Gesindemietvertrages fast völlig rechtlos; infolge seiner schlechten rechtlichen Stellung aber auch sozial völlig deklassiert.²⁴

Eine weitere große Gruppe, aus der sehr viele Wiedertäufer kamen, stellten die Handwerker dar. Es waren zumeist Handwerksgesellen und weit weniger Handwerksmeister, die sich der Täuferbewegung anschlossen.²⁵ Es war also auch hierbei die sozial und wirtschaftlich am meisten unterdrückte Klasse der Handwerker, die sich nach freiem Meinungsaustausch und vor allem nach dem Wegfallen einer jeglichen Hierarchie sehnte. Ähnlich wie die Dienstboten durch ihre Gesindeverträge persönlich an

ihren Herrn gebunden waren, waren die Handwerksgesellen durch die Handwerksverträge persönlich an ihren Meister gebunden, ohne eigentliche Chance, je die Meisterschaft zu erreichen.²⁶ Allerdings gab es für die Handwerksgesellen kein ausdrückliches Koalitionsverbot wie etwa für das Gesinde²⁷, so daß gerade diese Gruppe durch die im 15., 16. und 17. Jahrhundert immer wieder im ganzen Reich aufflackernden Gesellenrevolten auf ihre schlechte soziale, wirtschaftliche und rechtliche Stellung aufmerksam machen konnte.²⁸

Weiter finden wir, zumindestens anfangs, auch sehr viele Bergknappen unter den Tiroler Täufern.²⁹ Die Knappen galten schon von Berufs wegen als sozial relativ mobil und aufgeschlossen gegenüber allem Neuen³⁰. Die mittelalterliche und frühneuzeitliche Technologie entwickelte sich vor allem in den Bergwerken.³¹ In einer sozial abgeschlossenen Gemeinde, in der außer den Knappen nur noch Bauern und Handwerker lebten, galten die Knappen ohnedies als Außenseiter.³² Sie waren häufig zugewandert und fühlten sich natürlich nicht der örtlichen Tradition verbunden, ihnen war vielfach das örtliche Brauchtum fremd. Andererseits verfügten gerade die Knappen als Geheimnisträger der Bergtechnologie über sehr viel Selbstbewußtsein.³³ Es war ihnen mehr oder weniger gleichgültig, was die Umwelt über sie dachte und von ihnen hielt. Aus diesem Selbstbewußtsein heraus konnte man sie durch nichts hindern, das für wahr Gehaltene oder Erkannte auch zu praktizieren und in die Tat umzusetzen.³⁴ Später allerdings schlossen sich die Bergknappen dem relativ „unhierarchischen“, aber für sie weit weniger gefährlichen Luthertum an.³⁵

Aus dem Selbstbewußtsein, das die Freiheit mit sich bringt, dürfte sich auch ein Teil der Tiroler Bauern dem Täufern angegeschlossen haben.³⁶ Mindestens die landesfürstlichen Bauern, die nur locker und dinglich an ihren Herrn gebunden waren³⁷, waren im wesentlichen frei und dementsprechend auch stolz und voller Selbstbewußtsein. Allerdings waren die Bauern naturgemäß viel stärker in der örtlichen Tradition verankert. Es mußten also wiederum mehr oder weniger bäuerliche Außenseiter sein, die sich von dieser Gruppe zu den Täufern bekannten. Gerade aber der Bauer hatte genügend Zeit zum Grübeln und Überlegen, wenn es während des Winters nicht viel für ihn zu tun gab. Mancher Bauer wird sich bei diesen Überlegungen am Prunk, am dogmatischen Gebäude oder an der Hierarchie der Amtskirche gestoßen haben.

Die wahrscheinlich größere Gruppe der Tiroler Bauern, die sich zum Täufern bekannte, waren aber die Freistiftbauern. Freistift gab es in Tirol noch im Unterinntal, im östlichen Pustertal und vereinzelt in den kirchlichen Hofmarken.³⁸ Freistift bedeutete, daß der Bauer jederzeit von sei-

nem Herrn abgestiftet werden konnte. Außerdem war der Freistiftbauer viel stärker durch Abgaben belastet als der Bauer, der eine längerfristige Leihe einging.³⁹ Da nun Tirol in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts überbevölkert war⁴⁰, war naturgemäß die Existenz der Freistiftbauern aufs höchste gefährdet. Sicherlich war die schlechte und immer verheerender werdende soziale und wirtschaftliche Situation bei sehr vielen Menschen das Hauptmotiv für ihren Beitritt zu den Täufern. Dort unter Gleichgesinnten, unter denen, die alle auf das ewige Leben warteten und alles taten, um dieses zu erreichen, fühlten sich die in ihrer weltlichen Existenz Bedrohten wohl.

Daß sich auch einige Wirte zur Täuferbewegung bekannten, braucht uns eigentlich nicht zu verwundern.⁴¹ Wurden doch gerade die Gastwirte immer wieder durch reisendes Volk mit neuen Ideen konfrontiert.

Bei den relativ wenigen Adligen, die Täufer waren⁴², ist es an und für sich am schwierigsten, das „Warum“ zu finden. Diese soziale Gruppe stand fest auf dem Boden der Tradition und war die am meisten mit wirtschaftlichen und rechtlichen Privilegien ausgestattete Schicht. Wahrscheinlich waren es doch jene Adligen, die mit der weltlichen und geistlichen Hierarchie nichts mehr anzufangen wußten, die diese Hierarchie und ihre Spielregeln als allzu menschlich durchschauten, an ihr Anstoß nahmen und die ganz bewußt aus dem Herkömmlichen ausstiegen.

Ähnliches läßt sich übrigens auch von den wenigen Beamten, die Täufer wurden, sagen.⁴³ Sie riskierten ihre Stellung und ihre Karriere, wenn sie sich dem Täuferum anschlossen.

So etwa kostete es einen der höchsten Tiroler Beamten, dem Salzmaier von Hall in Tirol, Anthoni Stoss, seine Position, als er in den Verdacht geriet, Täufer zu sein.⁴⁴ Ihm wurde ein Prozeß gemacht, über dessen Ausgang wir allerdings nicht informiert sind. In die Stellung eines landesfürstlichen Salzmaiers kam auf alle Fälle Anthoni Stoss nicht mehr.⁴⁵

Zweifelsohne war es für Adelige, höhere Beamte wie auch für den besitzenden Bauern ungleich schwerer, sich den Täufern anzuschließen als etwa für einen Diensthofen, einen Handwerksgesellen oder auch für einen Freistiftbauern; diese sozialen Gruppen hatten ja in der Regel ohnehin kein Besitztum zu verlieren.

Sicher waren also die Randschichten und die unteren sozialen Klassen ziemlich stark bei den Täufern vertreten, daneben gab es aber auch wirtschaftlich wie rechtlich führende Leute, die sich zur neuen Bewegung der Täufer bekannten.

Deutlich spiegelt sich dieser Umstand in der Vermögenslage der Täufer, die durchaus kein einheitliches Bild ergibt. Im August des Jahres 1530

beauftragte beispielsweise die Regierung Michael Rauch mit der Inventarisierung der konfiszierten Güter der Täufer. Besitz gab es demnach in Rattenberg, Kitzbühel, Sterzing und im Pustertal.⁴⁶ Auch der Pfleger am Ritten bei Bozen hatte ganz beträchtliche Einnahmen aus den Gütern der Täufer aufzuweisen. Da waren immerhin Bauernhöfe im Wert von 1300 und 1600 Gulden dabei.⁴⁷ Wenn wir uns vor Augen halten, daß damals ein mittleres Bauerngut den Wert von 120 bis 200 Gulden repräsentierte⁴⁸, wird deutlich, daß es sich dabei um echte Großbauern gehandelt haben muß. Vermögende Bauern flohen auch aus dem Wipptal und aus dem Stubaital nach Mähren.⁴⁹

Eine große Gruppe von Täufern kam schließlich aus dem geistlichen Stand.⁵⁰ Hier überwogen Mönche aus den Bettelorden und Gesellenpriester, eine Art geistliches Proletariat, schlecht bezahlt, schlecht ausgebildet, ohne die geringste Karrierechance.⁵¹ Für sie mußte gerade die kirchliche Hierarchie mit all ihren Ungerechtigkeiten gegenüber den „Kleinen“ ein besonderer Dorn im Auge sein. Sie erlebten diese künstlich aufrecht-erhaltene Hierarchie ja tagtäglich.

Einerseits rekrutierten sich also die Täufer in Tirol aus wirklich unterdrückten Bevölkerungsschichten, wie etwa die Dienstleute, die Handwerksgesellen, die Freistiftbauern und die niedere Geistlichkeit, andererseits stießen zu den Täufern aber auch Leute, die durch ihren Verstand offenbar die Einsicht gewonnen hatten, daß die weltlichen wie kirchlichen Hierarchien etwas vom Menschen Geschaffenes seien, die zur Unterdrückung anderer Menschen dienen und deshalb abgelehnt werden müssen.

Geographische Schwerpunkte der Täufer in Tirol

Die Anführer der Täuferbewegung kamen anfänglich, wie bereits festgestellt, von auswärts: Lienhard Schiemer aus Oberösterreich bzw. aus Bayern, Georg Blaurock aus der Schweiz.

Die weiteren Führer, im allgemeinen Vorsteher genannt, waren dann aber doch überwiegend Tiroler: Jakob Huter war Hutmacher in Moos bei St. Lorenzen im Südtiroler Pustertal, Jörg Zaunried kam aus Rattenberg im Unterinntal, Hans Amon war Tuchscherer in Hall in Tirol, Hans Kräl stammte aus Kitzbühel, gleichfalls aus Kitzbühel kamen Niclas Geyerspühler und der ehemalige Kaplan Jakob Partzner, Hans Mändl übte den Beruf eines Schuhmachers in Gufidaun aus, nur Onofrius Griesinger war salzburgischer Bergschreiber und Leonhard Lochner ein bayrischer Priester.⁵²

Schon allein der Umstand, daß jetzt auch die Führer der Täufer überwiegend Tiroler waren, zeigt uns deutlich, daß die Täuferbewegung in Tirol schon breiten Fuß gefaßt hatte.

Geographisch traten die ersten Täufer im Nordtiroler Unterland auf. Insbesondere Rattenberg und Kitzbühel samt den jeweils umgebenden Landstrichen waren voll von Täufern.⁵³ Anfänglich waren es vor allem Bergknappen in den Bergbezirken Rattenberg und Kitzbühel gewesen, die sich zu den Täufern bekannten.⁵⁴ Daneben wurde aber auch schon früh den Handwerkern und Bauern, die sich der Täuferbewegung angeschlossen hatten, in den beiden Bergbezirken ein Prozeß gemacht.⁵⁵ Die Bauern in den Landgerichten Kitzbühel und Rattenberg waren ja wenigstens teilweise noch Freistiftbauern.⁵⁶

Die blutige Verfolgung wurde durch das Wiedertäufer-Mandat des Reichstages von Speyer vom 23. April 1529, das für das „Vergehen“ der Wiedertaufe die Todesstrafe verhängte, noch verschärft.⁵⁷ In Rattenberg wurden bereits am 9. Mai 1529 achtzehn Täufer hingerichtet.⁵⁸ Der Stadt- und Landrichter von Rattenberg Bartlme Anngst forderte zu diesem Zweck sechs geharnischte Bürger an, weil er fürchtete, daß es zu einem Aufstand des Volkes anläßlich der Hinrichtung kommen könne.⁵⁹ Dieser Umstand führt uns wiederum deutlich vor Augen, wie sehr die Täuferbewegung schon im Volk verankert war.

Ein anderes Zentrum der Täufer in Nordtirol war neben den Landgerichten Rattenberg und Kitzbühel der Bergwerksort Schwaz.⁶⁰ Täufer gab es aber auch im Oberinntal, etwa im Bereich der Klostergrundherrschaft Stams, im Ötztal und in Imst.⁶¹

Das Wipptal war die wichtigste Verkehrsverbindung des Nordens mit dem Süden und verfügte gleichzeitig über den Bergwerksort Sterzing, so daß es uns nicht zu wundern braucht, wenn gerade das Wipptal zu einem maßgeblichen Zentrum der Tiroler Täufer wurde.⁶²

Nirgends aber hat das friedliche und gewaltlose Auftreten der Täufer zu größerer Ausdehnung geführt als im heutigen Südtirol.

Besonders breitete sich die Täuferbewegung im Gericht St. Michelsburg im Pustertal aus⁶³, das schon von Maximilian I. dem damaligen Bischof von Brixen als Pfandschaft überlassen worden war⁶⁴, nachdem Maximilian es kurz zuvor vom letzten Görzer Grafen erworben hatte.⁶⁵ Die Bauern in den gürzischen Besitzungen waren in der Regel zur Freistift angesiedelt.⁶⁶ An diesem Zustand änderte sich auch nichts, als das Gericht St. Michelsburg als Pfand an den Bischof von Brixen kam. Der Bischof von Brixen war auf seinem reichsunmittelbaren Territorium ja keineswegs an die Empfehlungen des Landesfürsten Maximilian I. gebunden, der für alle

ihm unterstehenden Grundherren die Weisung ausgab, nach Möglichkeit die Freistiftbauern in bessere Leiheverhältnisse zu überstellen.⁶⁷ Sicherlich war die miserable Stellung der Bauern im Gericht St. Michelsburg eine der Hauptursachen, weshalb gerade hier die Täufer so sehr Fuß fassen konnten.

Ein anderer Grund, weshalb sich die Täufer ausgerechnet im Landgericht St. Michelsburg so sehr verbreiteten, war auch der Bischof selbst. Der damalige Bischof Georg III. von Österreich (1525–1539) – ein unehelicher Sohn Maximilians I. – war alles andere als um das geistliche Wohl seiner Diözesanen besorgt.⁶⁸ Er betrachtete sein Bistum als Pfründe, von der aus er seine diplomatischen Missionen vornehmen konnte.⁶⁹ Zudem hielt er sich kaum einmal in seinem Bistum auf, sondern verkehrte vor allem an europäischen Fürstenhöfen.⁷⁰ Er ließ also sein Bistum total verkommen. Die Leute im Gericht St. Michelsburg, denen der Bischof geistlicher wie weltlicher Herr war, sahen sehr wohl, daß sich ihr Oberhaupt weder um geistliche noch weltliche Belange kümmerte. Wahrscheinlich ist die in geistlichen Angelegenheiten völlig heruntergekommene Regierung des Bischofs Georg eine der Hauptursachen, daß die Täuferbewegung sich in Tirol generell so rasch ausbreiten konnte. War doch die Gottessehnsucht gerade in einer Zeit, in der die Welt aus den Fugen geraten schien, besonders groß.⁷¹ Bauernunruhen, die übermäßige Kapitalanhäufung in den Händen ganz weniger Oberdeutscher und die gerade in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts vermehrt und verstärkt auftretenden Naturkatastrophen haben die Bevölkerung Tirols zweifelsohne stark verunsichert. Die besonders unter Bischof Georg morbide Amtskirche konnte aber offensichtlich mit der Gottessehnsucht der Menschen nichts anfangen⁷², deshalb wandten sich sehr viele Menschen jungen, begeisternden, die ganze Persönlichkeit vereinnahmenden Strömungen zu, wie etwa die Täufer eine darstellten.

Möglicherweise war auch der arg desolate Zustand des Bistums Brixen mit ein Grund, daß sich gerade in Tirol die viel radikalere Strömung der Täufer und eigentlich nicht so sehr der den weltlichen Herrschaftsstrukturen wesentlich angepaßtere Protestantismus als Alternative zur katholischen Amtskirche durchsetzen konnte. Die katholische Kirche und die Regierung in Tirol waren ja gleichzeitig sehr innig miteinander verflochten. Je stärker nun diese katholische Amtskirche, deren Repräsentant ja ein unehelicher Sohn Maximilians war, versagte, um so radikaler mußte die Gegenbewegung sein. Dadurch aber, daß das Täufertum eben wesentlich radikaler war als etwa das Luthertum, erfaßte es eher die Randschich-

ten, so daß die Täuferbewegung anders als die Lutheraner keinen Rückhalt bei den Ständen fand.⁷³

Auch außerhalb des Gerichtes St. Michelsburg verbreitete sich die im Vergleich zu Nordtirol eigentlich noch gewaltlosere Strömung der Täufer in einem losen Netz über ganz Südtirol. Schwerpunkte der Täuferbewegung gab es im heutigen Südtirol insbesondere im Eisacktal.⁷⁴

Blutige Verfolgung der Täufer in Tirol

Da sich keiner der geschlossenen, privilegierten Stände hinter die Täufer stellte und auch das Täufertum von keinem etablierten Stand verteidigt wurde, konnte Ferdinand I. zunächst als Landesfürst, dann auch mit Reichsautorität ausgestattet, die Täufer blutig verfolgen.⁷⁵ Diese Verfolgung der Täufer wurzelte allerdings nicht allein in dem fehlenden Rückhalt bei den Landständen, sondern auch in der Ansicht der Innsbrucker Regierung, die Wiedertaufe führe zu neuem Aufstand, Empörung und Unordnung.⁷⁶ Hatte man doch gerade in Tirol erst den großen Bauernaufstand erlebt.⁷⁷

Tatsächlich gab es einige Parallelen zwischen der Landesordnung des Tiroler Bauernführers Michael Gaismaier und der Lehre der Täufer.⁷⁸ Hier wie dort gab es keine oder zumindest kaum weltliche und geistliche Hierarchie.⁷⁹ Michael Gaismaier kannte das „Gemeine Eigentum“⁸⁰, wie die Täufer es dann eigentlich viel radikaler in ihren Bruderhöfen in Mähren verwirklicht haben.⁸¹ Auch bei den relativ wenigen Aussagen Gaismaiers zur Religion ist die Tendenz „zurück zur Heiligen Schrift“, wie sie dann durch die Täufer realisiert wurde, unverkennbar.⁸²

Trotzdem unterschied sich die Gaismaierische Landesordnung von 1526 in einem wesentlichen Punkt von der Lehre der Täufer. Während Michael Gaismaier glaubte, den Umschwung mit Gewalt herbeiführen zu müssen⁸³, waren insbesondere die von der Schweiz beeinflussten Tiroler Täufer gegen jede Gewaltanwendung.⁸⁴ Dem Schweizer Vorbild folgend, übten die Täufer im Tiroler Oberinntal, aber auch im Wipptal und insbesondere im heutigen Südtirol die Wehrlosigkeit, wie sie das Gesetz Christi vorschreibt: Sie widersetzten sich nicht der Verhaftung, trugen überhaupt keine Waffen und übten keinerlei Gewalt; sie haben es allerdings keineswegs verschmäht, wenn sie eine Lücke oder sonst einen Ausgang aus dem Gefängnis fanden, diese zu benutzen, um ihr Werk der Verkündigung fortzusetzen.⁸⁵

Man traute landesfürstlicherseits dieser Wehrlosigkeit der Täufer keinesfalls und sah in dieser Bewegung geradezu den Hort eines neuerlichen Aufstandes, zumal gerade die ersten Täufer im Tiroler Unterinntal kämpf-

ferischer auftraten als etwa ihre Glaubensgenossen im heutigen Südtirol.⁸⁶ Der Grund für dieses kämpferische Auftreten der Unterinntaler Täufer lag nicht zuletzt darin, daß bei den süddeutschen Täufern, die im Unterinntal missionierten, das Gedankengut des thüringischen Bauernführers Thomas Müntzer, der ja gleichfalls einen gewaltsamen Umschwung unterstützt hatte, noch nachwirkte.⁸⁷

Trotz der zahlreichen Märtyrer, die das Auftreten der Täufer in Tirol gefordert hatte, gab es grundsätzlich zwei Möglichkeiten dem Blutgericht zu entinnen. Die erste Möglichkeit bot der Widerruf. Der Widerrufende mußte im Büßerhemd mit brennender Kerze an drei Sonn- und Feiertagen hintereinander während des katholischen Hochamtes vor dem Altar knien und von der Kanzel den Widerruf verlesen oder dem Pfarrer nachsprechen.⁸⁸ Dieser Widerruf enthielt die völlige Absage an den irrigen Glauben, dem er oder sie angehört hatte, und das Versprechen, zur wahren christlichen Kirche zurückzukehren. Auch mußte der Widerrufende die Urfehde schwören, daß er an niemandem rächen werde, was er oder sie gegebenenfalls im Kerker erlitten hätten.⁸⁹

Viele Täufer aber, die solcherart abgeschworen hatten, konnten den Verrat nicht ertragen und kehrten zur „Sekte“ zurück, weil ihr Leben sonst völlig sinnlos geworden wäre. Wurden sie jedoch ein zweites Mal gefaßt, konnte die Hinrichtung sofort, das heißt ohne weitere Verhandlung, erfolgen.⁹⁰

Eine zweite Möglichkeit, der blutigen Verfolgung zu entfliehen, war die Auswanderung in die Bruderhöfe des wesentlich freizügigeren Mährens.⁹¹ Die Zahl der nach Mähren ausgewanderten Tiroler Wiedertäufer ist nicht bekannt; es dürften aber mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit einige Tausend gewesen sein.⁹² Die von Mähren aus betriebene Missionierung war sehr intensiv. Jeden Sommer kamen aus Mähren Täufer nach Tirol und brachten hier nicht nur religiöse Auswanderungsgründe vor, sondern schwärmten auch ganz einfach von dem, worauf übrigens *Gretl Köfler* besonders aufmerksam gemacht hatte, was man heute als Lebensqualität bezeichnet – nämlich die Aussicht auf ein erfülltes, friedliches Leben.⁹³ Einer der maßgeblichen Organisatoren dieser Missionszüge von Mähren nach Tirol war Jakob Huter. Während eines Aufenthaltes in Tirol wurde Jakob Huter gefangengenommen und am 25. Februar 1536 in Innsbruck verbrannt.⁹⁴ Die Täuferbewegung war zu diesem Zeitpunkt aber bereits stark genug, um den Verlust eines ihrer profiliertesten Führer zu verkraften.

Schlußbemerkung

Im Zusammenhang mit diesem Aufsatz muß auch darauf hingewiesen werden, daß immer dann, wenn die Amtskirche völlig darniederliegt und nur noch weltliche Angelegenheiten wahrnimmt, es fast regelmäßig zu inner- oder auch außerkirchlichen Erneuerungsbewegungen kommt.⁹⁵ Diese Erneuerungsbewegungen, die sich in der Regel aus sozial mobilen Schichten, wie etwa Jugendlichen, zusammensetzen, haben alle das Postulat gemeinsam: zurück zur Heiligen Schrift, zur Demut, zur Gemeinschaft der Gleichgesinnten und damit auch zum einfachen Leben. Diese Reformbewegungen faszinierten und faszinieren auch heute noch durch ihre Begeisterung, durch ihren Enthusiasmus und vor allem durch ihre Wahrhaftigkeit und Offenheit; das bedeutet, daß der Verkünder, das, was er predigt, auch tatsächlich vorlebt. Dieser fast charismatische Vorbildcharakter, das Stehen zum eigenen Wort, dürfte auch ausschlaggebend gewesen sein, daß die Täufer – also eine in ihren Forderungen extrem radikale Gemeinschaft – trotz blutigster Verfolgungen bis zum heutigen Tage bestehen.⁹⁶ Gerade aber bei den Täufnern, die dauernd angefeindet wurden – auch die Bruderhöfe in Mähren wurden, nachdem die absolutistische Monarchie der Habsburger in Böhmen und Mähren eingerichtet worden war, aufgelassen und verboten⁹⁷ –, wurde die Gemeinschaft gerade durch diese Feindseligkeiten von außen immer enger, aber auch wesentlich isolierter.

¹ Vgl. z. B. Johann Loserth, *Der Anabaptismus in Tirol*. Aus hinterlassenen Papieren des Hofrates Dr. Josef von Beck, I. Teil: Von seinen Anfängen bis zum Tode Jakob Huters (1526–1536), in: *Archiv für österreichische Geschichte*, 78 Bd. (1892), S. 430–604; Gretl Köfler, *Das Täuferium in Tirol*, in: Michael Gaismair und seine Zeit, hrsg. v. Christoph von Hartungen und Günther Pallaver, Bozen 1983, S. 122 ff.; Bernd G. Längin, *Die Hutterer. Gefangene der Vergangenheit, Pilger der Gegenwart, Propheten der Zukunft*, Hamburg–Zürich 1986.

² Vgl. Eduard Widmoser, *Das Tiroler Täuferium*, in: *Beiträge zur Geschichte Tirols*, Innsbruck 1971, S. 243 ff.

³ Vgl. Karl Kuppelwieser, *Die Wiedertäufer im Eisacktal* (phil. Diss., Maschinenschr.) Innsbruck 1949; Katharina Sinzinger, *Das Täuferium im Pustertal* (phil. Diss. Maschinenschr.) Innsbruck 1950.

⁴ Grete Mecenseffy (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*, 13. Bd.: Österreich, 2. Teil, Gütersloh 1972, S. 53–58, Nr. 51; vgl. auch dies., *Ursprünge und Strömungen des Täuferiums in Österreich*, in: *Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs* 14. Bd. (1984), S. 82 f.

⁵ Vgl. Mecenseffy, *Ursprünge* (wie Anm. 4), S. 82.

⁶ Vgl. Johann Loserth, Georg Blaurock und die Anfänge des Anabaptismus in Graubünden und Tirol. Aus dem Nachlaß des Hofrates Dr. Josef Beck (Vorträge und Aufsätze aus der Comenius-Gesellschaft, 7. Bd.) Berlin 1899; Widmoser (wie Anm. 2), S. 325.

⁷ Mecenseffy, Quellen (wie Anm. 4), S. 262, Nr. 375; vgl. ebd., S. 263, Anm. 2 und S. 274, Anm. 1.

⁸ Vgl. John C. Wenger, Glimpses of Mennonite History and Doctrine, Scottdale, Pa., 2. Aufl. 1947, S. 4 u. 151.

⁹ Zit. nach Josef Lortz, Die Reformation in Deutschland, 1. Bd., Freiburg i. Br. 1939, S. 312; vgl. dazu auch Sinzinger (wie Anm. 3), S. 24.

¹⁰ Vgl. Johann Loserth, Der Communismus der Mährischen Wiedertäufer im 16. und 17. Jahrhundert. Beiträge zu ihrer Geschichte, Lehre und Verfassung, in: Archiv für österreichische Geschichte, 81. Bd. (1895), S. 135–322; Johann Kripp, Ein Beitrag zur Geschichte der Wiedertäufer in Tirol, in: 8. Programm des k.k. Staatsgymnasiums zu Innsbruck, Innsbruck 1857, S. 15 ff.; Widmoser (wie Anm. 2), S. S. 231; Rudolf Palme, Frühe Neuzeit (1490–1665), in: Geschichte des Landes Tirol, hrsg. v. Josef Fontana, 2. Bd., Bozen 1986, S. 54.

¹¹ Vgl. Sinzinger (wie Anm. 3), S. 14 ff.; Widmoser (wie Anm. 2), S. 230; Mecenseffy, Ursprünge (wie Anm. 4), S. 77 f.

¹² Vgl. Loserth, Communismus (wie Anm. 10); Josef Macek, Der Tiroler Bauernkrieg und Michael Gaismair, Berlin 1965, S. 468 ff.; Erich Zöllner, Geschichte Österreichs. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, 7. Aufl., Wien 1984, S. 192; Mecenseffy, Ursprünge (wie Anm. 4), S. 91 f.

¹³ Vgl. etwa Widmoser (wie Anm. 2), S. 230; Macek (wie Anm. 12), S. 470 ff.

¹⁴ Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer. Geschichte und Deutung, München 1980; Köfler (wie Anm. 1), S. 113.

¹⁵ Vgl. Köfler (wie Anm. 1), S. 113.

¹⁶ Vgl. Köfler (wie Anm. 1), S. 113.

¹⁷ Mecenseffy, Quellen (wie Anm. 4), S. 3, Nr. 3; vgl. Köfler (wie Anm. 1), S. 116.

¹⁸ Vgl. Macek (wie Anm. 12), S. 470.

¹⁹ Vgl. etwa: Franz Kolb, Die Wiedertäufer im Wipptal (Schlern-Schriften, 74. Bd.) Innsbruck 1951, S. 8 ff.

²⁰ Mecenseffy, Quellen (wie Anm. 4); dies. (Hg), Quellen zur Geschichte der Täufer, 14. Bd.: Österreich, 3. Teil, Gütersloh 1983.

²¹ Otto Könnecke, Rechtsgeschichte des Gesindes in West- und Süd-Deutschland (Arbeiten zum Handels-, Gewerbe- und Landwirtschaftsrecht, hrsg. v. Ernst Heymann, 12. Bd.) Marburg a. d. Lahn 1912, S. 414–587, 606 ff., 671 ff. u. a. m.; Ernst Bruckmüller, Sozialgeschichte Österreichs, Wien 1985, S. 141 f.; zu Tirol vgl. bes. Otto Stolz, Rechtsgeschichte des Bauernstandes und der Landwirtschaft in Tirol und Vorarlberg, Bozen 1949, Nachdruck Hildesheim, Zürich, New York 1985, S. 153 ff.

²² Vgl. bes. Könnecke (wie Anm. 21), S. 671 ff.

²³ Vgl. etwa: Hannes Steckl, Das Gesinde, in: Österreichs Sozialstrukturen in historischer Sicht, hrsg. v. Erich Zöllner, Wien 1980, S. 111.

²⁴ Vgl. Könnecke (wie Anm. 21), S. 414–443; Rudolf Hübner, Grundzüge des deutschen Privatrechts, 5. Aufl., Leipzig 1930, S. 589 f.

²⁵ Vgl. die Zusammenstellung der Täufer des Pustertales bei Sinzinger (wie Anm. 3), S. 582–594.

²⁶ Vgl. etwa Hübner (wie Anm. 24), S. 587 ff.

²⁷ Vgl. Könnecke (wie Anm. 21), S. 806.

²⁸ Josef Kulischer, Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Bd. 1: Das Mittelalter, 3. Aufl., München-Wien 1965. S. 212 ff.; Bruckmüller (wie Anm. 21), S. 178 ff.

²⁹ Vgl. auch die Zusammenstellung bei Sinzinger (wie Anm. 3), S. 582–594; vgl. auch Widmoser (wie Anm. 2), S. 243 ff.; Köfler (wie Anm. 1), S. 117.

³⁰ Vgl. etwa Rudolf Palme, Die soziale und wirtschaftliche Stellung der Haller Bergknappen bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, in: Tiroler Heimat, 37. Bd. (1973) S. 115 ff.; ders., Rechts-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte der inneralpinen Salzwerke bis zu deren Monopolisierung (Rechtshistorische Reihe, 25. Bd.) Frankfurt a. Main und Bern 1983, S. 227 ff., 285 ff., 329 ff., 373 ff. u. ö.; Hans-Wolfgang Strätz, Bergmännisches Arbeitsrecht im 15. und 16. Jahrhundert insbesondere nach Tiroler Quellen, in: Festschrift Nikolaus Grass zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Louis Carlen und Fritz Steinegger, 1. Bd., Innsbruck-München 1974, S. 533 ff.

³¹ Vgl. etwa hierzu den Sammelband: Montanwirtschaft Mitteleuropas vom 12. bis 17. Jahrhundert, hrsg. v. Werner Kroker und Ekkehard Westermann (Der Anschnitt, Beiheft 2), Bochum 1984.

³² Vgl. Michael Mitterauer, Produktionsweise, Siedlungsstruktur und Sozialformen im österreichischen Montanwesen des Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Österreichisches Montanwesen. Produktion, Verteilung, Sozialformen, hrsg. v. Michael Mitterauer und Peter Feldbauer, Wien 1974, S. 239 ff., 251 u. 314 f.

³³ Vgl. Rudolf Palme, Rechtliche und soziale Probleme im Tiroler Erzbergbau vom 12. bis zum 16. Jahrhundert, in: Montanwirtschaft Mitteleuropas vom 12. bis 17. Jahrhundert, hrsg. v. Werner Kroker u. Ekkehard Westermann (Der Anschnitt, Beiheft 2), Bochum 1984, S. 114 f.

³⁴ Zur relativ großen Freiheit der Tiroler Bergknappen, die sich insbesondere im eigenen Gerichtsstand äußerte, vgl. Georg Mutschlechner, Die Kompetenz der Berg- und Landgerichte in Tirol, in: Festschrift Nikolaus Grass zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Louis Carlen und Fritz Steinegger, 1. Bd., Innsbruck-München 1974, S. 499 ff.

³⁵ Vgl. Widmoser (wie Anm. 2), S. 250 f.

³⁶ Vgl. Hermann Wopfner, Beiträge zur Geschichte der freien bäuerlichen Erbleihe Deutschirols im Mittelalter (Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, hrsg. v. Otto Gierke, 67. Heft) Breslau 1903, S. 160 ff.

³⁷ Vgl. Wopfner (wie Anm. 36), S. 103–160.

³⁸ Vgl. Hermann Wopfner, Das Tiroler Freistiftrecht. Ein Beitrag zur Geschichte des bäuerlichen Besitzrechtes, in: Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tirols und Vorarlbergs, 2. Jg. (1905), S. 357 ff.

³⁹ Vgl. Wopfner, Freistiftrecht (wie Anm. 38), S. 245 ff.

⁴⁰ Kurt Klein, Die Bevölkerung Österreichs vom Beginn des 16. Jahrhunderts bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts (mit einem Abriß der Bevölkerungsentwicklung von 1757 bis 1869), in: Beiträge zur Bevölkerungs- und Siedlungsgeschichte, hrsg. v. Heimold Helczmanovski, Wien 1973, S. 47 ff.; Josef Riedmann, Geschichte Tirols (Geschichte der österreichischen Bundesländer, hrsg. v. Johann Rainer) Wien 1982, S. 131 f.

⁴¹ Vgl. die Zusammenstellung bei Sinzinger (wie Anm. 3), S. 582–594.

⁴² Vgl. Widmoser (wie Anm. 2), S. 251.

⁴³ Vgl. Widmoser (wie Anm. 2), S. 251.

⁴⁴ Vgl. Palme, Salzwerke (wie Anm. 30), S. 431.

⁴⁵ Vgl. Palme, Salzwerke (wie Anm. 30), S. 431.

- ⁴⁶ Vgl. Grete Mecenseffy, *Täufer in Rattenberg*, in: *Das Buch von Kramsach*, hrsg. v. Hanns Bachmann (Schlern-Schriften, 262. Bd.) Innsbruck-München 1972, S. 208; dies., *Täuferum in Kitzbühel*, in: *Stadtbuch Kitzbühel*, hrsg. v. Eduard Widmoser, 4. Bd., Kitzbühel 1971, S. 155 ff.; Kolb (wie Anm. 19), S. 38 ff.; Sinzinger (wie Anm. 3), S. 181 ff.
- ⁴⁷ Vgl. Mecenseffy, *Quellen I* (wie Anm. 4), S. 221, Anm. I.
- ⁴⁸ Vgl. Köfler (wie Anm. 1), S. 117 f.
- ⁴⁹ Vgl. Köfler (wie Anm. 1), S. 118.
- ⁵⁰ Vgl. auch die Zusammenstellung bei Sinzinger (wie Anm. 3), S. 582–594.
- ⁵¹ Vgl. Köfler (wie Anm. 1), S. 117.
- ⁵² Vgl. Köfler (wie Anm. 1), S. 116 f.
- ⁵³ Vgl. Widmoser (wie Anm. 2), S. 243 ff.; Mecenseffy, *Ursprünge* (wie Anm. 4), S. 82 ff.
- ⁵⁴ Vgl. Mecenseffy, *Rattenberg* (wie Anm. 46), S. 197–214; dies., *Kitzbühel* (wie Anm. 46), S. 153–163.
- ⁵⁵ Vgl. Widmoser (wie Anm. 2), S. 243 ff.
- ⁵⁶ Vgl. Wopfner, *Freistiftrecht* (wie Anm. 38), S. 263 ff.
- ⁵⁷ Mecenseffy, *Quellen I* (wie Anm. 4), S. 228 f., Nr. 329.
- ⁵⁸ Mecenseffy, *Quellen I* (wie Anm. 4), S. 228, Nr. 328; vgl. dies., *Ursprünge* (wie Anm. 4), S. 85.
- ⁵⁹ Vgl. Mecenseffy, *Ursprünge* (wie Anm. 4), S. 85; dies., *Rattenberg* (wie Anm. 46), S. 204.
- ⁶⁰ Vgl. Widmoser (wie Anm. 2), S. 244 f.
- ⁶¹ Vgl. Widmoser (wie Anm. 2), S. 237 ff.
- ⁶² Vgl. Kolb (wie Anm. 19).
- ⁶³ Vgl. Sinzinger (wie Anm. 3); Mecenseffy, *Ursprünge* (wie Anm. 4), S. 85 f.; vgl. auch: Kuppelwieser (wie Anm. 3).
- ⁶⁴ Vgl. Erika Prast, *Die vier Pustertaler Herrschaften – St. Michelsburg, Schöneck, Uttenheim, Heunfels – unter Brixner Pfandherrschaft 1500–1570* (phil. Diss., Maschinenschr.) Innsbruck 1975.
- ⁶⁵ Vgl. Meinrad Pizzinini, *Lienz. Das große Stadtbuch*, Lienz 1982, S. 123–128.
- ⁶⁶ Vgl. Wopfner, *Freistiftrecht* (wie Anm. 38), S. 263 ff.
- ⁶⁷ Vgl. Wopfner, *Freistiftrecht* (wie Anm. 38), S. 357 ff.
- ⁶⁸ Vgl. Josef Gelmi, *Die Brixner Bischöfe in der Geschichte Tirols*, Brixen 1984, S. 120 ff.
- ⁶⁹ Vgl. Gelmi (wie Anm. 68), S. 120 ff.
- ⁷⁰ Vgl. Mecenseffy, *Ursprünge* (wie Anm. 4), S. 87; Gelmi (wie Anm. 68), S. 120 ff.
- ⁷¹ Nach der Epoche der katholischen Gegenreformation kam die vom ganzen Volk getragene Zeit der Barockfrömmigkeit auf, die sich vor allem in Wallfahrten, in langen Gebeten, in geistlichen Schauspielen etc. äußerte – bezeichnenderweise wiederum in einer Zeit der größten Wirrnisse, die der Dreißigjährige Krieg hervorrief.
- ⁷² Vgl. Gelmi (wie Anm. 68), S. 120 ff.
- ⁷³ Vgl. Zöllner (wie Anm. 12), S. 92.
- ⁷⁴ Vgl. Kuppelwieser (wie Anm. 3).
- ⁷⁵ Etwa: Mecenseffy, *Quellen I*, (wie Anm. 4), S. 8 f., Nr. 11, S. 26, Nr. 21, S. 228 f., Nr. 329; vgl. Widmoser (wie Anm. 2), S. 247 ff.; Mecenseffy, *Kitzbühel* (wie Anm. 46), S. 157.
- ⁷⁶ Vgl. Macek (wie Anm. 12), S. 468 ff.; Köfler (wie Anm. 1), S. 114.
- ⁷⁷ Vgl. dazu den Sammelband: *Die Bauernkriege und Michael Gaismair*, hrsg. v. Fridolin Dörrer (Veröffentlichungen des Tiroler Landesarchivs, 2. Bd.) Innsbruck 1982.

⁷⁸ Druck der Gaismairischen Landesordnung vom April 1526 bei Günther Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, Darmstadt 1963, S. 285–290.

⁷⁹ Vgl. etwa: Siegfried Hoyer, Die Tiroler Landesordnung des Michael Gaismair. Überlieferung und zeitgenössische Einflüsse, in: Die Bauernkriege und Michael Gaismair, hrsg. v. Fridolin Dörrer, Innsbruck 1982, S. 70 ff.; Josef Macek, Die Persönlichkeit Michael Gaismairs, in: Michael Gaismair und seine Zeit, hrsg. v. Christoph von Hartungen und Günther Pallaver, Bozen-Innsbruck 1983, S. 21 ff.

⁸⁰ Franz (wie Anm. 78), S. 287 f. (Nr. 17) u. S. 289 f. (Nr. 22).

⁸¹ Vgl. etwa: Loserth, Communismus (wie Anm. 10); Kolb (wie Anm. 19), S. 89 ff.; Widmoser (wie Anm. 2), S. 245 ff.

⁸² Franz (wie Anm. 78), S. 285 f. (Nr. 2, 3, 4, 6, 7).

⁸³ Vgl. Macek, Persönlichkeit (wie Anm. 79), S. 29 ff.

⁸⁴ Vgl. Loserth, Blaurock (wie Anm. 6); Widmoser (wie Anm. 2), S. 230 f.

⁸⁵ Vgl. Mecenseffy, Ursprünge (wie Anm. 4), S. 85.

⁸⁶ Vgl. etwa: Widmoser (wie Anm. 2), S. 230 f.; Mecenseffy, Rattenberg (wie Anm. 46), S. 197–214; vgl. auch: Macek, Bauernkrieg (wie Anm. 12), S. 268 ff.

⁸⁷ Vgl. Mecenseffy, Rattenberg (wie Anm. 46), S. 197–214.

⁸⁸ Mecenseffy, Quellen I (wie Anm. 4), S. 16–20, Nr. 18, S. 302 ff., Nr. 436.

⁸⁹ Vgl. Mecenseffy, Ursprünge (wie Anm. 4), S. 84.

⁹⁰ Vgl. Mecenseffy, Ursprünge (wie Anm. 4), S. 84.

⁹¹ Vgl. etwa: Widmoser (wie Anm. 2), S. 245 ff.

⁹² Vgl. Sinzinger (wie Anm. 3), S. 427; Köfler (wie Anm. 1), S. 116.

⁹³ Köfler (wie Anm. 1), S. 116.

⁹⁴ Vgl. etwa: Mecenseffy, Ursprünge (wie Anm. 4), S. 92 f.

⁹⁵ Sämtliche Orden und Kongregationen der katholischen Kirche wurden anfänglich als Erneuerungsbewegungen gegründet; aber auch Abspaltungen von der katholischen Kirche gab es stets zu Krisenzeiten derselben.

⁹⁶ Vgl. Gerhard Mumelter, Die Hutterer. Tiroler Täufergemeinden in Nordamerika (Arunda 19), Bozen 1986; Längin (wie Anm. 1).

⁹⁷ Vgl. etwa Riedmann (wie Anm. 40), S. 107; Palme, Neuzeit (wie Anm. 10), S. 54.

Warum verließ Petronella ihren Ehemann?

Gedanken zur Ehemeidung bei den Halberstadter Täufern

Für die Gesellschaft des 16. Jahrhunderts stellten die Täufer eine Herausforderung dar. Anders als viele Zeitgenossen gaben sie sich nämlich nicht damit zufrieden, Mißstände anzuprangern oder nach partiellen Erneuerungen zu streben. Mit ihrem Vorsatz, ein wahrhaft geläutertes Leben in der Nachfolge Christi zu führen, schufen die Täufer eine radikale Alternative zu den in ihren Augen morbiden Lebensverhältnissen ihrer Gegenwart. Sie sonderten sich bewußt von der „Welt“ ab. Ablehnung und Erneuerung, so eng sie auch miteinander verflochten waren, verliefen nicht immer synchron, viele Denk- und Verhaltensweisen entstanden allmählich, verfestigten sich oder wurden zugunsten anderer aufgegeben. Die Vorstellungen, wie jenes Leben in der Nachfolge Christi zu gestalten sei, waren keineswegs einheitlich. Dies hängt einerseits mit dem Ursprung des Täufertums zusammen, das sich aus der Perspektive neuerer Forschung polygenetisch entwickelt hat¹, andererseits auch mit den zumeist abwehrenden Reaktionen der Umwelt, die ihre unauslöschlichen Spuren hinterließen. Die Furcht der Gegner, die nicht zu Unrecht den Bestand der herrschenden Ordnung gefährdet sahen, aber auch die Schwierigkeiten der Verfolgten selbst, sich präzise zu äußern, verhinderten meist eine sachliche Auseinandersetzung und führten zu polemischen Verunglimpfungen, die oft die Jahrhunderte überdauerten: Thomas Müntzer, die aufständischen Bauern, die Täufer und der Teufel verbanden sich in den Augen der Obrigkeit und zahlreicher gelehrter Kritiker allzu leicht zu einem einzigen bössartigen Geschwür, das Bestehendes zu zersetzen drohte.

1536 wirft Philipp Melanchthon der „grausamen Teufflischen sect der Widerteuffer“ vor, daß ihre „artikel eitel auffrhur, raub und mord, dazu unzucht und Ehebruch leren und pflanzen.“² Die Täufer traf nicht allein der Vorwurf eines unrechtmäßigen Wollens und gewaltsamen Vorgehens, auch im Hinblick auf ihr sittliches Verhalten gerieten sie ins Zwielficht, denn bedenkenlos schienen sie sich über herrschende Normen und bestehende Institutionen hinwegzusetzen, die den Bereich von Sexualität und Ehe reglementierten. Spätestens seit der Einführung der Polygamie im Täuferreich zu Münster im Jahre 1534 bestanden für viele Zeitgenossen kaum mehr Zweifel an der moralischen Minderwertigkeit der Täufer, die

Zucht und Ehrbarkeit aufs Schändlichste besudelten. Die vermeintliche moralische Inferiorität hat das Täuferverständnis bis in die Gegenwart hinein vielleicht stärker geprägt, als bisher angenommen wurde. Zwar ist immer wieder Bewunderung für das erstaunlich hohe moralische Niveau der Täufer zum Ausdruck gebracht worden, oft herrscht aber bis in die Gegenwart hinein auch eine gewisse ratlose Betroffenheit angesichts einiger nicht so recht erklärbarer Verhaltensweisen. Umschrieben werden sie manchmal mit dem noch ganz sachlich klingenden Begriff der Libertinismus, der im Grunde aber wenig erklärt und lediglich als Synonym für einen zügellosen und ausschweifenden Lebenswandel steht.

Zu jenen Erscheinungen, die für außenstehende Betrachter stets einen Stein des Anstoßes darstellten, gehörte die bei den Täufern oft rigoros praktizierte Ehemeidung. Was ist darunter zu verstehen? Zu der Entscheidung, sich den Täufern anzuschließen, gelangten nicht immer beide Ehepartner. Es kam oft vor, daß nur einer diesen Schritt vollzog, der andere sich aber von seinem Glauben nicht abbringen ließ und dadurch in den Augen des täuferischen Teils ein Ungläubiger blieb, mit dem ein weiteres Zusammenleben nicht möglich erschien. Dies hatte zur Folge, daß Männer ihre Frauen oder Familien verließen, aber auch Frauen sehr selbständig handelten und aus familiären Banden ausbrachen, die bislang ihr Leben entscheidend geprägt hatten.

Im folgenden soll diese Gesamtproblematik weiter vertieft werden. Da auch hinsichtlich der Ehefragen bei den Täufern keine einheitliche Linie festzustellen ist, bietet es sich an, einem Fall von Ehemeidung nachzugehen, um an ihm 1. Gründe für das Verlassen des Partners aufzudecken und 2. damit in engem Zusammenhang stehende alternative Ehevorstellungen herauszuarbeiten. 3. bleibt zu überlegen, wie die Meidung des Ehepartners aus zeitgenössischer Perspektive beurteilt wurde und wie sie sich aus heutiger Sicht darstellt.

1.

Es war ein kleiner Kreis von Täufern, der sich etwa Mitte März 1535 in Halberstadt am Nordharz zusammengefunden hatte, zu ihm gehörte auch Petronella von Holdenstedt. Ihr Schicksal unterscheidet sich wenig von dem anderer Täuferinnen, die standhaft in ihrem Glauben verharrten und dafür mit dem Leben bezahlen mußten. Kardinal Albrecht, Erzbischof von Magdeburg und Mainz, Administrator des Stifts Halberstadt, griff hart durch. Gemeinsam mit zwei ihrer Glaubensbrüder wurde Petronella wohl nach dem 4. Oktober 1535 zu Gröningen in der Bode ertränkt. Wir wissen über Petronellas Leben kaum etwas, dennoch ist sie keine Unbekannte

geblieben. Das „Mennonitische Lexikon“ erwähnt sie als Märtyrerin, in älteren Publikationen, die sich speziell mit den Harzer Täufern beschäftigten, ist einiges über sie zu erfahren, aber auch in neueren Veröffentlichungen, wie Claus-Peter Clasens „Anabaptism. A Social History“, wird auf sie verwiesen als eine Frau, die nicht eher zu ihrem Mann zurückkehren wollte, bevor er nicht ihren Glauben angenommen hatte.³ Wie rechtfertigt Petronella diese Meidung ihres Ehemannes? Im Protokoll des 1. Verhörs vom 14. September 1535 heißt es: „Hat eynen eman auch nicht weyt von Franckenhausen; derselbige habe dyesen glauben nicht annehmen wollen, bessondern ehr sey in der finsternusse geblyeben und habe dasselbige mehr denn dass licht geliebet. Drum sey sye von ihm gezogen...“ Eine auf den ersten Blick eher dürftig anmutende Begründung, er liebe die Finsternis, sie das Licht, aber hinter diesem schlichten Kontrast, der wohl eine Aussage der Verhörten wiedergibt, verbirgt sich ein scharfer Dualismus: dort die Welt des Unglaubens, voll Verderbtheit, lasterhaft und gottlos, hier die Gemeinschaft der Glaubenden, der „Geliebten Gottes“, wie sie sich selbst nannten, die mit ihrem himmlischen Vater durch die Taufe ein festes Bündnis eingegangen waren. Für die Halberstadter Täufer gab es keine Verbindung zwischen beiden Lebensordnungen, die Trennung wurde kompromißlos vollzogen und machte auch vor der ehelichen Gemeinschaft nicht halt. Petronellas Glaubensbruder Hans Heune, auf dessen Aussage sie sich ausdrücklich beruft, bringt seine Abscheu vor dem weltlichen Eheleben unmißverständlich zum Ausdruck: „es sey unsere ehe nuhr eyne Babilonische hochtzeyt, gehe alles mit ubberflussigem fressen, sauffen, tantzen, spielen und grosser kleydunge auffß aller unordenttlichste zw . . . Sunst sey unsere ehe eyne eytel sewhisch und vyhysch leben, darvon ehr nichtts thut halten.“⁵

So grob und unsachlich es klingen mag: was hier geäußert wurde, war nichts Neues, sondern lag ganz im Tenor landläufiger Entrüstung über verkommene Sitten. Wirtschaftliche Überlegungen und Prestigegründe spielten bei Eheschließungen oft die entscheidende Rolle, und zwar nicht nur in Adels- oder wohlhabenden Bürgerkreisen.⁶ Die Hochzeit Herzog Georgs von Sachsen, vor dem die Halberstadter Täufer beständig auf der Flucht gewesen waren, hatte 22.000 Gulden verschlungen⁷, aber Prunksucht und Völlerei waren im Rahmen der jeweiligen Möglichkeiten überall zu Hause. Eberlin von Günzburg hat die herrschende Misere in seiner Flugschrift „Mich wundert, daß kein Geld im Land ist“ treffend charakterisiert: „Kein vernunftig mensch gibt sich gern in ehelichen stand, forcht das köestlich prangen mit hochzeit in speyß, tranck und kleidern, darnach fur und fur, so weib und kind erfordern werden.“⁸ In den Augen vieler

Täufer mußte die Ehe der Welt als unheilige Symbiose erscheinen, in der Mammon und ungezügelter Fleischeslust regierten. Wie konnte einer als wahrhaft Glaubender da mit jemandem zusammenleben, der mehr oder weniger beharrlich an diesem leichtfertigen Lebenswandel festhielt und sich weigerte, den Weg der Nachfolge Christi zu beschreiten? Wir werden nie erfahren, wie schwer es Petronella gefallen ist, sich von ihrem Mann zu trennen, und wir kennen auch ihre eigentlichen Motive nicht. Hatte sie Angst wie jener Täufer in Riestedt, der seine Frau verlassen mußte, weil Gott ihn sonst nicht erleuchten würde⁹, oder lebte sie mit ihrem Mann sowieso in keinem guten Einvernehmen und nahm leichten Herzens Abschied? Alice Zimmerli-Witschi hat in ihrer 1981 erschienenen Dissertation über „Frauen in der Reformationszeit“ darauf hingewiesen, daß der Anschluß an die Täufer eine gute Möglichkeit sein konnte, sich seines unliebsamen Partners zu entledigen.¹⁰ Wahrscheinlich ist es aber gerechter, Petronella ehrlichere Beweggründe zu unterstellen. Ihr blieb keine andere Wahl. Wollte sie ihren Glaubensweg nicht verlassen, mußte sie sich von ihrem „ungläubigen“ Ehepartner trennen. Dies wurde auch schon durch die permanente Verfolgung notwendig, denn wer sich zu den Täufern bekannte, mußte mit der Todesstrafe rechnen, die 1529 durch das Wiedertäufermandat des Zweiten Speyerer Reichstags auf Reichsebene verfügt worden war.¹¹ Prinzipiell war Ehemeidung, wie sie in diesem Fall praktiziert wurde, ein Bestandteil der grundsätzlichen Absonderung von der Welt, mit der die Halberstadter Täufer nichts mehr gemein haben wollten, auch wenn sie weiterhin beständig hofften, Ungläubige zur Umkehr zu bewegen.

Es fällt auf, daß Petronella diesen entscheidenden Schritt der Trennung eigentlich nicht stichhaltig begründet, weder verweist sie direkt auf Bibelstellen, noch beruft sie sich auf dogmatische Aussagen. Möglicherweise war diese präzise Rechtfertigung, die hier vermißt wird, nie vorhanden. Allein der verwendete Kontrast von Licht und Finsternis deutet auf eine einfache, anschaulich-bildhafte Art des Denkens hin, die sicher für viele Menschen einsichtig und leicht nachvollziehbar war. Allmählich mag Petronella in diese täuferische Glaubens- und Lebenswelt hineingewachsen sein, mit deren Hilfe sie sich aus bestehenden Bindungen zu lösen vermochte, ohne daß die ausschlaggebenden Impulse genau benannt werden könnten. In ihrem ersten Verhör gesteht sie, von dem Schulmeister Alexander, der 1533 in Frankenhausen enthauptet wurde, getauft worden zu sein. Die Quellen schweigen darüber, wie intensiv sie von ihm unterrichtet wurde.¹² Generell fällt bei vielen Aussagen der Halberstadter Täufer auf, daß es für ihr Denken und Handeln wohl keine verbindliche Richt-

schnur im Sinne einer programmatischen Lehre gegeben hat, vielmehr neben biblisch legitimierten Grundsätzen, wie der z. B. kategorisch abgelehnten Kindertaufe, auch individuell empfangene Eingaben Gottes eine nicht zu unterschätzende Rolle spielten. Wie vage die Kenntnisse über die Glaubensgrundsätze bekannterer Täuferführer waren, läßt die Aussage Hans Heunes erkennen: „Den Alexander hat ehr nicht gekant, aber seine lehre sey recht und guth, dan ehr habs mit dem thode bezeuget, drum habe ehr auch seinen glauben woll erkant. Item Mechior Rincke ist auch unbekant, aber von seinem glauben habe ehr viel gehort, dass derselbig auch recht sein soll und nicht wancken.“¹³ Allein die Tatsache, für den Glauben gestorben zu sein, gilt als Beweis für seine makellose Reinheit und verleiht Anerkennung, so verschwommen auch die Kenntnisse über die jeweilige Person und ihre Lehre gewesen sein mochten. Genaugenommen befanden sich die Halberstadter Täufer in einer recht dubiosen Situation. Zwar verfügten sie über einen festen Glauben, der sie aus dem Sündenpfehl der Welt gerettet hatte, aber wie das neue Leben im Licht verbindlich zu gestalten sei, dafür gab es letztlich keine detaillierten Regelungen, auch wenn die Bibel hier Wege aufzeigte. So kann zwar von einer intensiven Glaubensgemeinschaft, jedoch nicht von einer organisierten Gemeinde mit gefestigten Strukturen gesprochen werden. Die Täufer, die sich hier trafen, brachten verschiedenes Gedankengut ein, und es bestanden weitreichende Beziehungen zu anderen Täufern außerhalb dieser Gemeinschaft, z. B. nach Hessen und Mähren.

2.

Petronella verließ ihren Ehemann sehr entschlossen. Aber so klar die Trennung vollzogen wurde, so unklar mußten die Konsequenzen gewesen sein, die sich für sie aus diesem Schritt ergaben. Sollte sich ihr Mann nicht zur Umkehr entschließen, mußte sie dann für den Rest ihres Lebens auf die Gemeinschaft mit einem Mann verzichten, oder war die Ehemeidung gleichzusetzen mit einer stillschweigend vollzogenen endgültigen Trennung im Sinne einer Ehescheidung, die neue Möglichkeiten eröffnete? Daß das Verlassen des Ehepartners nicht zwangsläufig zu enthaltsamem Leben verpflichtete, zeigt das Verhalten Hermann Gereumes, der sich öfter bei den Halberstadter Täufern einfand. Aus Glaubensgründen hatte er seine erste Ehefrau, mit der er 15 Kinder gezeugt hatte, nach 22jähriger Ehe verlassen und sich bald darauf eine rechtläufige Witwe „zu der ehe genommen“. Da sie aber vom Glauben abfiel, war an ein weiteres Zusammenleben nicht mehr zu denken. Erst als Hermann Gereume selbst widerufen hatte, wollte er zu seiner ersten Ehefrau zurückkehren.¹⁴ Es wird

deutlich, wie undurchsichtig und ungeregt die Verhältnisse im Hinblick auf die Ehe sein konnten. Wer seinen ungläubigen Partner verließ, betrachtete im allgemeinen seine Ehe zunächst wohl nicht zwangsläufig als beendet. Sie wurde keineswegs so kompromißlos verworfen wie die erste Taufe. Möglicherweise sprach Petronella auch noch von ihrem „Ehemann“, wie es der Wortlaut im Verhörprotokoll vermuten läßt, obwohl die Lebensgemeinschaft gar nicht mehr bestand. Andererseits mochte es vielen unmöglich erscheinen, diesen schwebenden Zustand aufrecht zu erhalten. Nicht jeder Täufer oder jede Täuferin wird mit einem getrennten Leben einverstanden gewesen sein, wie beispielsweise Melchior Rinck, der seine Frau notgedrungen verlassen hatte und dann zornig und verständnislos auf das von ihr betriebene Scheidungsbegehren reagierte.¹⁵ Meist wurde es als legitim erachtet, eine andere Ehe mit einem Gläubigen einzugehen, wobei dann das Verhältnis zum ersten Ehepartner ungeklärt oder besser unberücksichtigt blieb. Man setzte sich schlicht über alle ursprünglichen in der Welt eingegangenen Verpflichtungen hinweg. Unumwunden gibt Heinz Kraut zu, daß zwischen Mann und Frau keine Ehe mehr sei, wenn beide im Wort Gottes nicht einig seien, obwohl auch er dem Ungläubigen eine Entscheidungsfrist einräumt.¹⁶ Aus der Ablehnung der weltlichen Ehe mußte sich zwangsläufig die Suche nach einer Alternative ergeben, deren charakteristisches Merkmal die Gemeinschaft im Glauben sein mußte. Was hierunter zu verstehen sei, war keineswegs so eindeutig, wie es auf den ersten Blick erscheint, denn der Glaube vermochte eine Fülle von Möglichkeiten hervorzubringen, die gelebt werden konnten. In den Ehevorstellungen der Halberstadter Täufer spiegelt sich einiges von diesem Potential wider, auch wenn ihre eher unauffällig-schlichte Eheführung zunächst wenig davon verrät. Im folgenden möchte ich drei Varianten vorstellen, von denen die erste praktiziert wurde, die anderen aber durchaus realisierbar gewesen wären.

1. Durch das bewußt entwickelte Gemeinschaftsempfinden konnte der Ehe nur eine zweitrangige Bedeutung zukommen. Alle fühlten sich brüderlich und schwesterlich in familiärer Vertrautheit verbunden, die durch stark verinnerlichte Zweierbeziehungen nur gestört werden konnte. Die Ehe stellte also insofern ein Problem dar, als dafür gesorgt werden mußte, sie komplikationslos in ein größeres Ganzes einzufügen. Ein besonders schönes Zeugnis für dieses Verständnis umfassender Nächstenliebe gibt Hans Heune, wenn er über seine Ehefrau äußert, daß er sie „nach Christi einsetzung vor seine schwester nach dem geiste“ halte und keinen Anhang habe außer den „Geliebten Gottes“ und all jenen, die um Gottes Willen bereit seien, alle Verfolgungen zu erleiden.¹⁷ Die Eheschließung

selbst vollzog sich im intimen Dialog zwischen den Heiratswilligen und Gott in aller Stille, ohne weltliches Gepränge. Georg Köhler, der in engem Kontakt zu den Halberstadter Täufern stand, beschreibt in seinem Verhör diese schlichte, allein nach dem göttlichen Willen ausgerichtete Zeremonie.¹⁸ Ersichtlich wird, daß die Ehe zwar durchaus ernst genommen, ihr aber dennoch nicht überschwengliche Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Von ihrem Wesen her mag sie dem mittelalterlichen asketischen Mönchs-ideal nähergestanden haben als der reformatorischen Ehefreundlichkeit. Auffallend deutlich tritt dieser weltabgewandte, entsagende Zug bei den Halberstadter Täufern hervor. Adrian Henckel spricht von der „bosen lust“, die ihm in der Welt begegnet sei¹⁹, und Petronella erklärt, daß sie „keinen hurer, spieler, schwelger noch unzuchtthigs ader bosses lebens und wandelss unter sich leiden“.²⁰ Diesen Worten ist nicht nur Abwehr gegen eine übertriebene, lebensbeherrschende Sinnlichkeit zu entnehmen, die völlig vom Glauben ablenken konnte, sondern eine mehr grundsätzliche Lustfeindlichkeit. Obwohl hierfür keine Quellenbelege erbracht werden können, ist anzunehmen, daß diese Ablehnung sinnlicher Genüsse sich auch auf die Ehe auswirkte. Der Zeugungsakt ließ sich zwar im Hinblick auf die Nachkommenschaft als durchaus gottgewollt begreifen, und so bitten die Eheschließenden auch, „wen sy fruchte zuchten, das dy zu götts ehre mucht gratthen“²¹, aber der Fleischeslust durfte dabei wahrscheinlich wenig oder gar keine Bedeutung zukommen. Vergleichbar wären derartige Vorstellungen mit Thomas Müntzers Ideal einer „unbefleckten Zeugung“, bar aller Leidenschaften. Nach seiner Vorstellung sollte der Mensch das Kreatürliche in sich beherrschen, es ging darum, wie James M. Stayer in einem Aufsatz formuliert, „daß die Verwerfung der Sinnlichkeit, die man früher nur vom Klerus erwartete, jetzt zur Norm des christlichen Lebens allgemein erhoben würde.“²²

Wenn Georg Köhler, auf Paulus verweisend, äußert, „umb vormeydung hurrey werden sy eelich, doch were ess besser leddich“²³, dann spricht daraus nicht das lutherische Selbstverständnis vom Ehestand, sondern mehr der Hang zur Abwehr, die Sehnsucht nach Verzicht. Die Hauptfunktion der Ehe konnte eigentlich nur darin bestehen, innerhalb der Gemeinschaft die Frage der Nachkommenschaft problemlos, von der Empfindung her aber so „lustlos“ wie möglich zu regeln. Dabei bleibt jedoch zu fragen, ob diese dem Glauben erwachsene Eheform als die einzig mögliche anzusehen ist oder ob bei den Halberstadter Täufern auch andere Varianten denkbar oder sogar latent vorhanden waren.

2. Die starke Betonung des Geistigen bei gleichzeitiger Minimierung der Sinnlichkeit läßt erahnen, daß der Schritt zu einer möglicherweise rein

geistigen Ehe oder gänzlichen Ehelosigkeit nicht allzu groß war. Clasen hat darauf hingewiesen, daß es bei den Täufern Ansätze gab, die Ehe völlig zurückzuweisen oder die ehelichen Verpflichtungen als Sünde anzusehen.²⁴ Hierbei handelt es sich gewiß um Einzelfälle, die jedoch zeigen, was im Vorstellungsbereich täuferischen Denkens lag. Es dürfte nicht einmal schwergefallen sein, sich dabei auf die Bibel zu berufen, Jesus selbst, in dessen Nachfolge die Täufer ja lebten, hatte nie geheiratet, und der gern zitierte Paulus favorisierte zweifelsfrei die ehelos enthaltsame Existenz. Hinzu kam, daß durch einen stark spiritualistischen Zug im Glauben, wie er beispielsweise bei den Halberstadter Täufern vorhanden war, Spielräume für eigenwillige Lebensgestaltung geschaffen wurden. Sie mußten unter dem Druck der Verhältnisse gefüllt werden, da alte Ordnungen aufgelöst waren. Unter den Aussagen finden sich immer wieder Formulierungen, aus denen ersichtlich wird, welch hoher Stellenwert dem individuellen Glaubenserleben beigemessen wurde. Wenn Hans Heune beispielsweise die Kindertaufe ablehnt, so rechtfertigt er seine Einstellung damit, daß ihn dies kein Mensch gelehrt, sondern Gott selber mit seinem heiligen Finger in sein Herz geschrieben habe²⁵, und Adrian Henckel weiß, daß sein Glaube keine Menschenlehre, sondern direkt von Gott gekommen sei, „... der habe es ihme gelernt vom hymmel herabe...“²⁶ Was wäre geschehen, wenn Gott Enthaltensamkeit gefordert hätte? Gewiß handelt es sich hier um Spekulationen, aber es ist durchaus denkbar, daß man danach gestrebt hätte, dem göttlichen Willen Genüge zu leisten. Von einer bewußten Erwägung, die Ehe zu verwerfen, ist bei den Halberstadter Täufern nichts zu spüren, sie entsprach, in rechter Weise vollzogen und gelebt, ganz dem göttlichen Willen. Doch lag es im Bereich des Möglichen, daß durch neue Impulse Lebensformen schnell modifizierbar wurden.

3. Ähnlich verhält es sich mit der Polygamie, auch sie wäre sehr leicht begründbar und praktizierbar gewesen. Hierbei ist jedoch nicht an eine für beide Geschlechter gleichberechtigt vollziehbare Vielehe oder sexuelle Gemeinschaft mit anderen Partnern zu denken, sondern eher an die Polygynie oder Vielweiberei, wie sie im AT beschrieben wird und in der Form in Täuferkreise Eingang fand. Auch bei den Halberstadter Täufern ist davon auszugehen, daß die Fundamente für polygame Beziehungen bereits gelegt waren. Als möglicher Ausgangspunkt bietet sich zunächst einmal die Gütergemeinschaft an, deren Grundgedanke des fehlenden eigenen Besitzes und brüderlich-schwesterlichen Teilens leicht auf die sexuelle Ebene übertragbar war. Während Hans Heune auf die gezielte Frage nach den täuferischen Eigentumsverhältnissen aussagt, daß ihnen

alle Güter gemein seien²⁷, wird in Adrian Henckels Verhörprotokoll festgehalten: „Sagt ferner, dye kinder gottes haben nichts eigens, bessondern sein vorpflicht alles mit einander zw teilen.“²⁸ Gewiß sind die Aussagen nicht immer exakt wiedergegeben worden, aber die Güter miteinander zu teilen und *alles* miteinander zu teilen – die Trennungslinie zwischen diesen Alternativen war hauchdünn, und es bedurfte nur geringer Anstöße und einer plausiblen Begründung, um polygame Beziehungen aufzubauen. So weiß beispielsweise ein in Ansbach verhörter Täufer von zwei Glaubensbrüdern zu berichten, die „begert und furgetragen haben, das ire weiber in irer gesellschaft auch gemein sein sollen.“²⁹ Obwohl das Ansinnen keine überwältigende Resonanz fand, läßt sich der Eindruck einer gewissen Selbstverständlichkeit nicht verleugnen. Alttestamentlich war die Polygamie mühelos zu rechtfertigen, eine interessante Auseinandersetzung mit diesem Phänomen bietet Werner Plautz in seinem Aufsatz über „Monogamie und Polygynie im Alten Testament“.³⁰ Ganz anders hingegen liegen die Dinge im NT, hier finden sich keine Hinweise oder Beispiele für polygame Beziehungen. Dennoch bleibt zu bezweifeln, ob sie deshalb für bestimmte Täufer schwer zu verteidigen gewesen wären, wie Clasen dies vermutet.³¹ Bibelstellen erfuhren oft eine durchaus eigenwillige Auslegung. Wie unproblematisch sich polygames Verhalten neutestamentlich rechtfertigen ließ, zeigt sich an der Gemeinschaft der „Blutsfreunde aus der Wiedertaufe“, deren Mitglied Georg Jakob bekennt: „... das er in der bibel die ehe nit findt so wenig als im neuen testament, dan Christus und Paulus lehren uberall von einem leib, darein wir alle komen müssen ...“³² Die Vorstellung leiblich-seelischer Gemeinschaft lag greifbar nahe. Ohne nun unmittelbar sexuelle Beziehungen auszudrücken, sind schon körperliche Berührungen wie Umarmungen und Küsse ein Zeichen inniger Verbundenheit. In einer Situation der Bedrängnis waren derartige emotionale Äußerungen keine Seltenheit und sind auch bei den Halberstadter Täufern zu finden.³³

Ein weiterer denkbarer Ansatz für den Aufbau polygamer Beziehungen lag wiederum im individuellen Glaubenserleben. Durch Offenbarungen konnte hier schnell der Weg gewiesen werden. Wie intensiv sie dazu dienen konnten, Ängste zu nehmen und beruhigende Gewißheit für das eigene Tun zu vermitteln, gerade wenn es von der allgemeinen Norm abwich, lassen die Aussagen der Halberstadter Täuferin Anna Reichhard erkennen. In ihrem Verhör erzählt sie, daß sie sich habe taufen lassen, nachdem eine vom Himmel kommende Stimme ihr versprochen habe, sie zu behüten wie eine Klucke ihre Küken.³⁴

Im Täufertum ist das polygame Element immer wieder zum Vorschein

gekommen. Die auf alttestamentlicher Basis beruhende Vielweiberei im Täuferreich zu Münster mag als das bekannteste Beispiel gelten, aus dem sich jedoch kaum übertragbare Schlußfolgerungen ziehen lassen. Wie von den Täufern im Einzelfall die vorgeschlagene Praktizierung der Polygamie oder ihr tatsächlicher Vollzug begründet wurden, bleibt zu überprüfen, oft mag die theologische Rechtfertigung düftiger ausfallen als vermutet.³⁵ Es wäre auch zu einseitig, die Auflösung monogamer Beziehungen nur rein religiös erklären zu wollen, sie konnte sich schon allein aus dem Streben nach sozialer Veränderung ergeben. So betrachtet stehen die Täufer in einer Tradition mit all jenen, die auf der Suche nach alternativen Lebensformen zwangsläufig dazu gelangten, die Monogamie als Hindernis für ein harmonisches Gemeinschaftsleben zu entlarven. In utopischen Entwürfen, wie Campanellas „Sonnenstaat“ und Callenbachs „Ökotopia“, wurde sie verworfen und kompromißlos beseitigt in gelebten Experimenten, wie der Oneida Community im 19. Jahrhundert in Nordamerika. Die Infragestellung der Monogamie konnte vorübergehend erfolgen wie bei den Mormonen oder zaghaft tastenden Charakter annehmen wie bei den Kommunenexperimenten der 60er Jahre in der Bundesrepublik Deutschland. Auch bei den Täufern, die nach „neuen Formen religiöser Kommunikation und sozialer Ordnung“ suchten³⁶, waren polygame Elemente zumindest latent vorhanden. Man darf diese Ansätze weder als Abirrungen hinstellen noch sie verschämt unter den Tisch kehren. Derartige Tendenzen gehören genauso zum Wesen des Täufertums wie die vielfältigen Ansätze von Gütergemeinschaft, die James M. Stayer jüngst in einem Aufsatz vorgestellt hat. „Neue Modelle eines christlichen Lebens“ lautet der Titel³⁷, die Polygamie ist eine Facette im Streben nach umfassender Erneuerung.

3.

Wenn Petronella ihren Mann verließ, dann deshalb, weil die weltliche Ehe den Glaubens- und Lebensansprüchen nicht mehr genügen konnte. Abschließend möchte ich mich nun der Frage zuwenden, wie dieser hier vollzogene Schritt der Trennung vom Ehemann 1. aus zeitgenössischer Perspektive bewertet wurde und 2. wie er sich aus heutiger Sicht darstellt. 1. Zu den zentralen Punkten in Täuferverhören gehört die Frage nach dem Eheverständnis, die oft erweitert wird durch interessiertes Forschen nach möglichen polygamen Beziehungen. Zwar geht aus den Verhörprotokollen der Halberstadter Täufer deutlich hervor, daß dieses Thema, von der Reihenfolge her betrachtet, nicht absolute Priorität besaß. Das unverhohlene Interesse läßt jedoch empfindliche Verstöße gegen das herrschende

Eherecht vermuten. Wenn die „weltliche“ Ehe abgelehnt wurde, dann betraf dies nicht allein die Art und Weise des gemeinsamen Zusammenlebens, sondern stellte vor allem auch eine Absage an jene Institutionen dar, in deren Kompetenzbereich die Ehe lag. Empfindlich getroffen wurde dadurch zunächst einmal das sakramentale Eheverständnis, das sich im 11. und 12. Jahrhundert durchzusetzen begann und sowohl für die Zuständigkeit der Kirche als auch die Unauflöslichkeit der Ehe von entscheidender Bedeutung war.³⁸ In den Augen der katholischen Kirche mußte es sich schlicht um Ketzerei handeln, wenn diese Ehelehre von Seiten der Täufer nicht allein angegriffen, sondern ungeniert übergangen oder eigenmächtig ersetzt wurde. Sie gerieten hierdurch in eine gewisse Nähe zu Luther, der die „unzerstörlichen Gesetz der H. Ehe in wunderbarliche Weg schändlich befleckt“ hatte, wie es im Wormser Edikt von 1521 heißt.³⁹ Seine den Häresien und Irrtümern zugehörige Lehre wurde später vom Konzil zu Trient verurteilt, das nicht nur einen Abschluß der mittelalterlich römisch-katholischen Lehre brachte, sondern zugleich eine offizielle Reaktion auf die reformatorische Auffassung war.⁴⁰ Auch die Halberstadter Täufer waren nach den Worten Kardinal Albrechts dem Aberglauben anheimgefallen und „irrten“ gewaltig; er bezog sich zwar nicht ausdrücklich auf ihr Eheverständnis, es war jedoch untrennbar mit der verachteten täuferischen Glaubens- und Lebenswelt verbunden.

Petronella, die aus der gottlosen Finsternis, wie sie meinte, ins Licht getreten war, interessierte sich für ihren im Unglauben lebenden Mann wahrscheinlich nicht mehr allzusehr, was aber sollte mit dem Verlassenen geschehen, dem man aus der Sicht der katholischen Kirche übel mitgespielt hatte? Auch wenn nach katholischer Lehre eine einmal vollzogene Ehe unauflöslich, eine Scheidung vom Eheband also nicht möglich war, konnte die eheliche Gemeinschaft aufgehoben werden in Form einer Trennung von Tisch und Bett. Vollziehbar war dies im Fall von: *fornicatio carnalis* (Ehebruch), *fornicatio spiritualis* (Häresie und Ketzerei) und bei einer vom anderen Teil ausgehenden schweren Bedrohung.⁴¹ Petronella traf also aufgrund ihrer täuferischen Gesinnung nicht allein der schwere Vorwurf der Ketzerei, sie beging gleichzeitig auch geistigen Ehebruch, der ihren Mann zur Trennung von ihr berechtigte. Sie durfte aber einzig und allein auf dem Prozeßweg angestrebt werden.⁴² An eine erneute Eheschließung war natürlich bei dieser lediglich vollzogenen Auflösung des Zusammenlebens weder für den einen noch für den anderen Teil zu denken, weil das eheliche Band unberührt blieb.

Die Reformatoren brachten trotz ihrer fundamentalen Kritik an der katholischen Ehelehre, den ebenfalls nach Neuerungen suchenden Täu-

fern wenig Verständnis entgegen. So hatte Melanchthon die Täufer ja der Unzucht und des Ehebruchs bezichtigt, und Justus Menius ereifert sich in seiner 1544 erschienenen Schrift „Von dem Geist der Widerteuffer“ über ihr „Ehescheiden vnd weglauffen“, denn es sei in der Form nicht rechtens, sondern Sünde und teuflische Bűberei.⁴³ Was Petronella mit der Meidung ihres Ehemannes betrieb, entsprach eigentlich ganz der lutherischen Vorstellung vom „böswilligen Verlassen“, das der Reformator mit den härtesten Worten geißelte. 1530 äußerte er sich in seiner Schrift „Von Ehesachen“ über den Fall „das ein gemahl vom andern leufft“, alles hinter sich läßt, seine Familie dem Schicksal überantwortet, um vielleicht erst nach einigen Jahren wieder aufzutauchen: „Ich wolt keinen buben lieber hengen odder köepfen lassen denn solchen buben, Und solt ich odder hette zeit, solchen buben zu malen und auszustreichen, So wolt ichs wol klar machen, das kein Ehebrecher yhm zuvergleichen sein solt.“⁴⁴ Vorgeschlagen werden die Grundzüge des Desertionsprozesses⁴⁵, nach dem Entlaufen sei zu fahnden, erscheint er nicht, ihm öffentlich mit Ausschluß und der Freisprechung der Frau zu drohen; bei Mißerfolg sei schließlich die Ehe zu scheiden. Was Luther an dem Verhalten des Entflohenen so hart verurteilt, läßt sich in zwei Punkten zusammenfassen:

1. werde die Ehe verletzt, weil er der Frau und den Kindern die schuldigen Pflichten, wie „narung, dienst, versorgung“ verweigere⁴⁶
2. entziehe er als Abtrűnniger, Ungehorsamer „der Eberkeit und nachbarschaft seinen leib und dienst, so er geschworen hat...“⁴⁷

Auch wenn Luther sich nicht ausdrücklich auf die Täufer bezieht, entsprechen diese Beschuldigungen ganz den landläufigen Vorwürfen, die gegen sie erhoben wurden: Die Täufer würden herrschende Gesetze verletzen und sich außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung stellen.

Wie sehr sich die Ansichten im reformatorischen Lager ähnelten, zeigt ein Blick auf Schweizer Verhältnisse. Adrian Staehelin weist in seiner Abhandlung über „Die Einführung der Ehescheidung in Basel zur Zeit der Reformation“ darauf hin, daß die Desertion wegen Wiedertäuferei ein besonderes scheidungsrechtliches Problem darstellte, das schließlich wie folgt gelöst wurde: „Unbeschadet, ob der dem Irrglauben verfallene Ehegatte zu finden ist oder nicht, und welche Zeitspanne seit der Desertion verstrichen ist, sofern nach dem Ediktsverfahren der Abtrűnnige sich weigert, die eheliche Gemeinschaft wieder aufzunehmen und in seinem ‚falschgeistischen wesen und irthumb‘ verharret, spricht das Gericht die Scheidung aus.“⁴⁸ Auch wenn es wie selbstverständlich klingt, ein derartiges Verfahren war gewiß nicht immer ganz unproblematisch. Obwohl in

bestimmten Fällen eine Scheidung ermöglicht wurde, befürworteten die Reformatoren sie keineswegs enthusiastisch. Für Luther war jede Ehe auf Lebensdauer geschlossen⁴⁹, und das Zürcher Ehegericht, das sich 1531 mit dem Hilfesuch des Balthasar Spillman beschäftigt, der von seiner täuferischen Ehefrau verlassen wurde, äußert gegenüber dem Rat seine Bedenken, „das der yngang mit der zit zegroß und des scheidens ze vil werde“.⁵⁰ Dennoch mußte gerade die Ehemeidung, wie die Täufer sie praktizierten, in den Augen der Zeitgenossen besonders provokativ wirken, weil hier nicht einfach Gesetze übertreten wurden nach dem Motto: „Ehbruch gilt heut die Sünd so klein, als schöss' man mit 'nem Kieselstein.“⁵¹ Die Täufer lehnten vielmehr die herrschende Ordnung ab und mit ihr die Urteile, die von der „Welt“ gefällt wurden: Sie begriffen sich selbst nicht als Ungläubige, sondern als die wahrhaft Glaubenden, sie meinten nicht „wieder“ zu taufen, sondern erst jetzt die einzig gültige Taufe zu vollziehen, und sie begingen aus ihrer Sicht keinen Ehebruch, wenn sie im Namen Gottes ihren ungläubigen Partner verließen, da die früher eingegangene Ehe keine Gültigkeit besaß. Man kann sogar sagen, daß die Täufer im Grunde nur das katholische Eherecht in antiklerikalem Umkehrschluß strikt zur Anwendung brachten. Mit Häretikern, das waren in den Augen der Täufer die Altgläubigen, konnte eine eheliche Gemeinschaft nicht möglich sein. Die Trennung durfte vollzogen werden.

2. Es ist viel darüber spekuliert worden, inwieweit sich im Zuge der Reformation die Lebenssituation der Frau verändert hat und welcher Anteil am Durchsetzungsprozeß ihr überhaupt zuzusprechen ist. Einen dankbaren Zankapfel geben seit jeher Luthers Äußerungen über das weibliche Geschlecht ab. Für die Verfechter der Familienidylle sind sie eine wahre Heilsquelle, eine Pein hingegen für all jene, die der Frau zu einer eigenständigen, selbstbewußten Persönlichkeit verhelfen wollen. Obwohl die steigende Zahl der Publikationen ein wachsendes Interesse an der „Frau in der Geschichte“ verrät, ist Rainer Wohlfeils Hinweis auf das bisherige mangelnde Interesse der Geschichtswissenschaft an derartigen Themen nicht ganz von der Hand zu weisen.⁵² Wie so oft liegt die Gefahr vor allem darin, daß eine oberflächliche Auseinandersetzung schnell zu voreiligen Pauschalurteilen verleitet, durch die die wahren Zustände eher verschleiert als erhellt werden. In ihrem kürzlich erschienenen Buch über „Frauen im Mittelalter“ hat Edith Ennen sich um eine recht differenzierte Darstellung bemüht und darauf hingewiesen, daß nur „Fallstudien zur Lage der Frauen in einer bestimmten Stadt oder ländlichen Herrschaft usw.“ ein wirkliches Bild ergeben.⁵³ Hier deutet sich eine methodische Strategie an, die, natürlich nicht allein auf die regionale Ebene

beschränkt, auch für die Erforschung der Frau in der Reformationszeit hilfreich sein dürfte.

Demzufolge wäre es vermessen, dem hier vorgestellten Fall von Ehemiedung einerseits allgemeingültige Bedeutung beimessen zu wollen, denn Petronellas Handeln ist weder repräsentativ für ihre Zeitgenossinnen schlechthin noch speziell für alle ihre Glaubensschwwestern. Andererseits könnte dieses Beispiel durchaus dazu dienen, bestehende Urteile über die Frau im Täufern auf ihre Richtigkeit zu überprüfen. Wie läßt sich Petronellas Schritt aus heutiger Sicht beurteilen? Zunächst einmal beeindruckt die eigenmächtige, couragierte Entscheidung dieser Frau, ihr bisheriges Leben hinter sich zu lassen, um völlig neue, vor allem aber unsichere Wege zu beschreiten, die ihr der täuferische Glaube vorzeichnete. Mit diesem selbstbewußten Engagement unterscheidet sie sich noch nicht einmal so sehr von anderen Zeitgenossinnen, die sich entschieden, teilweise sogar kämpferisch für ihren Glauben einsetzten. Viele Frauen nahmen an den aktuellen Auseinandersetzungen ihrer Zeit lebhaften Anteil, unzählige folgten dem reformatorischen Aufruf und verließen ihre Klöster, während andere wiederum vehement ihr Nonnendasein mit allen möglichen Mitteln verteidigten. Selbst der Schritt, sich von seinem Ehepartner aus religiösen Gründen zu trennen, war kein absolutes Novum. Von der katholischen Kirche wurde es durchaus akzeptiert, wenn die Ehepartner sich für das höherstehende ehelose Leben entschieden. Herbert Grundmann gibt in seinem Buch über „Religiöse Bewegungen im Mittelalter“ etliche Beispiele von Ehepartnern, die sich deshalb trennten, weil sie sich zum Eintritt ins Kloster entschlossen hatten.⁵⁴ Petronellas Verhalten ist aus anderen Gründen außergewöhnlich: Ihr Handeln vollzog sich nicht im Rahmen der Legalität. Wenn sie mit den verachteten und verfolgten Täufern so entschieden sympathisierte, daß sie deshalb sogar ihren Ehemann verließ, stellte sie sich bewußt außerhalb der anerkannten Ordnung und mußte mit Verfolgung und Tod rechnen. Hier deuten sich Parallelen zu den mittelalterlichen Ketzerinnen an, die ähnlich konsequent handelten. Auf gewisse Übereinstimmungen hat Zimmerli-Witschi in ihrer Dissertation hingewiesen⁵⁵, etliche Beispiele von Frauen, die ihre Männer verließen, um sich den Ketzern anzuschließen, enthält die Studie von Gottfried Koch über „Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter“.⁵⁶ Petronellas resoluter, kompromißloser Einsatz für den täuferischen Glauben läßt jedenfalls erhebliche Zweifel an Clasens allgemeiner Feststellung aufkommen, daß die Täufer keine Neigung zeigten, Frauen eine bedeutsamere Rolle zuzugestehen als in der Gesellschaft des 16. Jahrhunderts allgemein üblich war.⁵⁷ Gerade dort, wo es im Täufern keine fest-

gefügt Strukturen und ausformulierten Grundsätze gab, wie etwa bei den Halberstadter Täufern, standen Frauen eher gleichberechtigt neben ihren Glaubensbrüdern. Es ist ein immer wieder zu beobachtendes Phänomen, daß gerade junge, erwachende Bewegungen schon aus Überlebensgründen dieser Nivellierung zwischen den Geschlechtern bedürfen. Inwieweit es im Zuge der Etablierung wieder zu Rückfällen kommt, ist eine andere Frage. Jedenfalls ist Clasen's Behauptung unrichtig, daß es allein bei den Hutterern durch die bei ihnen mögliche Scheidung aus Glaubensgründen eine gewisse Gleichberechtigung der Geschlechter gab. Allein das Beispiel der Halberstadter Täuferin Petronella, die aus Glaubensgründen ihren Ehemann verließ, vermag diese Ansicht nachhaltig zu widerlegen.

¹ James M. Stayer, Werner O. Packull, Klaus Depperman, From Monogenesis to Polygenesis. The Historical Discussion of Anabaptist Origins, in: *The Mennonite Quarterly Review* 49, 1975, S. 83–121.

² Philipp Melancthon, Verlegung etlicher unchristlicher Artikel, welche die Wider-teuffer fûrgeben (1536), in: Melancthon's Werke in Auswahl, Bd. I, Reformatorische Schriften, hrsg. von Robert Stupperich, Gütersloh 1951, S. 304.

³ Claus-Peter Clasen, *Anabaptism. A Social History, 1525–1618*. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Ithaca und London 1972, S. 204.

⁴ Eduard Jacobs, Die Wiedertäufer am Harz, in: *Zeitschrift des Harz-Vereins für Geschichte- und Altertumskunde* 32, 1899, S. 515.

⁵ Ebd., S. 514.

⁶ Shulamith Shahar, *Die Frau im Mittelalter*, Frankfurt am Main 1983, S. 206.

⁷ Karlheinz Blaschke, *Sachsen im Zeitalter der Reformation*, Gütersloh 1970 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 185), S. 28.

⁸ Johann Eberlin von Günzburg, Mich wundert, daß kein Geld im Land ist, in: *Flugschriften der frühen Reformationsbewegung (1518–1524)*, Bd. II, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften der DDR unter Leitung von Adolf Laube, Berlin (Ost) 1983, S. 1132. Allgemein lag es im reformatorischen Interesse, die vermeintlich „maßlosen“ Hochzeitsfeierlichkeiten einzuschränken, um den Blick auf das Wesentliche zu richten. Wie dies im einzelnen aussehen konnte, ist beispielsweise aus „Vnser Lanndtgraue Philipsen Reformation, vnnd ordnung vonn allerley gebrechlicheyt vnnd vnordnung, so bisher in vnsern furstenthumb, landen vnnd gepieten, gescheen sey“ (1526) zu entnehmen: Die Anzahl der Hochzeitsgäste wird beschränkt, gefolgt von detaillierten Vorschriften über die Ausgabe von Speisen und Getränken. Summa summarum geht es um das „rechte Maß in allen Dingen“ und die Verhinderung, daß man „umb ungebührlichen essen, drinkens und fullens willen, wie dann leider viel geschicht und geschehen ist“ zusammenkommt. (Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, hrsg. von Emil Sehling, Hessen: Die gemeinsamen Ordnungen, Tübingen 1965, S. 39) Siehe auch Lyndal Roper, „Going to Church and Street“: Weddings in Reformation Augsburg, in: *Past & Present* 106, 1985, S. 62–101.

⁹ Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584*, Jena 1913 (Beiträge zur neueren Geschichte Thüringens, Bd. II), S. 459.

¹⁰ Alice Zimmerli-Witschi, *Frauen in der Reformationszeit*, Diss. phil. Zürich 1981, S. 146 f. In den Quellen findet sich meist nur die lapidare Feststellung, daß der täuferische Ehepartner den anderen verlassen habe. Hin und wieder enthalten sie jedoch konkretere Angaben, die es erlauben, auf problematische Lebens- bzw. Familienverhältnisse zu schließen: „Hans Tröglins, Mezgers, Weib, Tochter des Michel Schmid von Rommelshausen, Wiedertäuferin, ist vor der Zeit von ihrem Mann, einem Verschwender, in Moraviam gezogen.“ (Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg, hrsg. von Gustav Bossert, Leipzig 1930, S. 643).

¹¹ Hans-Jürgen Goertz, *Ketzer, Aufrührer und Märtyrer. Der Zweite Speyerer Reichstag und die Täufer*, in: Rainer Wohlfeil, Hans-Jürgen Goertz, *Gewissensfreiheit als Bedingung der Neuzeit. Fragen an die Speyerer Protestation von 1529*, Göttingen 1980 (Bensheimer Hefte 54), S. 25; auch MGBI 36, 1979, S. 7.

¹² Zum Wirken Alexanders siehe Heinrich Beulshausen, *Die Geschichte der osthessischen Täufergemeinden*, 2 Bde., Giessen 1981.

¹³ Jacobs, S. 522 (wie Anm. 4).

¹⁴ Wappler, S. 420 f. (wie Anm. 9).

¹⁵ Beulshausen, Bd. I, S. 161 (wie Anm. 12).

¹⁶ Wappler, S. 142 (wie Anm. 9).

¹⁷ Jacobs, S. 521 (wie Anm. 4).

¹⁸ Ebd., S. 503 f.

¹⁹ Ebd., S. 528.

²⁰ Ebd., S. 529.

²¹ Ebd., S. 504.

²² James M. Stayer, *Vielweiberei als „innerweltliche Askese“*. Neue Eheauffassungen in der Reformationszeit, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 37, 1980, S. 29.

²³ Jacobs, S. 503 (wie Anm. 4).

²⁴ Clasen, S. 201 (wie Anm. 3).

²⁵ Jacobs, S. 513 (wie Anm. 4).

²⁶ Ebd., S. 526.

²⁷ Ebd., S. 524.

²⁸ Ebd., S. 527.

²⁹ Wappler, S. 323 (wie Anm. 9).

³⁰ Werner Plautz, *Monogamie und Polygynie im Alten Testament*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1963, S. 3–27; zum kulturellen Aspekt siehe László Vajda, *Polygynie und Polyandrie. Zwei Formen der Vielehe*, in: *Die Braut. Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich*, hrsg. von Gisela Völger und Karin v. Welck, 2 Bde., Köln 1985 (Ethnologica, N. F., Bd. 11), Bd. I, S. 80–87.

³¹ Clasen, S. 201 (wie Anm. 3).

³² Wappler, S. 493 (wie Anm. 9); ob die „Blutsfreunde aus der Wiedertaufe“ zu den Täufnern zu rechnen sind, ist umstritten. John S. Oyer spricht von „sogenannten“ Täufnern und verweist u. a. darauf, daß die Blutsfreunde selbst einen Zusammenhang mit dem Täufertum leugnet hätten (John S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists. Luther, Melancthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany*, The Hague 1964, S. 205–209). Im „Mennonitischen Lexikon“ ist einschränkend von „einer stark entarteten Richtung des Täufertums“ zu lesen (Stichwort „Menius“); im Hinblick auf die Vielgesichtigkeit täuferischer Erscheinungsformen bleibt jedoch zu überlegen, ob

sich eine klare Trennung rechtfertigen läßt, zumal oft „moralische“ Kriterien bei der Beurteilung eine große Rolle spielen. So wertet Wappler (wie Anm. 9) die bei den „Blutsfreunden“ praktizierte „Christerie“ als „grobe fleischliche Vermischung“ und „unsauberes Treiben“ (S. 192).

³³ Jacobs, S. 515 (wie Anm. 4).

³⁴ Ebd., S. 530.

³⁵ Wahrscheinlich ohne tiefschürfende Reflexion mag ein Ehemann auf die ablehnende Haltung seiner Frau gegenüber der Taufe reagiert haben. Er soll den taufenden Bruder aufgefordert haben: „... er der obgemelt sole sie taufen und die nacht bei ir lig und sol sie die nacht lernen beten, und alsbalt ir auf ein schenkel geschlagen und wider den tauffer gesagt: Bruder, an dem arsbucken hastu auch ein tail.“ (Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte, Bd. IV, Wiedertäuferakten 1527–1626, hrsg. von Günther Franz, Marburg 1951, S. 22). Häufig sind es nur Andeutungen, die auf derartige polygame Vorgänge schließen lassen. Ein Müller, in dessen Mühle Täuferversammlungen stattfinden, rechtfertigt seine Anwesenheit „... mit anzugung, das im die cristlichen bruder bi seinem weibe geslafen haben, das er in der moln bliben ist...“ (Ebd., S. 207).

³⁶ Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, München 1980, S. 7.

³⁷ James M. Stayer, *Neue Modelle eines gemeinsamen Lebens. Gütergemeinschaft im Täufertum*, in: Hans-Jürgen Goertz (Hrsg.), *Alles gehört allen. Das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute*, München 1984, S. 21–49.

³⁸ Karl Michaelis, *Über Luthers eherechtliche Anschauungen und deren Verhältnis zum mittelalterlichen und neuzeitlichen Eherecht*, in: *Festschrift für Erich Ruppel*, hrsg. von Heinz Brunotte, Konrad Müller und Rudolf Smend, Hannover 1968, S. 44.

³⁹ Zit. nach Hartwig Dieterich, *Das protestantische Eherecht in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, München 1970 (*Jus Ecclesiasticum*, Bd. X), S. 24.

⁴⁰ *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, Bd. IX, Stichwort „Ehe/Eherecht/Ehescheidung“, Berlin, New York 1982, S. 335.

⁴¹ Adrian Staehelin, *Die Einführung der Ehescheidung in Basel zur Zeit der Reformation*, Basel 1957 (*Basler Studien zur Rechtswissenschaft*, Heft 45), S. 6.

⁴² Ilona Riedel-Spangenberg, *Die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung* (cc. 1128–1132 CIC) und das Herrenwort Mk 10,9. Eine Untersuchung zur Theologie und Geschichte des kirchlichen Ehetrennungsrechts, Frankfurt am Main, Berlin, Las Vegas 1978 (*Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie*, Bd. 102), S. 100.

⁴³ Justus Menius, *Von dem Geist der Widerteuffer*, Wittenberg 1544, S. R4a.

⁴⁴ Martin Luther, *Von Ehesachen* (1530), in: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 30 III, Weimar 1910, S. 243.

⁴⁵ Dieterich, S. 71 (wie Anm. 39).

⁴⁶ Martin Luther, S. 242 (wie Anm. 44).

⁴⁷ Ebd., S. 243.

⁴⁸ Staehelin, S. 121 (wie Anm. 41). Seinen Ehepartner einfach zu verlassen, war eine Handlungsweise, die nicht nur von Täufern praktiziert wurde. Bob Scribner hat darauf hingewiesen, daß das eigenmächtige Verlassen eine volkstümliche Art der Ehescheidung darstellte (Robert W. Scribner, *The German Reformation*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire und London 1986, S. 61). Wie individuell derartige Fälle waren, zeigen Scheidungsklagen, mit denen sich das Zürcher Ehegericht befaßte: eine Frau hat ihren Mann verlassen und ist mit dem Heer nach Mailand gezogen, eine andere ging, weil Familienangehörige des Mannes sie verachteten, eine dritte wollte Verwandte

besuchen und ist seitdem spurlos verschwunden (Küngolt Kilchenmann, Die Organisation des zürcherischen Ehegerichts zur Zeit Zwinglis, Diss. jur. Zürich 1946, S. 142 f.).

⁴⁹ Olavi Lähteenmäki, Sexus und Ehe bei Luther, Turku 1955, S. 75. Generell lassen viele Scheidungsverfahren erkennen, daß sie langwierig und nicht selten erfolglos verliefen. Thomas Max Safleys Charakteristik des Sachverhalts ist demnach zuzustimmen: „Divorce, as understood and initiated by Protestants, was necessarily a strictly regulated institution. The process of obtaining one was arduous. Grounds were limited to a few objective, verifiable circumstances. The proceedings themselves were time-consuming and expensive. Remarriage was permitted only by consent of court.“ (Thomas Max Safley, Protestantism, Divorce and the Breaking of the Modern Family, in: Pietas et Societas. New Trends in Reformation Social History. Essays in Memory of Harold J. Grimm, hrsg. von Kyle C. Sessions und Phillip N. Bebb, Kirksville, Missouri 1985, S. 35 f.) Ausführlicher hierzu Walther Köhler, Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium, Bd. I: Das Zürcher Ehegericht und seine Auswirkung in der deutschen Schweiz zur Zeit Zwinglis, Leipzig 1932 (Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte VII).

⁵⁰ Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. I: Zürich, hrsg. von Leonhard von Muralt und Walter Schmid, Zürich 1974², S. 358.

⁵¹ Sebastian Brant, Das Narrenschiff, Berlin (Ost) 1958, S. 79.

⁵² Rainer Wohlfeil, Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation, München 1982, S. 105.

⁵³ Edith Ennen, Frauen im Mittelalter, München 1985², S. 29.

⁵⁴ Herbert Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Darmstadt 1977⁴, S. 189 f.

⁵⁵ Zimmerli-Witschi, S. 147 Anm. 80 (wie Anm. 10).

⁵⁶ Gottfried Koch, Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.–14. Jahrhundert), Berlin (Ost) 1962 (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte Bd. IX), u. a. S. 58, 66, 69, 85.

⁵⁷ Clasen, S. 207 (wie Anm. 3). Zu einem ähnlichen Urteil kommt auch Hildegund Gismann-Fiel: „So war denn die Frau im Täuferium, wenn sie auch zu keinem Gemeindeglied zugelassen war und keine Taufe vornehmen konnte, dem Mann beinahe gleichgestellt. Überraschend ist vor allem, daß sie, wie genügend Beispiele aus Au zeigen, in der Verbreitung der Lehre aktiv werden konnte. Die Feststellung, die Claus-Peter Clasen in seiner neuesten Arbeit vornimmt, daß nämlich die Frau im Täuferium keine andere Stellung eingenommen, als sie allgemein in der Gesellschaft des 16. Jahrhunderts innegehabt habe, scheint demnach für Au nicht ganz zuzutreffen“ (Hildegund Gismann-Fiel, Das Täuferium in Vorarlberg, Dornbirn 1982, S. 109). Zur Frage der Gleichheit auch Ineke van't Spijker, „Mijn beminde huysvrouwe in de Heere.“ Doperse vrouwen in de vroege Reformatie in de Nederlanden, in: Doopsgezinde Bijdragen, n. r. 11, 1985, S. 99–108.

Wie sind die oberdeutschen Täufer „Mennoniten“ geworden?

Von den etwa 760.000 Mennoniten, die es heute verstreut über die bewohnbaren Kontinente gibt, stammt immer noch Zweidrittel direkt von den Täufern des 16. Jahrhunderts ab. Diese aber haben zwei Ursprungsländer gehabt, die Schweiz und die Niederlande. In der Schweiz bildete sich die Täuferbewegung 1525, in den Niederlanden faßte sie 1530 Fuß und bekam durch ihren dortigen Begründer Melchior Hoffman einen eigenen Charakter. Aus den vielen Gruppierungen und Verflechtungen gingen im 16. Jahrhundert zwei Gruppen hervor, die überdauerten, die Schweizer Brüder und die Mennoniten. Es gibt heute noch eine dritte Gruppe aus der damaligen Zeit, die Hutterischen Brüder, die in Mähren lebten und auf langen Wanderungen und in einer wechselvollen Geschichte vor 110 Jahren bis nach Nordamerika gelangten; doch sind sie nicht Gegenstand meiner Ausführungen. Die Schweizer Brüder und die Mennoniten gehören heute gleicherweise der weltweiten Mennonitenschaft an, haben aber über Jahrhunderte hinweg ihre eigene Geschichte, ihre Wanderungen, Ansiedlungen, Konferenzbildungen gehabt. Die Schweizer sind schon früh über das Elsaß, die Pfalz oder Hessen westlich nach Nordamerika gewandert. Die Niederländer hingegen sind erst nach Osten gezogen und haben sich in West- und Ostpreußen niedergelassen. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts begannen von dort die Auswanderungen in die Ukraine und noch weiter, wo vor dem Ersten Weltkrieg etwa hunderttausend Mennoniten in großen selbstverwalteten Siedlungen wohnten. Aber schon in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts zogen Westpreußen und Ukrainer auch nach Nordamerika, und in unserem Jahrhundert wiederholte sich dies noch mehrere Male, so daß dort heute Niederdeutsche und Schweizer nebeneinander, häufig auch miteinander leben. Ja, sie tragen heute alle den Namen Mennoniten und treffen sich auf der Mennonitischen Weltkonferenz mit den andern Mennoniten.¹

Meine Frage lautet nun: Wie ist es dazu gekommen, daß Nord und Süd, Niederländer und Schweizer sich so angenähert haben, daß sie sich unter demselben Namen ansprechen lassen, einen geistigen Austausch miteinander haben und schließlich sogar zusammenarbeiten können. Ich beginne mit einer kurzen Geschichte des Namens „Mennoniten“.²

Die Ausbreitung des Namens „Mennoniten“

Bekanntlich steckt in der Bezeichnung „Mennoniten“ der Eigenname Menno nach Menno Simons, der im Januar 1536, also vor 450 Jahren, sein Priesteramt im Dienst der römisch-katholischen Kirche in dem kleinen Städtchen Witmarsum im niederländischen Friesland aufgab, sich wiedertaufen ließ und sich damit der Täuferbewegung anschloß. Ein Jahr später, im Januar 1537, wurde er zum Ältesten ernannt und arbeitete von nun an mit so großem Einsatz zum Wohl der Gemeinden, daß man seine Anhänger nach ihm benannte. Menno Simons ist also nicht der Gründer der Täuferbewegung gewesen, nicht einmal der Initiator der niederländischen Täuferbewegung (das war Melchior Hoffman), sondern einer der führenden Ältesten nach dem Fall von Münster.

Sieben Jahre nach seiner Berufung ins Ältestenamt, 1544, als bereits etwa sieben seiner Schriften gedruckt in Umlauf waren, taucht zum ersten Mal der Name „Mennoniten“ auf, und zwar in der Form „Menniten“, nämlich in den Vorarbeiten zur Polizeiordnung der Gräfin Anna von Ostfriesland und sodann 1545 in dieser Polizeiordnung selbst.³ Man kann annehmen, daß Menno sich in diesen Jahren größtenteils in Ostfriesland aufhielt und durch sein Wirken die reale Grundlage für solch eine Namensgebung legte. Neben den „Menniten“ werden noch die „Daviten“, die „Ubboyten“ und die „Batenborgische secten“ genannt, also die Anhänger von David Joris, Obbe Philips und Jan van Batenburg, alle drei ebenfalls namhafte Täuferführer, jedoch anderer Ausrichtung. Man wußte in Ostfriesland zu unterscheiden. Während die Bezeichnung „Wiedertäufer“ als Oberbegriff alle Richtungen zusammenfaßte, meinte der Name „Menniten“ eben nur die Anhänger von Menno Simons. 1549 wiederholte sich diese Aufzählung in einem Mandat der Gräfin Anna, das in allen ostfriesischen Kirchen am 6. April verlesen wurde und denen Strafe androhte, welche den Anhängern dieser „Menniten“, Daviten, Ubboyten und Batenborgische secten“ Unterschlupf gewährten.⁴

Drei Jahre später ist die Konstellation ein wenig anders. In einer antitäuferischen Schrift des reformierten Emdener Predigers Gellius Faber wird unterschieden zwischen denen, die „Mennonisch“, „Adam Pastorisch“, „Obbisch“ oder „Dirkisch“ sind und sich gegenseitig exkommunizieren. Es werden also die Batenburger nicht mehr genannt, dafür aber neben den Anhängern von Obbe Philips die von Adam Pastor und Dirk Philips. Wiederum steht der Name Mennos für eine unter mehreren täuferischen Richtungen. In seiner Antwort auf die Schrift von Gellius Faber lehnt Menno 1554 die Bezeichnungen „Mennonisch“, „Adam Pastorisch“, „Obbisch“ oder „Dirkisch“ zwar nicht ab, gebraucht sie selber aber nicht,

sondern bestreitet, daß zwischen ihm und Dirk Philips eine Trennung bestünde, und begründet, warum Obbe Philips und Adam Pastor „nicht mehr zu den Unsrigen gerechnet werden“.⁵ Dann geht er zum Angriff über und wirft den Kindertäufern selbst die Spaltung in vier Parteien vor, nämlich in papistisch, lutherisch, zwinglisch und calvinisch, und läßt keinen Zweifel, daß er sich und die Seinen demgegenüber als Vertreter der rechten Kirche betrachtet. In seinen eigenen Augen vertrat Menno somit gegenüber den Kindertäufern die wahren Nachfolger Christi, beließ es dabei, wenn man diese „mennonisch“ nannte, gebrauchte selbst aber den Namen nicht.

Ich muß aus dieser ersten Zeit noch einen letzten Beleg bringen. Im selben Jahr 1554 erschien die erste Auflage eines weit verbreiteten und häufig gedruckten Werkes. Es war von dem reformierten Prediger Johannes Anastasius Veluanus geschrieben, der selbst bereits in den Händen eines Ketzergerichtes gesessen hatte, entfliehen konnte und nun aus dem Exil sein Buch schrieb. „Der Leken Wegwyser“ (Wegweiser für Laien) hieß es. An einer der Stellen, an denen er gegen die Wiedertäufer schreibt, findet sich folgender Satz: „Doch gibt es viele Einfältige, die mit untadeligem Wandel und in friedlicher Gesinnung in ihren falschen Vorstellungen leben, diejenigen nämlich, die unter den Mennoniten die besten sind.“⁶ In dieser Formulierung verbindet sich mit den „Mennoniten“ der Superlativ „die besten“, und auch wenn dies in dem Sinne gemeint ist, daß das Lob nur den besten unter ihnen gilt, hebt es die Mennoniten doch von den andern täuferischen Gruppen ab. Das aber ist für die weitere Geschichte der Bezeichnung von Bedeutung gewesen. Pauschal gesagt: Wer die Mennoniten angreifen wollte, nannte sie Wiedertäufer, wer sie anerkannte oder ihnen in wenigstens neutraler Weise begegnete, sprach von Mennisten, Mennonisten oder Mennoniten.

Noch in den fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts setzte allerdings eine Entwicklung ein, die dem Begriff eine weitere Nuance gab. Die Anhänger von Menno Simons distanzieren sich nicht nur von den Anhängern David Joris', Sebastian Francks, Adam Pastors und Jan Niclaes', sondern begannen Streitigkeiten auch untereinander. Noch zu Lebzeiten Menno (gestorben 1561) schlugen die Waterländer eine eigene, gemäßigte Richtung ein, indem sie die strenge Bannpraxis von Menno nicht mitmachten. Die Waterländer bildeten während der nächsten hundertfünfzig Jahre das liberale Element unter den niederländischen Mennoniten.

1566 entstanden die andern beiden Hauptrichtungen, die Friesen und die Flamen. Sie unterschieden sich voneinander vor allem durch die verschiedenen Formen, in denen sie im Gottesdienst und im täglichen Leben ihrer

konservativen Distanz zur Welt Ausdruck gaben. Eigentlich waren alle drei Gruppen wesentlich beeinflusst von Menno und somit Mennoniten. Aber sie hatten zu Menno doch ein je anderes Verhältnis. Die Flamen und Friesen fühlten sich an Menno und seine Schriften samt deren Theologie enger gebunden. Die Waterländer, deren Ursprung ja gerade in ihrer kritischen Haltung gegenüber Menno lag, waren freier. Die Flamen und Friesen nannten sich deshalb auch mit Vorliebe Mennisten, während die Waterländer stattdessen nicht „Wiedertäufer“, sondern „Taufgesinnte“ sagten. Diesen Begriff nahm auch die Obrigkeit in ihren Duldungsmandaten ab 1577 auf, und wir wissen, daß sich dieser Name schließlich durchgesetzt hat. In den Niederlanden, dem Geburtsland Menno Simons', nennen sich Mennoniten seit der Gründung des Gesamtzusammenschlusses 1811 nur noch „Taufgesinnte“: „Algemene Doopsgezinde Societeit“.

Dagegen nahm die Entwicklung außerhalb der Niederlande die entgegengesetzte Richtung. Obgleich im norddeutschen Bereich die Untergruppen der Waterländer, Friesen und Flamen ebenfalls vorkamen, scheint der Name „Mennoniten“ sie unangefochten verbunden zu haben. Der Grund dafür war, daß sie auf diese Weise gemeinsam von der Obrigkeit angesprochen werden konnten, ohne daß die negativen Assoziationen des Begriffs „Wiedertäufer“ sich einstellen mußten. Wie ich bereits ausgeführt habe, erweckte die Bezeichnung „Mennoniten“ demgegenüber relativ wohlwollende Gedankenverbindungen. Ich illustriere das an einer Reihe von obrigkeitlichen Mandaten.

1626 stellte Graf Rudolf Christian von Ostfriesland einen Schutzbrief aus für „diejenigen, welche sich Mennoniten nennen“.⁷ Das schloß Waterländer und Flamen ein, sicher auch Friesen, wenn es die damals in Ostfriesland gab.

1641 sicherte König Christian IV. von Dänemark, Landesherr in Altona bei Hamburg, den dortigen „Ministen, wie sie heutigen Tags . . . tituliret“, die Fortdauer der Gewerbefreiheit zu.⁸ Die Formulierung zeigt, daß der Ausdruck „Minist“ noch als neu empfunden wurde. Wahrscheinlich gebrauchte vierzig Jahre früher das verlorene erste Privileg einen andern Ausdruck, nämlich „Taufgesinnte“.⁹ Und das 20 km von Fresenburg entfernt, wo Menno Simons die letzten Jahre seines Lebens verbracht hatte!

1642 verlängerte König Wladislav IV. von Polen den Siedlern im Marienburgischen großen und kleinen Werder alle Privilegien ohne Einschränkung auf Grund der Verdienste ihrer Vorfahren und bezeichnet diese als „Vorgänger der Mennoniten“ (antecessores Mennoni-

tarum).¹⁰ Auch hier umfaßte das sowohl Friesen als auch Flamen, und wahrscheinlich benannte man sie primär auch nach diesen Fraktionsnamen. Der Begriff Mennoniten jedoch diente dazu, die Privilegien, die beide umfassen sollten, zu rechtfertigen.

Und nun komme ich im Rahmen solcher Aufzählung auf ein entscheidendes Datum:

1664 erläßt der Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz eine Generalkonzession, mit der das durch den Krieg verwüstete Land auch einer „Art von Leuten, die man Menisten nennt“, geöffnet wird. „Wenn wir nun vorerwähnte Menisten und andere, so zu ihnen insgesamt gerechnet werden ... zu dulden entschlossen ... ,befehlen wir euch, daß ihr alle dergleichen Personen in ein gewisses Verzeichnis bringt.“ Zahlungen sollten unter dem Titel „Menisten-Recognitionsgeld“ geleistet werden. Und dann heißt es noch einmal „... es seien Menisten oder deren genannte Brüder und Angehörige.“¹¹

Daß die Konzession neben den „Menisten“ zweimal „auch andere, so zu ihnen insgesamt gerechnet werden“ erwähnt, ist für unsern Gedanken-gang besonders wichtig. Denn es entspricht dem Befund, auf den bereits vor einer Reihe von Jahren Gerhard Hein aufmerksam gemacht hat.¹² Er zählt folgende Täufergruppen als Siedler in der Pfalz nach dem Dreißig-jährigen Krieg auf:

1. Die Täufer, die noch aus der Vorkriegszeit in der Pfalz überlebten,
2. Hutterer aus der Slowakei,
3. niederländische Mennoniten,
4. Täufer aus dem Siebengebirge und
5. in der Mehrzahl Flüchtlinge aus der Schweiz.

Die Pfalz als Schmelztiegel von Nord und Süd! Und ausgerechnet die Handvoll niederländischer Mennoniten bringt den Namen mit, der als Firmenschild dient. Die Konzession wird auf Grund des niederländischen Namens erteilt, der in Norddeutschland schon so viel Erfolg gehabt hat und unter dem sich die unterschiedlichsten Gruppen zumindest formal zusammenfassen lassen. Christian Neff hat recht, wenn er im *Mennonitischen Lexikon* zum Stichwort „Mennoniten“ sagt, der Name sei zu einem Schutznamen geworden.¹³ Hutterer, Schweizer Brüder, Rheinländer und Pfälzer können als „Brüder und Angehörige der Menisten“ durchgehen.

Es dauerte freilich noch eine Weile, bis sich der Name in der Pfalz durchgesetzt hat. Noch während des ganzen 18. Jahrhunderts sprechen die

Akten von „Wiedertäufern“. Doch nimmt der Name „Mennoniten“ in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts stark zu, und in den „Ibersheimer Beschlüssen“ von 1803 bezeichnen sich die Abgeordneten der 21 Gemeinden klar als Vertreter „von denen Evangelischen Mennoniten Gemeinden“. ¹⁴ Ähnlich wird es in den Nachbarterritorien Hessen und Baden gewesen sein. Nur im Elsaß, wo man sich, wenn schon nach einer Person, dann nach Jakob Ammann nannte (Amische), hat man erst in unserem Jahrhundert den Namen „Mennoniten“ offiziell akzeptiert. ¹⁵ Es bleibt die Schweiz, in der man bis vor kurzem noch lieber von „Täufern“ oder (nach dem andern Vorbild der Holländer) von „Taufgesinnten“ sprach. Das Wort „Mennoniten“ war zwar in den Namen der Konferenz aufgenommen, stand aber in Klammern: „Konferenz der Altevangelischen Taufgesinnten-Gemeinden (Mennoniten) der Schweiz“. Doch hat sich das geändert. Der Name lautet jetzt „Konferenz der Mennoniten der Schweiz (Alt-täufer)“ (KMS). ¹⁶ Demgegenüber haben die amerikanischen Nachkommen der Täufer, sofern sie nicht Quäker waren oder Amische, von vornherein den Namen Mennoniten geführt. ¹⁷

Begegnungen zwischen niederländischen und oberdeutschen Täufern im 16. Jahrhundert

Die Übernahme des Namens „Mennoniten“ durch die süddeutschen Täufer ist nur ein äußeres Zeichen für eine sonst noch nicht näher beschriebene Beziehung. Fand überhaupt eine Einflußnahme von Nord nach Süd statt? Auf welchen Wegen? Was hat sie bewirkt? Ich behandle diese Fragen, indem ich vier Begegnungen nachgehe, die im 16. Jahrhundert zwischen Nord und Süd über strittige Fragen abgehalten wurden.

Es ist kein Zweifel, daß man auf beiden Seiten der Täuferbewegung von Anfang an um die andere Seite wußte, also im Norden um den Süden und umgekehrt. Als Melchior Hoffman 1530 in Emden die ersten Wiedertaufer im niederdeutschen Raum vollzog, kam er von Straßburg, dem oberdeutschen Täuferzentrum, und rief bald danach in den Niederlanden Straßburg als die Stadt des kommenden Gottesreiches aus. ¹⁸ Menno Simons las noch als amtierender Priester in Witmarsum in der 1530 erschienenen Chronik Sebastian Francks, was Franck von den oberdeutschen Täufern zu berichten hatte, und das war beträchtlich. ¹⁹ Ja, auch der theologische Kopf der Münsteraner Täufer, Bernd Rothmann, war in Straßburg gewesen, bevor er in Münster Täufer wurde. ²⁰ Eine seiner wichtigsten Schriften, das „Bekenntnis von beiden Sakramenten, Taufe und Abendmahl“ von 1533, atmet den Geist der Zürcher, von Zwingli beeinflussten Täufer, brachte also oberdeutsche täuferische Gedanken nach

Norddeutschland. Zehn Jahre später wurde das „Bekenntnis“ von dem Täufer Pilgram Marpeckh im Süden umgearbeitet zu einem Bekenntnis wider den Spiritualismus und wurde Anlaß zu dem Streit zwischen Marpeckh und Caspar Schwenckfeld.²¹ Kurz, man wußte voneinander, las wohl auch gelegentlich die Schriften der anderen Seite, merkte Gemeinsamkeiten und Unterschiede, und eben das führte in den fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts zu den ersten Gesprächen.²²

Straßburg 1555

Im August 1555 fand in Straßburg ein Gespräch statt, das „verursacht war durch die Brüder, die man die Hofmanschen nennt, und durch die Brüder in den Niederlanden“ und zu dem die „Diener und Ältesten“ aus vielen Orten zusammenkamen.²³ Das Thema der Zusammenkunft war die Frage der Menschwerdung Christi, die schon häufig und auf vielerlei Weise in jeder Hinsicht Anlaß zur Auseinandersetzung gegeben hatte. Denn Melchior Hoffman hatte seinerzeit in Straßburg eine besondere Christologie entwickelt und 1530 bei der Verpflanzung der Täuferbewegung nach dem Norden auch dort verbreitet.²⁴ Er hatte die Überzeugung vertreten, daß Jesus als das göttliche Wort bei seiner Fleischwerdung im Leib seiner Mutter Maria kein Fleisch von Maria angenommen, sondern sich einfach nur in menschliche Gestalt verwandelt habe. Diese Lehre hatte für ihn grundsätzliche Auswirkungen auf sein Verständnis der christlichen Botschaft, auf das Verständnis von Taufe, Abendmahl, menschlicher Existenz im Glauben, Ethik und auf die Ekklesiologie. Eben dies war auch sein Erbe an das Mennonitentum im Norden gewesen; denn Menno Simons hatte diese Lehre übernommen und sie in Wort und Schrift verteidigt.²⁵ Im Süden hingegen gab es 1555 nur noch ein paar vereinzelte Hoffmannianer in Straßburg und Umgebung, die diese Christologie vertraten. Im übrigen machten sich die oberdeutschen Täufer keine Gedanken über solche Probleme, ausgenommen Pilgram Marpeckh und seine Anhänger, die das gerade Gegenteil von Hoffmans Christologie vertraten, daß Christus nämlich vor allem in seiner Menschlichkeit, die unserer Menschlichkeit gleich war, ja sogar die Erniedrigung bis in die Hölle auf sich nahm, das Heil bedeutete.²⁶

Das Ergebnis der Straßburger Beratung 1555 ist in einem „Vertrag“, d. h. einer Übereinkunft, zusammengefaßt, die von fünf Dienern und Ältesten unterschrieben wurde.²⁷ Er gibt der Verlegenheit Ausdruck, in der man angesichts einer so schwierigen Frage ist; denn die Heilige Schrift spricht „an vielen Stellen, als ob Christus sein Fleisch aus dem Himmel gebracht“, gleicherweise aber auch, „als ob Christus sein Fleisch von

Maria empfangen und angenommen habe“, aber nicht allein das, sondern auch, „daß er der Vater sei“, und wiederum anderswo „Gott selber“. „Wir haben also bis jetzt wie an einem unnötigen Turm bauen wollen; deshalb hat auch der Herr unsere Sprache verwirrt, so daß beinahe niemand den andern hat verstehen können. Das ist vielleicht darum geschehen, weil wir uns unterstanden haben, mehr zu wissen, als man wissen sollte (Röm. 12), und daß wir die Schrift nicht genug geachtet haben, die spricht: ‚Die Dinge, welche euch zu schwer sind, da fragt nicht nach; und was euch zu gewaltig ist, das sollt ihr nicht untersuchen. Vielmehr, was er euch vorlegt, danach trachtet; denn verborgene Dinge habt ihr nicht nötig‘ (Prediger 3). Darum bekennen wir, daß wir fortan durch Gottes Gnade seine Gebote und Ordnungen in acht nehmen wollen und werden (Joh. 13 bis 15; Matth. 18), damit wir sie in einem abgestorbenen Leben halten und mit reinem und gelassenem Herzen in wahrhaftiger Gottseligkeit wandeln.“ „Darin sollen wir ihm die Ehre geben, daß wir seinem Wort über allem glauben und daß wir bekennen, daß diejenigen in der Wahrheit sind, welche Christus als wahren Gott bekennen und bezeugen nach dem inwendigen Menschen. Und da niemand Christi Geburt erklären kann, so glauben und bekennen wir mit Petrus, Martha und dem Beschnittenen, daß er ein Sohn des Lebenden Vaters ist (Joh. 11; Apg. 8). Und wir wollen so in unsrer Einfalt bei der Schrift bleiben, welche bezeugt und bekennt: ‚Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns‘ (Joh. 1).

Da es nun nicht nur gefährlich, sondern auch verwerflich ist, dem Wort etwas wegzunehmen und zuzufügen (5. Mose 4; Spr. 30; Offbg. 22), wollen wir unsere Vernunft unter den Gehorsam Christi gefangen geben und ihn überall nach der Heiligen Schrift bekennen, auch das gottlose Leben und allen bösen Schein eher zurechtweisen mit einem christlichen und gottseligen Wandel als mit dem Mund und fortan aufhören, an der klaren Schrift vorbei zu reden, wie weit oder nah, hoch oder tief Christus Mensch geworden sei, und darüber hinaus in Treue diejenigen warnen, die wir hören, wie sie an diesen Stellen über die Schrift hinaus reden – wie ihr auch bekennt und bewilligt habt, solches mit uns zu tun.“

Was für ein bewegendes Dokument! Hier wird um der Treue zu Christus willen auf die Spekulation über Christus verzichtet. Hier werden um der Bereitschaft willen, auf das Wort Gottes zu hören, die uns widersprüchlich entgegentretenden Bibelstellen nicht harmonisiert. Hier wird um der von Christus gebotenen Einigung willen die eigene Hilflosigkeit nicht verschleiert. Das Dokument eines wahrhaftig christlichen, im Geiste Christi geschehenen Vertrages, die Grundlage für ein fast unwahrscheinliches Zusammen von Nord und Süd! „Unwahrscheinlich“, sage ich, und in der

Tat ist es dann auch nicht zu einer Beilegung der Streitigkeiten gekommen.

Das erste Anzeichen, das den Verdacht in diese Richtung lenkt, ist die Reihe der fünf Unterschriften. Es klingt zwar gut niederländisch, wenn wir da lesen: „Philips van Dankelsz, Lourens van Mundelsz, Quirijn van Nachalden, Voltijn van Bethen, Martijn Snyder.“ Aber es sind leider nur Oberdeutsche.²⁸ Und mit einmal fällt auf, daß ja auch die allerletzte Wendung des Vertrages ungewöhnlich klingt: „... wie ihr auch bekannt und bewilligt habt, solches mit uns zu tun“. Die eine Seite der den Vertrag schließenden Parteien steht noch außerhalb, hat diese Zeilen gar nicht selbst mitgeschrieben, sondern sich nur mündlich erklärt und muß hiermit erst noch beim Wort genommen werden. Es klingt wie ein von den Süddeutschen aufgesetzter Protokollentwurf, der den Niederländern nachgeschickt worden ist und noch der Genehmigung durch die niederländischen Autoritäten, sprich: die (in den Niederlanden: unfehlbaren) Ältesten bedurfte. Daß aber die Genehmigung nicht gewährt wurde, ist für jeden klar, der die Bedeutung der Inkarnationslehre für die niederländischen Täufer in dieser Zeit kennt. Es wäre höchstens möglich, daß die Niederländer, die sich in Straßburg diesem Thema stellten, jetzt schon zu denen gehörten, für die nach zwei Jahrzehnten die Frage der christologischen Orthodoxie weniger wichtig war als die der Einheit. Sie haben dann ihre Übereinstimmung mit dem Vertragstext in den Niederlanden einfach nicht durchsetzen können.²⁹

Für unsere Frage nach der Annäherung von Mennoniten im Norden und Täufern im Süden wird jedenfalls sichtbar, welche Bedingung dafür zuvor erfüllt werden mußte. Die Norddeutschen mußten dogmatisch toleranter und biblisch praktischer werden.

Straßburg 1557

Zwei Jahre später, 1557, fand in Straßburg eine noch größere Konferenz statt.³⁰ An die fünfzig Älteste und Diener waren aus Mähren, Schwaben, Württemberg, aus dem Breisgau, dem Elsaß und der Schweiz gekommen, dazu auch zwei Abgeordnete vom Niederrhein, aus der Eifel, namens Zilis und Lembke. Die Täufer am Niederrhein gehörten in den Augen der Niederländer bereits zu den Hochdeutschen, obgleich sie von ihrem Dialekt her niederländisch verstehen konnten und auch wesentlich von niederländischen Täufern beeinflußt waren. Deshalb übernahmen sie zeitweise eine Vermittlerrolle zwischen Nord und Süd. So auch Zilis und Lemke in Straßburg. Die Konferenz war von den Süddeutschen nicht eigentlich wegen der niederdeutschen Probleme einberufen worden. Aber Zilis und

Lemke hatten von ihren niederdeutschen Brüdern einige Fragen mitgebracht, die auch in Straßburg behandelt wurden. Die wichtigste war die nach der Reichweite des Banns, vor allem, ob die im Falle des Banns geforderte Meidung auch das Verhältnis von Ehepartnern zueinander betreffe. Diese Frage wurde dann offensichtlich auch ausgiebig besprochen. Das Ergebnis haben wir in einem Brief vorliegen, in dem Zilis und Lemke Menno Simons darüber berichten.³¹ Ich bringe einige Passagen daraus und achte darauf, daß auch etwas vom Tonfall dieses Berichts durchklingt.

„Was die Meidung abgefallener Brüder und Schwestern betrifft, soll man sich je nach der Art der Sünde richten und darauf achten, daß das Wort Christi und seiner Apostel zum Tragen kommt, und alle Sorgfalt darauf legen, daß die Gemeinde rein erhalten und bewahrt und der abgefallene Bruder oder die Schwester zur Buße gerettet werden, in aller Bescheidenheit, nach dem Zeugnis der Schrift, und man soll in der Not Beistand tun, Barmherzigkeit beweisen und behilflich sein. Darum, liebe Brüder, ist unsere herzliche Bitte und unser Begehren an euch um Gottes Ehre und Preis willen, daß ihr Euch die Sache wohl gefallen und anstehen laßt, damit wir doch einmal miteinander ein Volk haben können, das einig und friedlich ist, durch Jesus Christus, Amen. – So weit der Bescheid der oberländischen Brüder. Darüber hinaus ist ihr herzlichster Wunsch an die niederländischen Brüder, den Rat zu geben, daß Mann und Frau sich nicht trennen um des Banns willen; denn daraus folgt mehr Schaden und Laster als Preis Gottes und der Seelen Gewinn. Denn das Gebot des Ehestandes wiegt mehr als die Meidung. Außerdem wünschen (die Oberländer) von Herzen (weil sie doch gemäß ihrem kleinen Verstand oder ihrer kleinen Gabe, die sie von Gott empfangen haben, von ganzem Herzen gerne nach aller Gerechtigkeit trachten möchten, nach Friede und Liebe und Ewigkeit ...), daß die Brüder in den Niederlanden ihnen gegenüber auch so gesinnt sind, daß nicht um kleiner Ursachen willen der Friede und die Einigkeit zwischen euch und uns aufgehalten würde ... Denn Gott ist ein Gott des Friedens und der Liebe und hat uns in Frieden und Einigkeit gerufen. So hoffen wir im Herrn, weil uns Gott als seine Kinder angenommen hat, daß wir auch nach ihm gesinnt sind ...“

Es folgen Daten zur Lage der Täufer zwischen Eifel und Mähren. Dann schließt der Brief:

„Diese Diener und Älteste, die bei uns gewesen sind, wünschen allen Dienern und Ältesten in den Niederlanden viel Gnade und Barmherzigkeit und auch Vollständigkeit im Glauben und in allen Anfechtungen und Trübsalen, damit sie in Geduld bis zum Ende ausharren und so in ihrem

Dienst treu sind, und auch allen Brüdern und Schwestern, einem jeden, daß er auf seine Berufung acht habe. Das wünschen wir euch von Herzen.“

Das ist der Geist, den wir schon aus dem Vertrag von 1555 kennen. Was die versammelten Diener und Ältesten in Straßburg den beiden Rheinländern als Botschaft an Menno Simons aufgetragen haben, steht auf biblischem Grund und vergißt deshalb auch die Menschen nicht, denen das Evangelium gilt. Es soll kein Prinzip durchgedrückt werden, sondern Menschen dürfen die Barmherzigkeit Gottes und die vergebende Bruderliebe spüren. Dazu kommt die großartige Vision einer Diaspora, die sich nicht in kleine Häuflein verliert: fünfzig Gemeinden zwischen Eifel, Schweiz und Mähren (einige von ihnen haben 600 Mitglieder) verbinden sich mit den niederdeutschen Gemeinden zwischen Danzig und Flandern im Geist der Liebe und Einigkeit. Und das, obwohl man sich immer noch von dem plötzlichen Zugriff der Obrigkeit bedroht weiß. Aber der Geist der Märtyrer lebt noch. Auf der Synode war auch ein Täufer aus Schleithem im Schaffhausischen, in dessen Haus die „Brüderliche Vereinigung“ von Michael Sattler geschrieben wurde. Sattler wurde im Mai 1527 hingerichtet. Der alte Mann aus Schleithem ist schon seit dreißig Jahren „im Glauben gewesen“.³²

Es gibt einen Brief von Menno Simons aus dem Jahr 1556, der an die Täufergemeinde in Emden gerichtet ist und in dem Menno Stellung zum Thema Ehemeidung nimmt.³³ Der Brief ist durch einen konkreten Fall, über den man in der Gemeinde Emden zerstritten ist, veranlaßt. Menno's Meinung ist, man müsse solch einen Fall individuell behandeln, also ganz auf die Umstände und Personen achten, und da er die Lage kennt, rät er dringend von der Meidung ab, weil es doch um das Heil von Menschen geht. Er steht mit dieser milden Position gegen seinen Kollegen Leenard Bouwens, den Prediger in Emden, der die Gemeinde dann auch deswegen gespalten hat. Liest man diesen Brief und vergleicht ihn mit der Botschaft aus Straßburg ein Jahr später, könnte man denken, daß Menno nichts willkommener wäre als ein solches Angebot und daß Zilis und Lemke Menno gekannt haben müssen, wenn sie ihm den Vorschlag so beredt unterbreiteten. Aber sie kannten ihn besser, als wir ihn bisher kennen. Denn an den Brief von Zilis und Lemke ist noch eine persönliche Stellungnahme der beiden Boten angehängt, deren wesentlichster Punkt folgendermaßen lautet:

„Nun ist unser herzliches und freundliches Bitten und Begehren an unseren lieben Bruder Menno mitsamt allen Dienern und Ältesten in den Niederlanden . . . , daß sie doch allen Ernst und Fleiß aufbringen möchten zum

Frieden, zur Liebe und Einigkeit, auf daß wir alle dem allmächtigen Gott in einem Geist dienen dürfen durch das Band des Friedens. Auch hoffen wir, uns dafür, soviel uns nur möglich ist, fleißig einzusetzen. Bitte laß dir doch an diesem unsern einfältigen Bekenntnis genügen und treibe es nicht so hart auf die Spitze. Damit würde der Friede und die Einigkeit zerbrochen und aufgehoben, worüber dann so manches fromme Herz betrübt wäre und wir auch so viel verlorene Arbeit und Kosten gehabt hätten, was doch überhaupt nicht zählt, wenn es zu Friede und Einigkeit führen kann. Außerdem haben wir wohl 350 Meilen dabei zurückgelegt. Gott gebe, daß das zu seinem Frieden, Preis und zur Einigkeit aller Gemeinden Gottes geschehen ist! Amen.“

Und jetzt folgt ein Nachtrag: „Menno, lieber Bruder, leg uns das Wort von der Spitze nicht falsch aus. Es geht um dies: Niemand darf je etwas bauen, was so fest steht – es muß doch zerbrochen werden, damit man Mut schöpft (d. h. die rechte geistige Einstellung dazu findet) und Bescheidenheit walten läßt. Hiermit wollen wir euch samt allen Brüdern und Schwestern Gott und dem Wort seiner Gnaden befohlen haben. Und das Wort Gottes behalte die Oberhand in unserer aller Herzen. Amen.“³⁴

Kann man eindringlicher um das Einverständnis eines andern ringen? Kann man offener, aber doch auch rücksichtsvoll die Schwächen des andern ansprechen? Kann man sich wärmer, ehrlicher für das gemeinsame Wohl aller einsetzen?

Es ist zum Weinen: Menno hat gegen diesen Brief eine seiner schärfsten Schriften geschrieben; ohne Gespür für die Situation, das krasse Gegenteil zu seinem Brief an die Gemeinde in Emden.³⁵ Man hat vermutet, er sei in seiner Überzeugung inzwischen von einem seiner Gegner umgedreht worden. Am Schluß seiner Schrift bricht er die geistliche Gemeinschaft mit Zilis und Lemke und den Oberdeutschen, d. h. er tut sie in den Bann. Es muß für den verständigen Zuschauer deprimierend gewesen sein. Dies war der tiefste Punkt in der Kette der Bemühungen um ein gutes Verhältnis zwischen nieder- und oberdeutschen Täufern. Vom lebenden Menno war zwei Jahre vor seinem Tod in dieser Richtung nichts mehr zu erwarten.

Neckartal 1575

Über das dritte Gespräch zwischen Nord und Süd haben wir leider keine ausgiebigen Quellen, sondern nur eine kurze Erwähnung. Ich kann also nicht mehr aus langen Dokumenten zitieren, dafür aber um so mehr spekulieren. Der Text lautet:

„Die (in den Niederlanden ansässigen) Hochdeutschen blieben nicht ein-

fach lange Zeit friedlich untereinander, sondern suchten auch von Zeit zu Zeit eine Annäherung und Vereinigung mit den andern Parteien. So machten sie 1575 einen Vorschlag zu diesem Zweck. Daraufhin wurden aus den Niederlanden Pieter de Leijdecker, Hendrik Glasemaker und Daniel Grof, drei flämische Lehrer, nach Deutschland gesandt, um hierüber zu unterhandeln. Da die Hochdeutschen aber darauf drangen, daß die Flamen drei Punkte fallen lassen sollten (das Wiedertaufen von Hochdeutschen, die als Erwachsene getauft worden waren; die Schärfe des Banns; die Meidung zwischen Mann und Frau), lief diese Verhandlung fruchtlos ab.³⁶

Aus einer anderen Quelle erfahren wir noch, daß dies im April 1575 war und daß die drei flämischen Lehrer die Gemeinden im Neckartal aufsuchten.³⁷

Was gibt die Erzählung her? Offensichtlich ist alles beim alten geblieben, wenn doch der Grund für die Fruchtlosigkeit der Verhandlungen derselbe war wie 18 Jahre früher. Trotzdem ist bemerkenswert, daß man überhaupt einen Neuanfang der Gespräche suchte und daß die drei flämischen Lehrer den weiten Weg ins Neckartal nicht scheuten. Auch das Phänomen der in den Niederlanden ansässigen Hochdeutschen ist auffallend. Es sind Deutsche, wohl ursprünglich aus der Eifel und der Gegend von Köln, die in die Niederlande gezogen sind und dort ihre großzügigere Anschauung vertraten wie die „echten“ Hochdeutschen, daß sie aber auch wohl unter den Bann Menno fielen und deshalb daran interessiert waren, die Sache an Ort und Stelle zu bereinigen, was leider nicht gelang.

Aber man muß auch den geschichtlichen Zusammenhang sehen. In der Kurpfalz hatte man 1571 das Frankenthaler Gespräch zwischen Reformierten und oberdeutschen Täufern geführt, an dem zwar keine Mennoniten teilnahmen; doch wurde der Text bald ins Holländische übersetzt und erregte offenbar die Aufmerksamkeit von Glaubensgenossen. „Wir sind nicht mit Menno vereinigt und waren es auch nie“, steht da protokolliert.³⁸ „Ob nicht doch noch einmal der Versuch gemacht werden könnte?“, muß man sich gefragt haben. Und tatsächlich haben wir ein Dokument, das wenigstens auf indirekte Weise belegt, daß man sich solch einen Versuch etwas kosten lassen wollte.

Es handelt sich um die erste Ausgabe der Schriften von Menno Simons in deutscher Sprache. Sie erschien 1575 unter dem Titel „Fundamentum. Ein Fundament und klare Anweisung von der Seligmachenden Lehre unsers Herren Jesu Christi ...“ und geht dem Inhalt nach zurück auf die dritte niederdeutsche Ausgabe von 1567.³⁹ Übersetzer und Erscheinungsort sind

unbekannt ⁴⁰, doch liegt es nahe, wieder an die Täufer in der Eifel und in der Umgebung von Köln zu denken. Andererseits frage ich mich, ob nicht auch der Besuch der flämischen Lehrer bei den Täufern am Neckar mit der Übersetzung der Schriften Mennos zu tun haben könnte, sei es, daß das „Fundament“ dort gedruckt worden ist, sei es, daß, wenn es doch am Niederrhein erschienen sein sollte, die flämischen Besucher es den Täufern am Neckar mitbrachten. Aber das sind Spekulationen ohne weitere Belege. Vielleicht kann eine zukünftige Forschung über eine Analyse der Sprache der Übersetzung und die Herkunftsbestimmung der Drucktypen doch noch einmal eine Fährte finden.

Tappen wir so im Hinblick auf die Herkunft der ersten deutschen Menno-Ausgabe im Dunkeln, haben wir doch ein Beispiel für ihre Wirkungsgeschichte.

In der Burgerbibliothek in Bern gibt es einen Codex aus dem 16. Jahrhundert mit drei handgeschriebenen Traktaten, von denen einer von Sebastian Franck und zwei von Menno Simons stammen.⁴¹ Die Autoren sind nicht genannt, haben sich aber durch Textvergleiche identifizieren lassen.⁴² Dabei hat sich herausgestellt, daß die Texte von Menno Simons der ersten hochdeutschen Ausgabe seiner Werke von 1575 entnommen sind. Es sind dies:

- „Vonn dem rächttenn, warenn apostolischenn bann, wye der inn der kylchen gottes sol gebruchtt werdenn, vss heiliger gottlicher geschrift des altten vnd nüwen testament christformig zusamenzogen“ (fol. 1^r bis 19^r).⁴³
- „Von der warenn Cristenn gloubenn“ (fol. 43^v bis 55^r).⁴⁴

Es fällt auf, daß der Text der Handschrift stark gefärbt ist vom Schweizer Dialekt. Hier eine Liste mit Beispielen:

<i>Druck</i>	<i>Handschrift</i>
gebrechen	geprästen
auf	uff
aus	uss
versö ^e nen	versüonen
betrübt	betrüobtt
fewrig	fürig
schrift	gschrift
recht	rächt
erschrecklich	erschrockenlich
leiblich	liplich

absonderung

Antichristus

anders

schicket

grewlich

liege

leser

sehen

ansünderung

enttcristus

anderst

schickend

grüwlich

lüge

lässer

sächen

Danach besteht kein Zweifel, daß die Handschrift nicht nur in einer Schweizer Bibliothek die Jahrhunderte überstanden hat, sondern auch von einem Schweizer Täufer geschrieben worden ist.

Dabei paßte dieser nicht nur die Sprache des Textes seiner Umgebung an, sondern wählte aus den gesammelten Schriften Mennos aus, was er für wichtig hielt, brachte den Text in eine andere Reihenfolge, setzte an einzelnen Stellen neue Begriffe ein und formulierte hier und da um.⁴⁵ Jedenfalls war ihm der niederländische Täufer Menno Simons mit einigen der von ihm behandelten Themen so wichtig, daß er ihn für Schweizer Interessen lesbar machte.

Es ist schade, daß zur Identifizierung des Schweizer Täufers, der diese Bearbeitung leistete, keinerlei Anhaltspunkte gegeben sind. Sicher ist nur, daß seine Handschrift noch in das 16. Jahrhundert gehört. Ich nehme deshalb an, daß dieser schweizerdeutsche Menno bald nach Erscheinen des Druckes entstanden ist, vermutlich in den achtziger Jahren. Längst bevor sie auch nur daran dachten, der Name Menno Simons könne auch für die eigene Glaubensgemeinschaft firmieren, beschäftigten sich Täufer in der Schweiz mit Mennos Schriften, taten es allerdings nicht unkritisch und bestätigten damit die Art der Auseinandersetzung, die wir aus den fünfziger Jahren kennen.⁴⁶

Köln 1591

Ein viertes Treffen, das für das Zusammenwachsen von Mennoniten und oberdeutschen Täufern von Bedeutung war, fand 1591 in Köln statt. Es waren zwar fast nur Täufer aus der näheren oder weiteren Gegend des Niederrheins erschienen. Aber die Glaubensartikel, die man am 1. Mai verabschiedete und die als „Konzept von Köln“ bekannt geworden sind, waren als Grundlage für eine Vereinigung von oberdeutschen und niederländischen Täufern gedacht.⁴⁷ Die Täufer, die unterschrieben, bezeichneten sich ausdrücklich als Vertreter ihrer Gemeinden: „von wegen der Gemeinde zu Glabeck ...“ oder „von wegen der Gemeinden aus Bergs-

land ...“ usw. Das gibt dem Dokument einen offiziellen Charakter. Es müssen der Beschlußfassung deshalb auch sorgfältige Beratungen in den Gemeinden selber vorausgegangen sein.

Um so mehr Gewicht hat es, wenn die Reihe der Unterschriften folgendermaßen eröffnet wird: „Daß dies oben Geschriebene so mit Zustimmung der Diener und Ältesten und der Gemeinden [der] Landschaften Elsaß, Breisgau, Straßburg, Wissenburg, Landau, Neustadt, Lambsheim, Worms und Kreuznach entschieden und vereinbart [ist], [dafür] bin ich, Leonhard Klock, im Namen meiner Mitdiener geständig [d. h. Bürge].“ Diese Gemeinden waren also nicht direkt vertreten, sondern indirekt, durch Leonhard Klock nämlich, der aus Süddeutschland stammte, aber wohl schon in den Niederlanden wohnte.⁴⁸ Klock muß eine ausgedehnte Reise in den Süden gemacht haben, auf der er sich die Zustimmung dieser Gemeinden einholte. Er wird deshalb auch als der maßgebende Verfasser des Konzepts angesehen.

Wo aber waren die Niederländer? Sie waren in Köln nicht vertreten und haben 1591 auch noch nicht unterschrieben. Man kann deshalb das Konzept von Köln nicht einfach als „eine Vereinbarung zwischen den hochdeutschen und holländischen Mennoniten“ bezeichnen.⁴⁹ Wohl aber wurde es von den in Köln vertretenen Gemeinden den Niederländern als Grundlage einer Vereinigung angeboten und hat zu einem vorübergehenden Erfolg geführt. Erst schlossen sich die sog. Jungen Friesen an, dann die Waterländer.⁵⁰ Das zog sich über mehrere Jahre bis 1601 hin und brachte damit tatsächlich Nord und Süd zusammen in eine „Befriedigte Bruderschaft“. Van der Zijpp wertete das Konzept von Köln deshalb als bahnbrechend und meinte, besonders im Blick auf eine gewisse Freiheit, die man sich gegenseitig zugestand, es habe „eine neue Zukunft eingeläutet.“⁵¹

Man darf freilich nicht vergessen, daß es nur ein kleiner Teil der niederländischen Täufer war, der sich auf dieses Experiment einließ. Die weit größere Gruppe der Flamen und auch das Gros der (alten) Friesen schlossen sich nicht an. Das lag eben an jenen Formulierungen, die um gegenseitiges Verständnis warben. Besonders die Überzeugung, daß um bestimmter Glaubensunterschiede oder gewisser moralischer Verfehlungen willen eine Meidung des Ehepartners nicht gefordert werden dürfe, erregten Anstoß. Also genau der Punkt, der schon Menno Simons, Dirk Philips und Leenhardt Bouwens einerseits, die „Hochdeutschen“ Zylis und Lemke andererseits auseinandergebracht hatte, spielte die entscheidende Rolle. Es verwundert nicht, wenn selbst die Befriedigte Bruderschaft wenige Jahre später, 1613, wieder auseinanderbrach.

Unter der Leitung von Leonhart Klock trennten sich die Friesen und Hochdeutschen von den Waterländern, blieben selber aber als „Abgeteilte Bruderschaft“ vereinigt. Offensichtlich gingen die Waterländer den vereinigten Hochdeutschen und Friesen in der Offenheit für andere Richtungen zu weit. Vielleicht hatten die vereinigten Friesen und Hochdeutschen aber auch gemerkt, daß ihre Verbindung mit den Waterländern ihnen den Weg zur Verständigung mit der Mehrheit der niederländischen Mennoniten, die sich im Gegensatz zu den Waterländern bevorzugt auch „Mennoniten“ nannten, verhinderte.

Ganz deutlich kommt in diesen Ereignissen jedenfalls das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit von Nord und Süd zum Ausdruck, wie es besonders durch die Gestalt und die Aktionen von Leonhart Klock vertreten wurde. Für ihn ging es nicht nur um den Zusammenschluß einzelner Gruppen in den Niederlanden, sondern um den der Gesamtbewegung vom Elsaß und Breisgau bis zur Nordseeküste, und das nicht auf Kosten der Wahrheit, sondern auf der Grundlage eines gemeinsamen Bekenntnisses. Inhaltlich vertrat er eine mittlere Position, war bereit, mit „liberalen“ Waterländern zu koalieren und die exklusiven Alten Flamen zu umwerben, wenn auch nicht um jeden Preis. Daß er dabei die Hochdeutschen hinter sich hatte und selbst einer war, machte ihn und seine Anhänger zu einer eigenen Partei unter den Täuferrichtungen. „Hochdeutsch“ bedeutet deshalb in den Niederlanden nicht nur „süddeutsch“ und nicht nur „vom Niederrhein aus der Gegend um Köln“, sondern war schließlich auch der Name für die Gruppe, die in den Niederlanden mit den Jungen Friesen zusammen und vorübergehend auch mit den Waterländern vereinigt war, sich aber nicht für allein seligmachend hielt, sondern auf größere Einigkeit hinarbeitete.⁵²

Ausblick ins 17. Jahrhundert

Inzwischen hatten sich noch andere Wege zwischen Nord und Süd geöffnet, welche die Kommunikation der Täufer schweizerischen Ursprungs mit den Mennoniten aus den Niederlanden förderten. Es brauchten ja nicht immer gleich Vereinigungsversuche zu sein. Es gab noch andere Anlässe.

Bereits in den fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts, wohl im Zusammenhang mit den Straßburger Täuferkonferenzen, war das Interesse niederländischer Mennoniten an den Schweizer Ursprüngen der Täuferbewegung erwacht. Man hatte sich Nachrichten besorgt über die ersten Täufer in Zürich und ihre Geschichte, legte also dem Zusammenhang mit den Schweizer Brüdern einige Bedeutung bei.⁵³ Anfang des 17. Jahrhunderts

wuchs in den Niederlanden das Interesse an der Geschichte der eigenen Bewegung. Man sammelte vor allem Material zur Märtyrergeschichte und schloß dabei die täuferischen Märtyrer im oberdeutschen Bereich ein. Die Waterländer z. B. sandten eine Person gen Süden, um die Märtyrерzeugnisse dort aufzuspüren.⁵⁴ Diese erschienen zusammen mit den niederländischen Märtyrerbriefen 1615 in Hoorn, herausgegeben von Hans de Ries, dem Führer der Waterländer.

Auch andere Mennoniten reisten zu den oberdeutschen Täufern. Vor allem zwischen den westpreußischen Mennoniten, die ja noch enge Beziehungen zu den Niederlanden pflegten, und den Hutterischen Brüdern in Mähren gab es im ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts mehrere Begegnungen. Dabei kam es nicht nur zu einem (letztlich gescheiterten) hutterischen Siedlungsversuch in Westpreußen, sondern auch zu einzelnen Übertritten auf beiden Seiten.⁵⁵ Man war sich zwar der gemeinsamen Herkunft bewußt. Aber die von den Hutterern praktizierte strenge Gütergemeinschaft machte den Unterschied deutlicher, als wie es im Verhältnis zu den Hochdeutschen am Oberrhein der Fall war.

Ein Grund für die wechselreichen Besuche von niederländisch-westpreussischen Mennoniten und Hutterern war die Notlage der Hutterer in Mähren seit dem erneuten Ausbruch der Türkenkriege in den neunziger Jahren des 16. Jahrhunderts. Damit hatte eine lange Periode der Bedrückung begonnen, die im Dreißigjährigen Krieg einen Höhepunkt erlebte und schließlich zur fast gänzlichen Vernichtung der hutterischen Gemeinden führte.⁵⁶ In ähnlicher Bedrängnis waren die schweizerischen Täufergemeinden, allerdings nicht von seiten des Kaisers oder der Türken, sondern durch die feindselige Religionspolitik der schweizerischen Orte.⁵⁷ Dies war der Anlaß zu einer neuen Art von Verbindung der Niederländer zu den Täufern im Süden. Seit den vierziger Jahren des 17. Jahrhunderts kam in den Niederlanden ein Hilfswerk in Gang für die notleidenden Glaubensgeschwister, das bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts wesentliche Hilfe bot durch finanzielle Mittel, politische Einflußnahme, Ansiedlung in den Niederlanden und Transportmöglichkeiten nach Nordamerika. Dies ist ein langes Kapitel. Es ist sicher von erheblichem Einfluß gewesen für die Bildung einer Mennonitenschaft, die sich bei internationalem Horizont und trotz erheblicher Unterschiede zusammengehörig fühlte.⁵⁸

Es bleibt mir noch, darauf hinzuweisen, daß parallel zu diesen Ereignissen eine geistige Einflußnahme der niederländischen Mennoniten in Richtung Süden einsetzte. Robert Friedmann hat in seinem Buch über mennonitische Frömmigkeit im Lauf der Jahrhunderte gezeigt, wie man im 17.

Jahrhundert in den Niederlanden die Erbauungsliteratur schrieb und zum Teil sogar auf Deutsch druckte, welche in den süddeutschen, elsässischen und Schweizer Gemeinden gelesen wurde.⁵⁹ Namen wie Schabalje, van Braght, van Sittert, Dirk Philips und (auch in dieser Hinsicht wichtig) Leonhart Klock wären hier zu nennen. Ich möchte aber nur noch das Dordrechter Glaubensbekenntnis (1632) hervorheben. Bei den innermenonitischen Einigungsversuchen um 1630 herum spielte es eine wichtige Rolle. Es war der konstruktive, einfühlsame Beitrag der Alten Flamen zu dem sog. Dreigestirn von Bekenntnissen. Die Flamen hatten das „Ölzweiglein“ (1626), die vereinigten Friesen und Hochdeutschen das Bekenntnis von Jan Cents (1630) beige-steuert, und tatsächlich gelang in Amsterdam 1639 die Einigung der mit diesen Bekenntnissen verbundenen Gruppen bis zu dem Grade, daß die (niederländischen) Hochdeutschen von nun an integriert waren und als eigene Größe verschwanden. Es ist deshalb nicht von ungefähr, wenn das Dordrechter Bekenntnis als das ausgereifteste unter den dreien über den konkreten Anlaß hinaus noch größere Wirkung zeigte. Es wurde 1660 von den Brüdern im Elsaß (in der Pfalz gab es nach dem Dreißigjährigen Krieg und vor der Neuansiedlung keine mehr) „für das ihre anerkannt“ und unterschrieben. Mit den 1683 einsetzenden Auswanderungen ist es nach Amerika gelangt, und hat geradezu konfessionsbildende Bedeutung bekommen.

Wenn man sich jetzt erinnert, daß etwa zur selben Zeit der Name „Menisten“ als gemeinsame Bezeichnung für die so unterschiedlichen Täufergruppen diente, die sich in der Pfalz niederließen (s. o. den Erlaß von Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz, 1664), dann wird man darin nicht nur eine taktische Maßnahme sehen, mit der man die anderweitig übliche Duldung von Mennoniten auch für sich beanspruchte. Es hatte sich gezeigt, daß bei allen Unterschieden mehr Gemeinsames war als man anfangs zugeben wollte, daß dies gemeinsam sich ausdrücken ließ und daß man darauf bauen konnte. Vor allem war man aufeinander angewiesen, wenn man den gemeinsamen Schatz heben bzw. mit dem gemeinsamen Pfund wuchern wollte. Man hatte auch die Erfahrung gemacht, daß man sich mit einem gemeinsamen Namen gegenüber Andersdenkenden verständlicher machen konnte als mit dem vorbelasteten Namen „Wiedertäufer“. Sicher war auch im 17. Jahrhundert noch der Name „Mennoniten“ für manche zu sehr an die spezielle Theologie einer Person gebunden. Aber man arbeitete schon lange an der eigenen Füllung dieses Namens. Ob wir nach drei Jahrhunderten darin weiter gekommen sind?

¹ Den letzten Überblick über die Anzahl der Mennoniten in aller Welt bietet *Courier. A Quarterly Publication of Mennonite World Conference*. Vol. 1, 4 (1986), S. 9.

² Vgl. dazu den Artikel *Mennoniten* im *Mennonitischen Lexikon* (= ML) III, 102 von Christian Neff mit der dort angegebenen Literatur.

³ Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, hg. v. Emil Sehling, Bd. 7: Niedersachsen, II. Hälfte, 1. Halbband, Tübingen 1963, S. 401f (nach einer Hs der Universitätsbibliothek in Bonn; vgl. ebd. 326 u. 336). „Mennoniten“ auch in Eggerik Beninga, *Cronica der Fresen*, Teil II, bearbeitet von Louis Hahn, hg. v. Heinz Ramm (Quellen zur Geschichte Ostfrieslands, 4. Bd., Teil 2), Aurich 1964, S. 686. Dagegen „Mennisten“ bei J. P. Müller, *Die Mennoniten in Ostfriesland vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Erster Teil, Emden 1887, S. 25, Anm. 39, nach Eggerik Beninga, *Volledige Chronik van Oostfrieslant*, hg. v. E. F. Harkenroht, Emden 1723, S. 750.

⁴ E. Beninga (Ausgabe Ramm) Teil II, S. 740f.

⁵ Eine antwert Gellij Fabri, dener des hilligen wordes binnen Embden, vp einen bitterhöhnischen breeff der Wedderdöper, Magdeburg [1552], zitiert nach *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* (= BRN) X, S. 54, Anm. 1; Die Antwort Menno in Menno Symons, *Opera omnia theologica of alle de godtgeleerde wercken*, Amsterdam 1681 (=op. omnia), S. 311f. (Funck-Ausgabe 1876, Bd. 2, S. 138).

⁶ „nemelick de beste Mennonisten“ (BRN IV 203).

⁷ J. P. Müller, a.a.O., 41.

⁸ B. C. Roosen, *Geschichte der Mennoniten-Gemeinde zu Hamburg und Altona*, Erste Hälfte, Hamburg 1886, 37f.

⁹ Ebd., II. Dies frühere Privileg war noch von Graf Ernst von Schauenburg gewährt worden.

¹⁰ Wilhelm Mannhard, *Die Wehrfreiheit der Altpreußischen Mennoniten*, Marienburg 1863, S. 80f (deutsch) und LXf (lateinisch).

¹¹ Der vollständige Text im ML II 461f. (Artikel *Karl Ludwig* von Chr. Neff).

¹² Gerhard Hein, *Die Herkunft der süddeutschen Mennoniten* (MGB 21, 1964, 31–36).

¹³ S. o. Anm. 2.

¹⁴ Paul Schowalter, *Die Ibersheimer Beschlüsse von 1803 und 1805* (MGB 15, 1963, 29–48), S. 31.

¹⁵ 1908: Association des Eglises évangéliques-mennonites de langue francaise; 1980: Association des Eglises Evangéliques-Mennonites de France.

¹⁶ So das *Mennonitische Jahrbuch* zum ersten Mal 1986, S. 159.

¹⁷ Die früheste Erwähnung stammt aus dem Jahr 1646 und bezieht sich auf niederländische Einwanderer, die „Anabaptisten“ und „hier Mnistes genannt werden“ (Leo Schelbert, *Swiss Migration to America. The Swiss Mennonites*, New York 1980, 145 f.). Vgl. auch H. S. Bender, *Menno Simons and the North American Mennonites of Swiss-South German Background* (MQR 35, 1961, 317f): „Our first forefathers, who came to Germantown and Shippack in 1683–1725, brought Dutch copies of his books with them, and their descendants, beginning in 1794 at Lancaster, reprinted German and English translations of his great *Foundation Book*.“

¹⁸ Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation. Göttingen 1979, 271ff.

¹⁹ Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons*, Neukirchen-Vluyn 1973, 11; K. Vos, *Menno Simons*, Leiden 1914, 25 u. 262 ff; Sebastian Franck: *Chronica, Zeytbuch und geschychtbibel*. 1531, fol. 444^v–452^v.

²⁰ Martin Brecht, Die Theologie Bernhard Rothmanns, in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte, 78, 1985, 49–82, bes. 51.

²¹ Frank J. Wray, The ‚Vermanung‘ of 1542 and Rothmann’s ‚Bekennnisse‘, Archiv für Reformationsgeschichte, 47, 1956, 243–251.

²² Einen nützlichen Überblick über die Gespräche in Straßburg gibt John S. Oyer, The Strasbourg Conferences of the Anabaptists 1554–1607 (The Mennonite Quarterly Review, 58, 1984, 218–229).

²³ Die Hauptquelle für die Kenntnis dieses Gesprächs ist der weiter unten erwähnte „Vertrag“, den Hans Alenson in seinem „Tegen-Bericht op de voor-Reden vant groote Martelaer Boeck“, 1630, überliefert hat (BRN VII 226–228). Auch bei S. Blaupot ten Cate, Geschiedenis der Doopsgezinden in Groningen, Overijssel en Oost-Friesland, Eerste Deel, Leeuwarden en Groningen 1842, 254–257. Nach der Wiedergabe bei Blaupot ten Cate auch Abraham Hulshof, Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg van 1525 tot 1557, theol. Diss. an der Universität von Amsterdam, 1905, 219–222.

²⁴ Zuletzt Sjouke Voolstra, Het Woord is Vlees geworden. De melchioritisch-menniste incarnatieleer, Kampen 1982.

²⁵ Dazu neben Voolstra und Bornhäuser (S. 63–69): William E. Keeney, The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice from 1539–1564, Nieuwkoop 1968, 89–113 u. 207ff.; John Tonkin, The Church and the Secular Order in Reformation Thought, New York and London 1971, 134ff.

²⁶ Neal Blough, Christology Anabaptiste. Pilgram Marpeck et l’humanité du Christ, Genève 1984.

²⁷ Vgl. Anm. 23.

²⁸ Sicher kann ich das nur von „Lourens van Mundelsz“ sagen, weil ich dahinter das nicht weit nördlich von Straßburg gelegene Mundolsheim erkenne. Hinter der Endung „sz“, die so niederländisch anmutet (= Mundelszoon), verbirgt sich deshalb wohl auch bei „Philips van Dankelsz“ die Endung eines oberdeutschen Ortsnamens.

²⁹ Ich denke an Naeldeman und seine Anhänger, aus denen die „Waterlander“ hervorgegangen sind.

³⁰ Hauptquelle für die Kenntnis dieser Konferenz ist der Brief von Zilis und Lemke an Menno Simons (s. u.). Zur Überlieferung dieses Briefes, dessen Original und erster Druck von 1587 verloren sind, vgl. Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, 2. Bd.: Ostschweiz, hg. v. H. Fast, Zürich 1973, 170f.

³¹ Zwei Nachdrucke bei Blaupot ten Cate, a.a.O., 258–263 (danach auch Hulshoff, a.a.O., 226–231) und J. G. de Hoop Scheffer, Opmerkingen en mededeelingen betreffende Menno Simons VIII (Doopsgezinde Bijdragen, 34, 1894, 10–70), 47–55.

³² In den Täuferquellen, Ostschweiz, a.a.O., S. 140, Anm. 187, habe ich vermutet, dies könnte Heinrich Winniger aus Schleithelm gewesen sein.

³³ BRN VII 448–450; Funck-Ausgabe I 388–390.

³⁴ „Menno, L. B. hout dat woordt toe goeden van dat spits; dat is daerom: niemant hebbe niet te schaffe, dat soo scharp staet, ende moet doch ghebroken worden, opdat men moet ende bescheijdenheyt gebruijckt, hiermede willen wij u, mitsgaders allen Broederen ende Susteren, Godt ende dat woort sijnder genhaden bevolen hebben, ende dat woort Gods behoude die overhant in onser alder herten, Amen“ (Blaupot ten Cate, a.a.O., 263).

³⁵ Opera omnia, 479–490; Funck-Ausgabe II 409–426.

³⁶ Blaupot ten Cate, a.a.O., 98.

³⁷ Christian Hege, Die Täufer in der Kurpfalz, Frankfurt a. Main 1908, 150.

³⁸ Protocoll. Das ist, Alle handlung des gesprechs zu Franckenthal . . . , Heidelberg 1571, 171: Auf die Frage nach seiner Stellung zur Inkarnationslehre von Menno Simons antwortet der Täufer Rauff Bisch: „Sagen auch des Menno Simonis Schrifftten halben, daß wir ein Antwort darauff zu geben wissen, dieweil er mit uns nit einig ist, auch nie gewesen ist.“ Ebd. 175: Auf den Vorwurf, die Täufer seien uneins und hielten es im Punkt der Fleischwerdung nicht mit den Mennoniten, antwortet Rauff Bisch: „Menno gehet uns nit an.“ – Übrigens stammten drei der täuferischen Teilnehmer am Frankenthaler Gespräch aus dem Gebiet am Neckar: Philipp Jöblin aus Großgartach bei Heilbronn, Hans Büchel aus Murr zwischen Stuttgart und Heilbronn und Leonhard Sommer aus Necklinsdorf bei Schorndorf (vgl. H. Fast, Die Täuferbewegung im Lichte des Frankenthaler Gespräches, in MGB 30, 1973, 8).

³⁹ Irvin B. Horst, A Bibliography of Menno Simons, Nieuwkoop 1962, S. 69.

⁴⁰ Joh. H. Ottius, Annales Anabaptistici, Basel 1672, 162, geht davon aus, daß das Fundamentbuch von 1575, in dem Menno Simons nur mit seinen Initialen genannt ist, von den Hutterern stamme: „Editur Hutterianum scriptum Fundamentum.“ Der Grund für diese Annahme wird deutlich, wenn man bei Ottius auf der folgenden Seite (163) das Edikt des Zürcher Magistrats gegen die Auswanderung nach Mähren liest. Darin heißt es, es seien vor einiger Zeit viele Untertanen mit Leib und Seele und Gut „auß disen Landen in das Nederland, genannt Meer-Herren (allda die Widertäuferisch Sect sich halten sol), gezogen.“ Da im Titel des „Fundamentum“ erwähnt wird, das Buch sei „auß Niederlendischer Sprach in Hochdeutsch gebracht und ubergesetzt“, mag Ottius an Mähren und damit an die Hutterer gedacht haben.

⁴¹ Die Bürgerbibliothek ist der Stadtbibliothek in Bern angeschlossen, bildet aber mit ihren Handschriften eine eigene Größe innerhalb der Stadtbibliothek. Der Codex hat die Signatur Ms 693. Ich habe schon vor dreißig Jahren auf diese drei Traktate hingewiesen (Archiv für Reformationgeschichte 47, 1956, 241. Anm. 116). Doch sind sie m. W. bisher nicht weiter verwertet worden.

⁴² Der Titel des Textes von Franck lautet (fol. 30^r): „Ernstshafftyge erlütterung vonn denn sybenn syggen (Apo. 5), von dem Schlüssel Dauids vnd lam gottes, von dem löwenn von dem geschlächtt Juda. Dye warheitt ist vnndöttlych“. Der Text stammt aus dem Vorwort zu Francks Werk: „Das verbütschiert, mit sibem Sigeln verschlossen Büch, das recht niemand auffthun verstehen oder lesen kan das Lamb . . . sampt einer vorred von den sibem Sigeln, was die seyen vnd wie die auffthon werden“, 1539; 2. Aufl. Pforzheim 1559. Vgl. Klaus Kaczerowsky, Sebastian Franck. Bibliographie, Wiesbaden 1976, Nr. A 142f.

⁴³ Im Fundamentbuch von 1575 entspricht das folgender Textauswahl: 763,8–18; 760,17–762,31; 763,20–766,12; 825,20–25; 826,7–832,20; 766,13–768,3; 769–772; 785,7–15; 785,24–28.

⁴⁴ Fundamentbuch 1575: 329,22–341,13; 348,26–350,18.

⁴⁵ Die geistige Ausrichtung des schweizerischen Bearbeiters mag beispielhaft durch drei Stellen aus der Schrift über den Bann illustriert werden, an denen er das Original Menno's abändert: 1. Gleich zu Beginn redet Menno seine Leser an und beteuert ihnen gegenüber, er habe sich dieser Arbeit in „väterlicher Treue“ angenommen. Der Bearbeiter hat daraus „brüöderliche“ Treue gemacht (fol. 1^v = S. 763). – 2. Am Ende des zweiten Kapitels läßt der Bearbeiter eine halbe Seite aus, die eine besonders scharfe Passage zum Thema „Wen man von der Kirche Christi abtun und nach der Schrift meiden soll“ enthält, und geht gleich über zum dritten Kapitel, wo die Liebe als Ursache für den Bann dargestellt wird (fol. 14^v = S. 768). – 3. Zu Anfang des fünften Kapitels

bekannt Menno, er habe früher die Bannpraxis anders gehandhabt, als wie er es heute empfehlen kann. Früher praktizierte er stets die dreimalige Vermahnung, ganz gleich, um welche Verfehlung es sich handelte. Heute macht er Unterschiede und klagt fleischliche Sünder (Ehebruch, Trunkenheit) ohne vorherige Vermahnung öffentlich an und schließt sie aus. An dieser Stelle versucht der Bearbeiter, den Text umzuformulieren, läßt das Bekenntnis zu einer schärferen Sicht der Dinge weg und bricht schließlich die Bearbeitung überhaupt ab (fol. 18^vf = S. 785). Daß er die folgenden zehn Seiten bis zum Beginn des zweiten Traktats leer ließ, deutet immerhin an, daß er seine Arbeit am ersten Traktat noch weiterführen wollte.

⁴⁶ Die bei K. Vos, Menno Simons, Leiden 1914, 299, erwähnte Handschrift von 1557 mit einer deutschen Übersetzung der Schrift von Menno über die himmlische Wiedergeburt und neue Kreatur habe ich nicht zur Hand gehabt. Dies wäre ein noch früherer Beleg für das Interesse, deutsche Leser für Menno zu gewinnen, und zwar gleichzeitig mit der zweiten Straßburger Synode zwischen Nord und Süd. Bemerkenswert ist auch, daß Menno's Antwort am Zylis und Lemke (Vgl. Anm. 35) schon früh ins Deutsche übersetzt worden sein muß; denn die früheste uns greifbare Ausgabe, die von 1587, ist aus dem Deutschen ins Holländische zurückübersetzt (vg. Horst, a.a.O., S. 113).

⁴⁷ Das Konzept von Köln ist zuerst 1613 im Druck erschienen (vgl. Dirk Visser, A Checklist of Dutch Mennonite Confessions of Faith to 1800, in: CUDAN Bulletin Nos. 6 and 7, 1974-1975, Nr. 23); eine zweite Ausgabe im selben Jahr als Anhang zu der Schrift: Een vriendelijke Ausspraek (vgl. H. J. Hillerbrand, Bibliographie des Täufern, Gütersloh 1962, Nr. 3353). Ich benutze den Abdruck bei Karl Rembert, die „Wiedertäufer“ im Herzogtum Jülich, Berlin 1899, 1615-1618 (nach: De Algemeene Belydenissen, Amsterdam 1665; vgl. Visser, a.a.O., Nr. 1). Eine deutsche Übersetzung der wichtigsten Passagen bietet Christian Hege, a.a.O. (wie in Anm. 37), 150-152.

⁴⁸ Vgl. ML I 364f: Art. Clock (K. Vos); ME I 628f (K. Vos u. R. Friedmann).

⁴⁹ Christian Hege in seinem Artikel über das „Konzept von Köln“, ML II 545-547; ME I 663f. Das ist zuerst von Carl van Ghendt (?), Het Beginsel der Scheurigen (1615) so dargestellt worden (BRN VII 554). Spätere Historiker haben es meist wiederholt, ohne zu erklären, warum das Dokument ursprünglich nicht von Niederländern, auch nicht durch die „Jungen Friesen“ unterschrieben ist.

⁵⁰ Blaupot ten Cate, Geschiedenis der Doopsgezinden in Holland, Zeeland, Utrecht en Gelderland, Amsterdam 1847, 321: „Op deze artikelen sloten zij vrede met vele van de Jonge-Friesen ... Toen zij dezen vrede getroffen hadden, versochten zij de Waterlanders ...“

⁵¹ N. van der Zijpp, Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland, Arnhem 1952, 87f. Auch v. d. Zijpp sagt wie Blaupot ten Cate nicht, die Jungen Friesen hätten mit den „Hochdeutschen“ das Konzept von Köln verfaßt, sondern: „Diese genannten Gruppen vereinigten sich *auf Grund* des sog. Konzepts von Köln.“

⁵² Vgl. Art. „High German Mennonites“ im ME II 739 (v. d. Zijpp).

⁵³ Meine Vermutung, daß die in den Niederlanden erhaltenen Berichte über die ersten Taufen in Zürich im Zusammenhang mit den Straßburger Täuferkonferenzen in die Niederlande gelangten (H. Fast, Wie doopte Conrad Grebel?, in: Doopsgezinde Bijdragen, n. r. 4, 1978, 22-31, bes. 26), hat sich inzwischen bestätigt. Ich werde den Beleg dazu an anderer Stelle vorlegen.

⁵⁴ Hans Alenson, Tegen-Bericht op de voorreden vant groote Martelaer Boeck der Doops-Ghesinde, Hoorn 1626, 15 u. 55 (BRN VII 160). Wahrscheinlich ist diese „Forschungsreise“ schon etwa um 1590 unternommen worden; denn bei Alenson heißt es

im Jahre 1630: „ghelyk ic mede gehoort hebbe als over meer aly 40 Jaeren van die daer gheweest was, ende met haer daer van hadde ghesproken“ (BRN VII 184).

⁵⁵ A. J. K. Zieglschmid (Hg.), Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder, Ithaka NY, 1943, S. 612f u. 615f (1603/4); H. Alenson (wie Anm. 54), 190f; L. Neubaur, Mährische Brüder in Elbing, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 34, 1912, 447–455; Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten, Teil 1, Weierhof 1978, S. 72–80.

⁵⁶ John A. Hostetler, Hutterite Society, Baltimore etc. 1974, 61ff.

⁵⁷ [Jeremias Mangold], Ein wahrhaftiger Bericht von den Brüdern im Schweitzerland, in dem Zürcher Gebiet, wegen der Trübsalen, welche über sie ergangen seyn, um des Evangeliums willen; von dem 1635sten bis ins 1645ste Jahr. o. O. u. J. (Häufig nachgedruckt).

⁵⁸ N. van der Zijpp, The Dutch Aid the Swiss Mennonites, in: A Legacy of Faith. The Heritage of Menno Simons. A Sixtieth Anniversary Tribute to Cornelius Krahn, hg. v. Cornelius J. Dyck, Newton, Kansas, 1962, 136–158; Irvin B. Horst, Dutch Aid to Swiss Brethren. The Records at Amsterdam, Amsterdam 1984; ders., Die Hilfe holländischer Doopsgezinden an die Hutterischen Brüder in der Slowakei, in: Die Hutterischen Täufer. Geschichtlicher Hintergrund und handwerkliche Leistung, hg. v. Bayerischen Nationalmuseum München, Mennonitische Forschungsstelle Weierhof 1985, 38–53.

⁵⁹ Mennonite Piety through the Centuries. Its Genius and its Literature (Studies in Anabaptist and Mennonite History, No. 7), Goshen, Ind., 1949.

Die amische Spaltung (1693 bis 1697) und eine Hamburger Stimme dazu – ein Lehrstück?

I.

Die „Amischen“, unsere mennonitischen Vetter, sind in den letzten Jahren wieder interessant geworden. Als ein begehrtes Objekt für Rundfunk und Fernsehen, vor allem für Illustrierte durchaus unterschiedlichen Niveaus scheinen sie mit ihrer Rückständigkeit (keine Autos, kein elektrischer Strom und dergleichen) eine nostalgische Grundströmung unserer Zeit mit mancherlei Zivilisationsmüdigkeit, Technikfeindlichkeit und Zukunftsangst zu bestätigen. Der ansonsten eher durchschnittliche Hollywood-Krimi „Der einzige Zeuge“ portraitiert die Amischen in Pennsylvania für eine breite Öffentlichkeit nicht einmal so ungeschickt, und ich kann die Amerika-Heimkehrer schon nicht mehr zählen, die aufgeregt-begeistert aus den USA zurückkommen, dort die Amischen gesehen haben und sie für „die Mennoniten“ schlechthin halten und nun glauben, mir ihre neueste Erkenntnis mitteilen zu müssen. Die Amischen sind, kurz und schlecht, zur Touristenattraktion geworden, aber über einen gewissen „Zoo-Effekt“ reicht das Interesse meistens nicht hinaus.

Manchmal gibt es auch etwas ernstere Gründe für eine Beschäftigung mit dieser angeblich noch in der Agrargesellschaft des 18. Jahrhunderts lebenden Gruppe, Gründe die über eine Sehnsucht nach der „guten, alten Zeit“ hinausreichen: Können die Amischen mit ihrem schonenden, weil kaum technisierten und nicht von Chemie geprägten Landbau in einer Zeit ökologischer Neubesinnung plötzlich zum Vorbild werden? Sind die Vorgestrigen zugleich die Hypermodernen? Man darf es bezweifeln, denn was der im ersten Moment faszinierte Betrachter in aller Regel übersieht, ist die Tatsache, daß ein Überleben in dieser Gruppe nur durch Einfügung in eine strikte und rigorose Gruppendisziplin möglich ist. Nicht umsonst ist „Hochmut“ eine der größten Sünden eines Amischen, und „Hochmut“ ist für einen Amischen wohl schon das, was zumal für Alternative einfach das Pochen auf einen individuellen Lebensstil darstellt. Gerade die in aller Regel eher individualistisch eingestellten Alternativler unserer Tage würden sich am wenigsten einer rigorosen Gemeindedisziplin unterwerfen wollen.

In jedem Fall sind die Nachfolger jenes Jakob Ammann ein bemerkenswertes Phänomen in der Kirchen- und Mennonitengeschichte, und sie

sind vielleicht in ihrer Exzentrizität, wie wir das empfinden, ein kleines Lehrstück dafür, was unter Nachfolgern Jesu Christi immerhin auch möglich ist. Ich will im folgenden den Ablauf der amischen Spaltung kurz skizzieren (er ist im übrigen in den einschlägigen Geschichtsbüchern und Lexika oft genug dargestellt worden) und eine Stimme zu diesen Ereignissen aus dem für damalige Verhältnisse weit entfernten Hamburg in Erinnerung rufen – das alles am Ende unter der Fragestellung, ob diese Ereignisse für uns Anknüpfungspunkte bieten, wie mit Konflikten umzugehen sein könnte – vielleicht glücklicher, als es den Damaligen möglich war.

II.

Die amische Spaltung ist die einzige größere Spaltung des schweizerisch-oberdeutschen Mennonitentums, im Gegensatz zu den vielen, fast nicht mehr überschaubaren Spaltungen, die das holländisch-niederdeutsche Täufertum und Mennonitentum durchmachen mußten. In den Jahren 1693 bis 1697 spaltete sich eine beträchtliche Minderheit des südlichen Mennonitentums von der Mehrheit ab. Führer der abgespalteten Gruppe war ein Ältester Jakob Ammann aus Erlenbach im Kanton Bern. Nach ihm wurde diese Gruppe später „amische Mennoniten“ oder kurz „Amische“ genannt (auch in der englischen Aussprache heute mit einem klaren „a“ wie im Deutschen gesprochen, entgegen den sonstigen Regeln der englischen Phonetik). Nicht alle späteren Nachfahren dieser Gruppierung haben Namen und Prinzipien der Frühzeit aufrechterhalten, auch gibt es in Europa heute keine Amischen mehr. Diejenigen Amischen, die nicht in die USA auswanderten, haben sich im Laufe der Jahrhunderte mit dem Hauptstamm der Mennoniten wieder vereinigt oder sind ausgestorben. So gibt es in den Mennonitengemeinden Regensburg oder Ingolstadt heute Familien, die ursprünglich amischer Herkunft sind; die alte, 1945 fast ausgestorbene Mennonitengemeinde Neuwied, die dann von westpreußischen Flüchtlingen „wiederbelebt“ wurde, bestand früher zu einem erheblichen Teil aus Gliedern mit ebenfalls amischem Hintergrund. Aber in den USA und Kanada leben heute noch rund 40.000 Nachfahren dieser Gruppe, die den Namen und die ursprünglichen Prinzipien Jakob Ammanns irgendwie erhalten haben.

Hauptursache für die Spaltung war der Versuch Ammanns, die Ältesten im Emmental für die sogenannte „Meidung“ zu gewinnen bzw. sie ihnen aufzuzwingen. Unter „Meidung“ versteht man die soziale Isolierung einer Person auch im alltäglichen Umgang, wenn diese Person innergemeindlich „gebannt“, also wegen irgendwelcher Verfehlungen von der Mitgliedschaft und dem Abendmahlsempfang ausgeschlossen ist. Daneben spiel-

ten bei der amischen Spaltung andere, zweitrangige Streitpunkte eine Rolle: So die Frage, ob man die Gottesdienste der Staatskirche besuchen dürfe und ob „Treuherzige“, das heißt Menschen, die sich zwar nicht zu den Mennoniten halten, aber mit ihnen sympathisieren, ewig gerettet werden könnten oder nicht. Eine größere Rolle spielten die Fußwaschung, die Ammann einführen wollte und die ebenso wie die Meidung bei den Schweizer Mennoniten bisher unbekannt war, und der Streit darüber, ob nur einmal oder zweimal im Jahr Abendmahl gefeiert werden sollte. Schließlich stritt man sich über Fragen der Kleidung und des Bartragens. Es ist insgesamt etwas unklar, ob alle diese Punkte wirklich ursächlich etwas mit dem Streit zu tun hatten, oder ob sie nicht, wie es oft in Auseinandersetzungen geschieht, nachträglich zur Markierung von Unterschieden und zur Formierung der eigenen Gruppe herangezogen wurden. Woher hatte Ammann diesen Gedanken der Meidung als der schärferen Form des Bannes? Vermutlich von den holländischen Mennoniten. In den Niederlanden hatte es insbesondere über Bannfragen viele Spaltungen gegeben, es war schon im 16. Jahrhundert auch zwischen Täufern aus der Schweiz und den Niederlanden zu Gesprächen darüber gekommen, und die Schweizer hatten in der Regel, etwas pauschal gesagt, zur Mäßigung geraten. Das niederländische „Bekennntnis von Dordrecht“ von 1632 hatte dann eine Regelung in der Frage von Bann und Meidung aufgenommen, und obwohl es offiziell von den Schweizern nie als verbindlich angenommen wurde, genoß es doch eine gewisse Autorität. Ausgelöst wurde der Streit, in dem Ammann die Meidung forderte, dann durch den Fall einer Frau, die einer Verleumdung beschuldigt und überführt wurde, die aber trotzdem nicht unter Meidung gestellt wurde.

Der Streit begann Ende Juli/Anfang August 1693. Der Älteste Jakob Ammann begann damit, zweimal jährlich das Abendmahl zu halten, obwohl das bisher nur einmal üblich war. Zwei andere Älteste, darunter Hans Reist, der spätere Hauptgegenspieler Ammanns, sind gegen diese Neuerung, lassen sie aber durchgehen. Dann wechselt der Streit schnell zur Frage der Meidung. Als Ammann von zwei Predigern, die bereits im Abendmahlsstreit vermittelt hatten, hört, daß Reist die Meidung ablehnt, unternimmt er mit drei Predigern aus seinem Anhang eine Rundreise durch die Gemeinden, um die Meinung der Schweizer Prediger zur Meidung zu erkunden. Er findet nur wenig Zustimmung und beruft daraufhin eine Konferenz aller Schweizer Prediger nach Friedersmatt ein. Aber es kommen nicht alle, vor allem nicht Hans Reist, und die Versammlung ist nicht beschlußfähig. Man beruft ein zweites Treffen auf zwei Wochen später ein, das auch ziemlich gut besucht ist, aber Hans Reist ist wieder nicht

erschieden, obwohl Ammann ihn durch Mittelsmänner zweimal gebeten hatte, zu kommen und seine Meinung zur Meidung darzulegen. Reist schreibt nur einen Brief, in dem er die Meidung ablehnt und rät, man solle Ammann nicht so viel Aufmerksamkeit schenken. Damit freilich unterschätzt er offensichtlich Ammanns Hartnäckigkeit und auch seine Wirkung auf andere, und die Kontroverse nimmt an Schärfe zu. Ammann legt ein Schreiben vor, in dem er sechs Anklagepunkte gegen Reist vorbringt und ihn für exkommuniziert erklärt, weil er zu lax sei. Es kommt zu einer kontroversen Debatte, in der Amman weitere Prediger für exkommuniziert erklärt, und die Versammlung wird schließlich abgebrochen. Die Ammann-Partei verweigert den brüderlich-abschließenden Handschlag und hält kurz darauf eine eigene Versammlung, die man als das erste amische Treffen bezeichnen kann. Jakob Ammann bannt im weiteren Verlauf weitere Prediger, die die Meidung ablehnen, aber auch einige Gemeindeglieder aus der Gemeinde Markirch im Elsaß, weil sie nicht zugeben wollen, daß der Besuch staatskirchlicher Gottesdienste falsch ist.

Es kommt dann zu verschiedentlichen Versuchen von Predigern und einfachen Gemeindegliedern, Ammann zum Widerruf seiner schnellen Exkommunikationen zu bewegen, aber dieser stellt sich zunächst taub. Bald schreiben einige aus dem Emmental an die Bruderschaft in der Pfalz, berichten von den Ereignissen und bitten um Hilfe. Die Pfälzer schreiben daraufhin am 16. Oktober 1693 an die Amischen und bitten sie, die Versöhnung zu suchen. Gegenüber den Predigern in Markirch, die durch Ammann Probleme in der Gemeinde hatten, ist der Rat wieder: Beachtet Ammann nicht über Gebühr! Aber Ammann geht zum Gegenangriff über: er schreibt einen allgemeinen Rundbrief und fordert alle Gemeindeglieder auf, ihm entweder zuzustimmen oder ihm nachzuweisen, daß er in den strittigen Punkten (Abendmahl, Meidung, staatskirchliche Gottesdienste) Unrecht hat. Alle sollen sich bis 20. Februar 1694 ihm gegenüber erklären, sonst wären sie per 7. März 1694 exkommuniziert. Trotz (oder wegen) dieses Ultimatums kommt es in der zweiten Märzwoche 1694 auf einem Treffen in Ohnenheim im Elsaß auf Bitten der Pfälzer Prediger zu einem nennenswerten Versuch der Versöhnung, der aber auch nicht zum Ziel führt. Zehn Schweizer und sieben Pfälzer Prediger bitten die anwesenden amischen Vertreter, deren Zahl nicht bekannt ist, nicht so überstürzt zu handeln, aber die Amischen bestehen auf ihren drei Punkten, und keine Seite gibt nach. Auch ein Pfälzer Kompromißvorschlag, die zwei weniger wichtigen Punkte zuzugestehen, aber die Meidung fallenzulassen, führt zu keinem Ergebnis, und die Amischen verlassen das Tref-

fen. Am nächsten Tag, am 13. März 1694, erklären die Schweizer und die Pfälzer Prediger übereinstimmend, warum sie den Ansichten der Amischen nicht zustimmen können, woraufhin Ammann im Gegenzug die ihm widersprechenden Pfälzer Prediger exkommuniziert und zahlreiche andere gleich mit, die er nie gesehen hat. Auf diesem Höhepunkt der Ereignisse ist jetzt das gesamte Mennonitentum in der Schweiz, im Elsaß und in der Pfalz gespalten, wobei die große Mehrheit in der Schweiz und in der Pfalz gegen Ammann ist, während fast das gesamte Elsaß auf seiner Seite steht. Norddeutschland und die Niederlande sind von diesem Streit direkt nicht betroffen. Immerhin gibt es eine Reaktion des Ältesten Gerrit Roosen aus Hamburg-Altona von 1697 in einem Brief an einen Freund im Elsaß, in dem dieser sich kritisch-besorgt über die Ereignisse äußert und den wir später genauer betrachten werden.

In den folgenden Jahren 1694 bis 1698 kam es zwar zu verschiedenen Versöhnungsversuchen, sowohl schriftlich wie auf Treffen, aber sie waren am Ende alle vergeblich. Vertreter der amischen Seite räumen ein, daß sie mit dem Bann zu voreilig waren, vor allem weil sie nicht die Zustimmung der Gemeinden eingeholt hätten. Sie gehen sogar so weit (vermutlich 1698), sich selbst für gebannt zu erklären (wohl als Strafe für ihr voreiliges Vorgehen), und bitten dann nach einiger Zeit um Wiederaufnahme in die Gemeinden, und die andere Seite wäre sogar bereit dazu. Aber in allen Stadien der Entwicklung bestehen die Amischen immer auf der Akzeptierung der Meidung und ihrer anderen strittigen Punkte, und so verlaufen alle Verhandlungen ergebnislos. Nachdem später Amische durch solche Prediger, die an der Kontroverse ursprünglich nicht beteiligt waren, aufgenommen worden waren und die Versöhnungsversuche scheinbar doch fruchtbar wurden, kam es dann über der Fußwaschung, wie die Amischen sie inzwischen praktizierten, zum Streit, denn die Schweizer hatten diese Praxis nicht. Auch als am 7. Februar 1700 einige amische Führer sich wiederum, wohl als Demutsgeste, selbst exkommunizierten, brachte das nicht den erhofften Frieden.

Da wir die Amischen heute als „stockkonservativ“, ja „rückständig“ zu betrachten gewohnt sind, muß man sich klar machen, daß Jakob Ammann durch die ganze Kontroverse hindurch immer der „Neuerer“ war, der Führer der Radikalen, während Hans Reist, der Führer der „regulären“ Mehrheit, die Ammann nicht folgte, sozusagen der „Konservative“ war. Man muß konstatieren, daß die Amischen in der Sache eine Abweichung von der Hauptgruppe der Mennoniten darstellten, indem sie im Endeffekt des Streits zwei Neuerungen einführten, die bisher den Schweizer Mennoniten fremd gewesen waren: die Meidung und die Fußwaschung. Dazu kom-

men noch striktere Kleidervorschriften. Ammann und seine Nachfolger repräsentieren sozusagen einen radikal-konservativen oder „restitutiven“ (= wiederherstellenden) Standpunkt; sie bestehen auf strikter Gemeindegdisziplin und der Befolgung von Praktiken, die sie für die wahre christliche Kirche für wesentlich halten. Dieser unflexible Konservatismus ist seither typisch geworden für die Amischen und führte zu der mehr oder weniger unveränderten Lebensform in Gottesdienstablauf, Kirchenstruktur, Kleiderfragen und allgemeinen Lebenssitten, weswegen man den Eindruck gewinnt, die Amischen lebten noch wie zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Aber auch die Amischen selbst blieben in der Folge nicht ganz von Spaltungen verschont, bei denen es im Grunde immer um die Frage ging, wie weit man sich denn der Welt, in der man nun einmal lebt, öffnen dürfe. Bereits ab 1727 begann die amische Auswanderung nach Amerika, und auch in Amerika haben sich im Laufe der Zeit einige Gruppen von Amischen dann wieder den Mennoniten angeschlossen, aber der „harte Kern“ der Amischen existiert bis heute in der Größenordnung von rund 40.000 Gliedern.

III.

Zu diesen Ereignissen rund um die amische Spaltung gibt es eine zeitgenössische Stimme aus dem hohen Norden, nämlich einen Brief des Hamburger Ältesten Gerrit Roosen vom 21. Dezember 1697 an einen Freund im Elsaß. Gerrit Roosen war Kaufmann in Strumpfwaren und er erreichte das damals wie heute ungewöhnlich hohe Lebensalter von 99 Jahren, 8 Monaten und 12 Tagen (8. 3. 1612 bis 20. 11. 1711). 1649 wurde er zum Diakon, 1660 zum Prediger und 1663 zum Ältesten der Gemeinde in Hamburg und Altona gewählt. Er war ein großer Kämpfer für die Gemeinde in einer bewegten Zeit und ist viel in Holstein, Holland, Preußen und Polen gereist. Vor allem fiel in seine Zeit der Streit um die rechte Taufform, der zur Abspaltung der Gruppe der „Dompelaars“ (= Untertaucher) führte. Diese Mennonitengruppe starb später aus, aber die Erinnerung an die damaligen Ereignisse mußte noch 1985 als Argument herhalten, als es wieder einmal um die Möglichkeit der Untertauchtaufe in der Hamburger Gemeinde ging. Man berichtet von Gerrit Roosen, daß er noch mit 96 $\frac{1}{2}$ Jahren das Abendmahl „bedient“ (= ausgeteilt) habe, und 90jährig verfaßte er zwei nennenswerte Schriften, das „Christliche Gemütsgespräch“, einen mennonitischen Katechismus, und „Unschuld und Gegenbericht“, eine Verteidigung der Mennoniten gegen den Vorwurf, sie hätten mit den Aufrührern von Münster von 1534/35 etwas zu tun. Im Streit der holländischen Mennoniten zwischen den konservativeren „Sonnisten“ gegen die

freisinnigeren „Lamisten“ steht Roosen auf seiten der Sonnisten, und er tritt gegen die neue Mode des Perückentragens auf, was in unserem Zusammenhang, in dem es ja auch um striktere oder weniger strikte Kleiderordnungen geht, von einem gewissen Interesse sein mag. Zu Roosens Zeit wurde übrigens 1675 auch die erste Hamburger Mennonitenkirche gebaut, eine Holzkirche, für die die mennonitischen Walfangreeder damals 5 Prozent des Erlöses einer Walfangsaason zusammenlegten. Diese Kirche verbrannte im Schwedenkrieg 1713, also kurz nach Roosens Tod, und wurde später durch die erste Steinkirche ersetzt, die bis 1915 als Mennonitenkirche an der Straße „Große Freiheit“ im heutigen Hamburger Amüsierviertel St. Pauli der Gemeinde diente, bis die Gemeinde 1914/15, eben wegen der Verschlechterung des Umfeldes, die neue, jetzige Kirche an der Mennonitenstraße am Nordrand Altonas baute. Das alte Kirchengebäude fiel 1943 den Bomben zum Opfer. Zu Roosens Zeit wurde weiterhin der erste eigene Friedhof der Gemeinde angelegt (1678), der allerdings in den 1920er Jahren dieses Jahrhunderts beseitigt wurde, und Roosen legte auch 1650 das erste Kirchenbuch an, das er bis 1700 selbst führte. Er war nicht nur ein Kämpfer, der sich, wenn es sein mußte mit geschickter Taktik, etwa gegen die Dompelaars zu wehren wußte, er war auch ein Friedensmacher: 1671 nahm er eine friesische, bisher getrennte Mennonitengruppe in die Gemeinde auf, 1682 Reste der Gemeinde der „Hauskäufer“, einer aus Holland stammenden Gruppierung. Roosens eigene Gemeinde entstammte im wesentlichen der flämischen Täufertradition. Das summarische Urteil über ihn lautet im „Mennonitischen Lexikon“: Es sei eine „konservative Orthodoxie, die sich zunehmend der Welt anpaßt“ in ihm zum Durchbruch gekommen; „die Täuferzeit ist längst verklungen, man bewahrt überlieferte Bekenntnisse, weist Neuerungen und fremde Einflüsse ab“ (so Ernst Crous im Menn. Lexikon, Band III, S. 534).

Dieser Gerrit Roosen also, ein weitgereister und interessierter Mann, nimmt Stellung zum Streit um die Amischen in einem Brief an einen elsässischen Freund vom 21. Dezember 1697. Zunächst gibt er zu erkennen, daß er schon oft schreiben wollte, aber keine rechte Verbindung zu den Mennoniten im Elsaß herstellen konnte; offenbar waren auch einige seiner Briefe ohne Antwort geblieben. Immerhin, er ist zumindest grob über den Ablauf der Ereignisse informiert und offensichtlich beschäftigen diese ihn auch sehr. Nachdem er nun endlich Post aus dem Elsaß erhalten hat, schreibt er am gleichen Tag zurück, und er entschuldigt sich sogar, daß er wegen seines hohen Alters (85 Jahre!) keine Reise mehr ins Elsaß unternehmen könne. Ob er's wohl gern getan hätte? Gemessen an seinen

sonstigen Lebensgewohnheiten darf man das fast vermuten. Er rät dann seinen Briefpartnern zu Frieden und Geduld mit Verweis auf Matthäus 10, einer Bibelstelle, in der von Geduld in der Verfolgung, von der Kreuzesnachfolge und von Trennungen um Jesu willen die Rede ist. Dabei bleibt zunächst etwas im Unklaren, wer hier die Verfolger und die Verfolgten sein könnten. Nachdem er dann nochmals den entstandenen Streit bedauert hat, kommt er zur Sache, und nun ist auch eine klare Parteinahme erkenntlich: Er bedauert, „daß ihr so verunruhigt worden seid durch Menschen, die sich selber hoch halten und Gesetze machen über Dinge, die uns im Evangelium nicht gesetzt sind.“ Das kann nur gegen Jakob Ammann und die Seinen gehen. Roosen wendet sich gegen spezielle Kleidervorschriften für Christen, und er argumentiert mit den Paulusbriefen des Neuen Testaments gegen eine neue Gesetzlichkeit, gegen eine demonstrative Frömmigkeit, die ihm als Eitelkeit erscheint, und gegen Anmaßung und Überheblichkeit. Speziell zitiert er aus dem Kolosserbrief: „Das Himmelreich oder Reich Gottes zu erben wird nicht erreicht durch Speise oder durch Trank“ (Kol. 2, 16, allerdings sehr frei und vermischt mit Röm. 14, 17) und fügt hinzu: „Es bindet der liebe Heiland nicht an äußerliche Dinge“. Man darf bezweifeln, ob Ammann für diese wertende Unterscheidung von „innerlich“ und „äußerlich“ eine Antenne gehabt hatte.

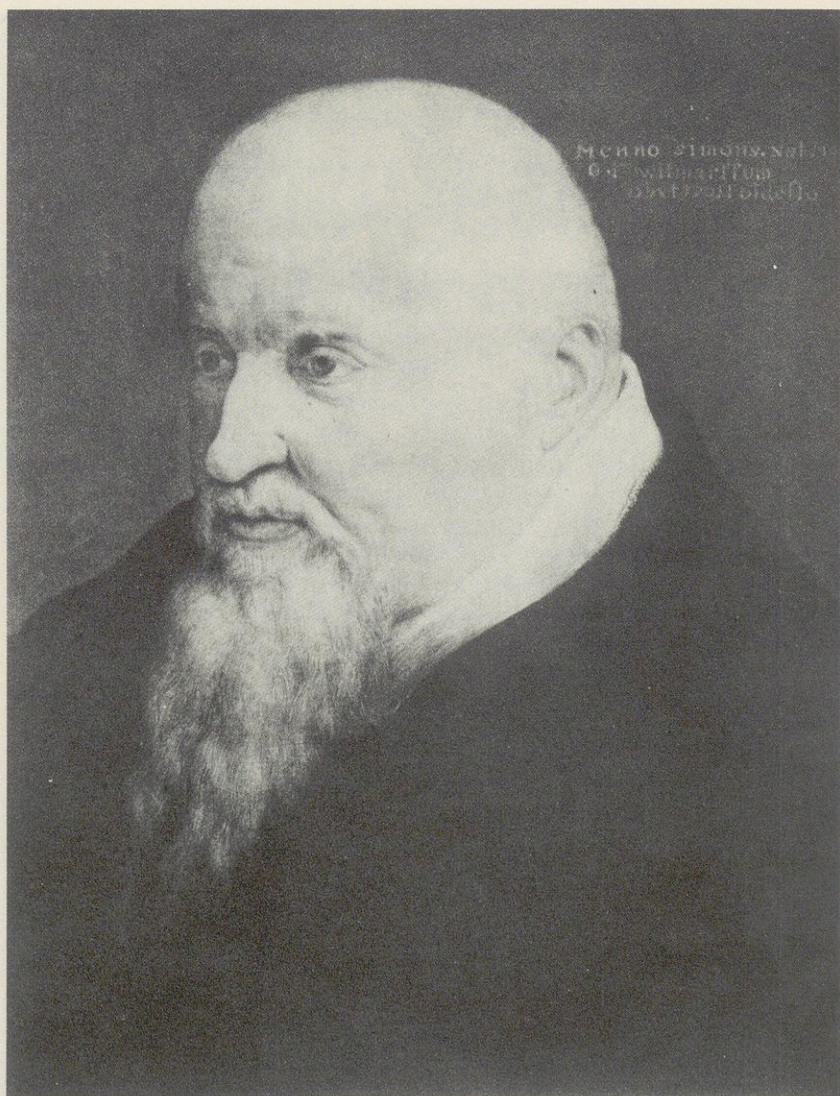
Roosen fragt dann etwas spitz nach der „Hermeneutik“, also nach den Auslegungsprinzipien des Jakob Ammann. In Anlehnung an die Stelle aus dem Galaterbrief (5, 3: Wenn jemand schon beschnitten ist, dann muß er eben auch das ganze Gesetz halten) hält Roosen Ammann den Gedanken entgegen, wie er, wenn er selbst allerhand biblische Gebote ja auch nicht wörtlich befolge (z. B. keine zwei Röcke, kein Geldbesitz, keine Schuhe an den Füßen und dergleichen), dann andererseits neue Gebote aufstellen könne, die in der Bibel gar nicht zu finden seien. Er solle lieber die schwachen Gewissen nicht verwirren, anstatt selbstgemachte Gebote über das Evangelium hinaus einzuführen, also etwas „draufzusatteln“, wie man heute manchmal sagt. Roosen erinnert daran, daß das Evangelium und der Apostel Paulus keine detaillierten Kleidervorschriften kennen, sondern vielmehr Wert darauf legen, daß sich Christen jeweils dem Niedrigen gleichstellen. Roosen zieht daraus den Schluß, daß man sich „nach Landesmanier“ kleiden solle, aber von allem Hochmut, aller Üppigkeit und aller Weltlust fernhalten solle. Der paulinische Gedanke klingt an, den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche zu werden (1. Kor. 9, 20ff), und Roosen offenbart auf amüsante Weise, wie er's mit der Mode hält: Er ist gegen modische Trends und bei Neuerungen mehr als vorsichtig. Aber

er ist bereit zur Anpassung, jedenfalls in Grenzen, wenn sich eine Mode schließlich durchgesetzt hat. Roosen ist ein konservatives Gemüt, das zunächst zum Abwarten neigt, und er ist froh, sagen zu können, daß er zeit seines Lebens immer „bei seinem Stil“ geblieben sei. Dann kommt's noch einmal prinzipiell: Kleiderfragen sind kein Grund zum Bann und zur Gemeindespaltung! Wohl räumt Roosen ein, daß der Bann als Strafe gegen solche, die „dem Gesetz Gottes im Evangelium widerstreben“, in Frage kommen könne. Aber man müsse doch streng darauf achten, ob die Materie, um die es in einem Streit geht, diese „letzte“ Waffe einer Gemeinde auch erlaubt bzw. erfordert. Zum Schluß folgt noch einmal die Grundsatzerklärung, die Bibel alleine solle Maßstab sein, und nichts, was darüber hinausgehe, dürfe Geltung beanspruchen. Im übrigen: vorschnelles Richten sei gefährlich.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier ein moderater Geist gut paulinisch argumentiert und biblische Grundgedanken, auch wo er eher frei assoziiert als streng zitiert, wohlgeordnet vorzutragen und anzuwenden weiß. Allerdings fällt auf, daß Roosen in dem ganzen Brief nur auf die Kleiderfrage eingeht, auf keinen einzigen der anderen, tatsächlich ja viel wichtigeren Streitpunkte wie Meidung, Fußwaschung und die anderen oben genannten Punkte. Die naheliegendste Vermutung ist wohl, daß Roosen hier nun doch schlecht informiert war, wohl weil seine Briefpartner ihm nur einen sehr subjektiven oder einseitigen Bericht von den Ereignissen vermitteln konnten oder wollten. Ob Jakob Ammann von Roosens Brief überzeugt worden wäre? Wohl kaum. Auch er würde für sich in Anspruch nehmen, daß er nur die Bibel und nichts als die Bibel als Maßstab habe, aber die Roosen'schen Unterscheidungen in „innerlich“ und „äußerlich“ und demzufolge in „wichtig“ und „unwichtig“ hätte er wohl kaum akzeptiert. Wo ein moderater Konservativer und ein eifernder Radikaler zusammentreffen, da hilft die formelhafte Berufung „nur die Bibel“ alleine noch nicht weiter.

IV.

Sind diese Ereignisse und die Stimmen darum herum nun ein Lehrstück für uns, wie der Titel unseres Aufsatzes andeutet? Ich zögere etwas, zu große Worte zu gebrauchen. Aber immerhin sind doch einige typische Abläufe zu beobachten, die herauszustellen lohnend sein mag unter dem Aspekt, daß es vielleicht nicht nötig ist, immer wieder die gleichen Fehler zu machen. Vielleicht können wir doch ein wenig lernen, mit Konflikten besser umzugehen, als es in der Vergangenheit oft möglich war.



Menno Simons mit seinem Verfolger verwechselt. Dies Gemälde aus der Mennonitenkirche in Utrecht galt einmal als das echteste, denn von Menno Simons war überliefert, er sei 1545 ein „dicker, fetter, schwerer Mann gewesen“ (Vos, Menno Simons, 1914, 2). In Wirklichkeit ist es ein Bild des heftigen Täufergegners Vigilius van Aytta (darüber s. S. 226). Es ist damit genau so „echt“ wie alle anderen etwa 100 Portraits von Menno.

FVNDAMENTVM

Ein Funda- ment vnd klare Anwei-

sung von der Seligmachenden Lehre
vnseres Herren Jesu Christi. Auß Gottes
Wort kurz begriffen. Auß Niederländischer
Sprach in Hochdeutsch gebracht vnd vber-
gesetzt/ zusampt etlichen andern Leerhafften
Büchlin/ von dem Author dieses Fundaments
auch beschreiben vnd gemacht / So vor dieser
zeit besonder sind gedruckt gewesen/ Tu aber
auch hiebey gefügt vnd gestellt/ Vnd also
zu einem gemeinen Handbüch ges-
ordnet vnd gemacht.

Durch M. S.

Item/ Alle Puncten vnd Artikel / auch al-
lerley Sprüche vnd Vermanungen/ in diesem
Büch begriffen/ leichtlich zu finden/ Ist hin-
den ein hülflich vnd schön Register hin-
zu gemacht vnd gedruckt.

1. Corinth. 3.

Kein ander Fundament mag gelegt wer-
den/ dann das gelegt ist/ nemlich/
Jesus Christus.

Gedruckt im Jar/ 1575.

Titelblatt der ersten deutschen Ausgabe des Fundamentbuchs
und anderer Schriften von Menno Simons, 1575 (s. S. 93).

Dann der rüchsten
im abänderung oder dem vnd
zum ersten was der eig

Lernig Standtunge geschwe sind
er in dem faren / die in dem
leid gest zu der werheit / die
wie ich mich selber der gese
enhem erbeit / ein vnd alle
samen zum besten vnd rüch
er binden lingen hien gar
en faren / ich erl gese
vnd des vollen das ich
vol weiß / das mit erke
binder vnn stücker in der
werheit gleich ein wer dem
die es vol liden / faren / da
eigem vnder dem / vnd wo dem
die gemüeter mit dem vnn
noch die liebe vnd gese
da wird auch gemeinlich der

Der stand dem parcklich / vnd die
vol liden der faret ein / vnd
vnn dem zu allen ziten an
erliden vnd geseigen vnn
er liden faret / ich mich dem
der geseigen vnn / die vnn weise
ich auch vnd / das der vnn gese
faren / vnn rüch / derten
vnd ein geseigen vnn
vnd die das dertende je
erliden der werheit vnd der
faren faret / faret / vnd der
ich / mit die ein faren vnn
erliden vnn / vnd / vnd der
vnn faren ich / das ich
auch mit der vnn vnn
das es vnn vnn vnn vnn
vnn vnn vnn vnn vnn
der werheit faren vnn
ersten vnn alle vnn der
vnn / die vnn vnn liden
en das vnn liden faren
es vnn vnn vnn vnn



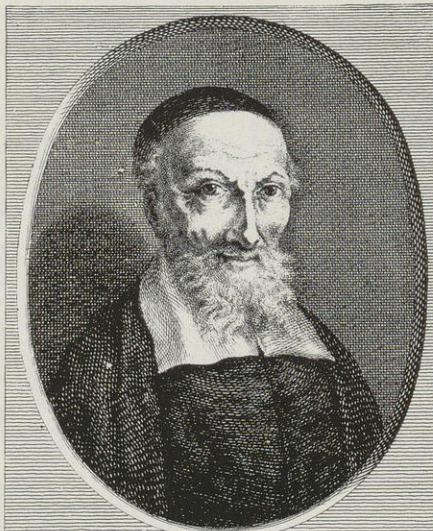
HANS DE RIES.

*De Ries, geboren, ten vernijpings namme bleekte,
En zelf gewold door viel' gevaaren droef en bang,
Blenk dus in Alkmaar laetst, daar veertig jaeren lang
Zyne onbezweken trouw wor't hiel der ziele maekte.*

Ad. Spierdijk.

L. C. Muller, f. 1840, 4.

Hans de Ries (1553–1638),
einer der beiden Verfasser
des nach ihm benannten
Bekenntnisses von 1610 (s. S. 32).
Aus: Hermannus Schyn,
Geschiedenis der Mennoniten,
vertaald en vermeerderd door
Gerardus Maatschoen, II. Deel,
Amsterdam 1744, nach S. 482.



GERRIT ROOZE.

*Een' vyftig dagen houd een' roos haar' frissen stand:
Maar Rooze, een' Rooselaar, gezegend door Gods hand,
Ten vyftig jaeren lang een' teel van roozen gevee,
Die veel en strotten tot een' levens' te ten leven.*

Ad. Spierdijk.

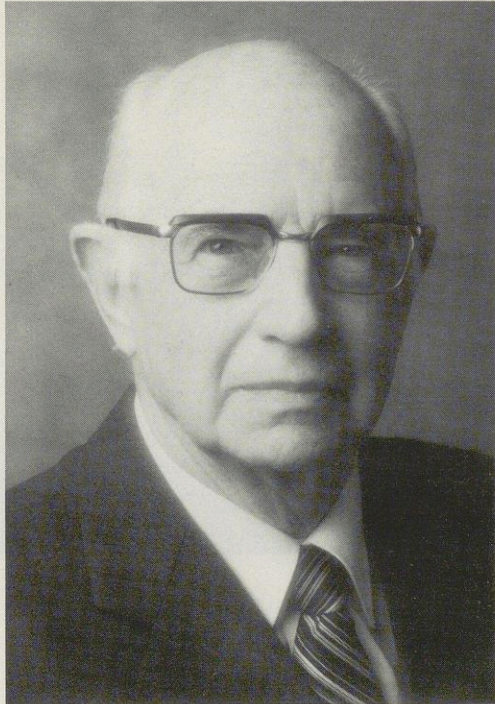
L. de Meijer, 1840.

S. E. E. E. E. E.

Gerrit Roosen (1612–1711),
Ältester und Prediger der
Flämischen Mennoniten in
Hamburg und Altona (s. S. 109).
Aus: H. Schyn, a.a.O., III. Deel,
1744, nach S. 320.



Die Mennokate
bei Bad Oldesloe,
1985/86 renoviert.



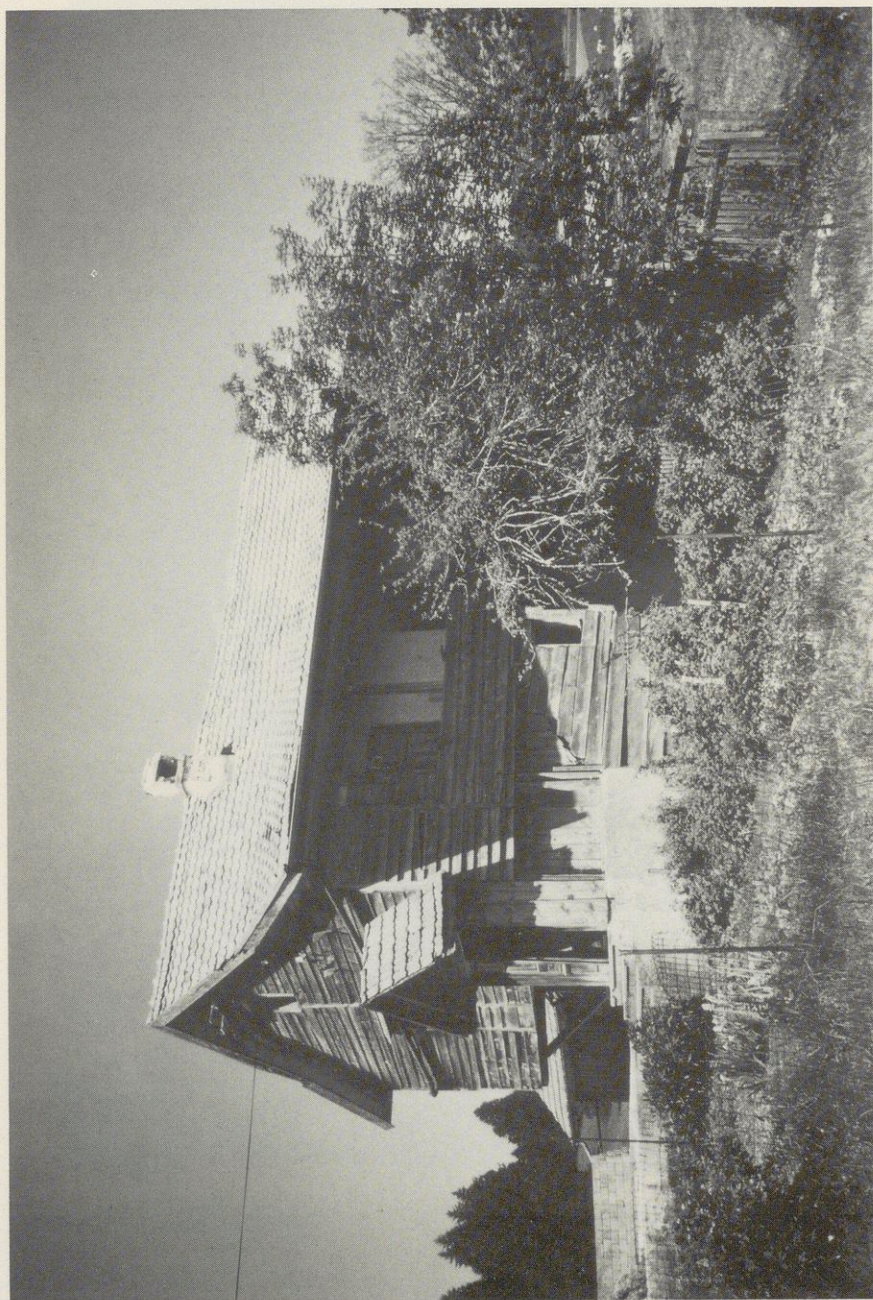
Otto Regier
hat 30 Jahre lang
unsere Interessen an der
Menno-Gedächtnisstätte
bei Bad Oldesloe
gegenüber den Behörden
vertreten (s. S. 221).



Liesel Quiring-Unruh, 1914-1985



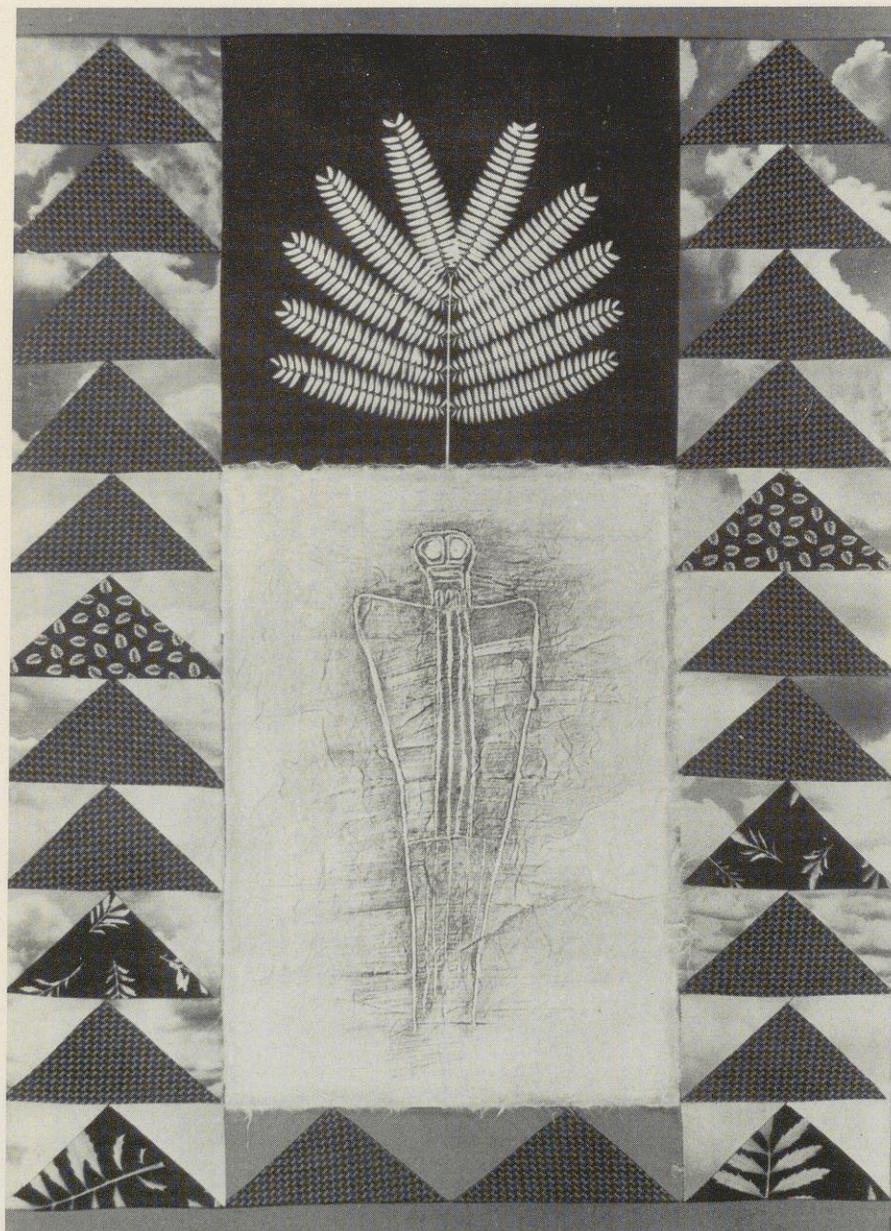
Grete Mecenseffy, 1898–1985



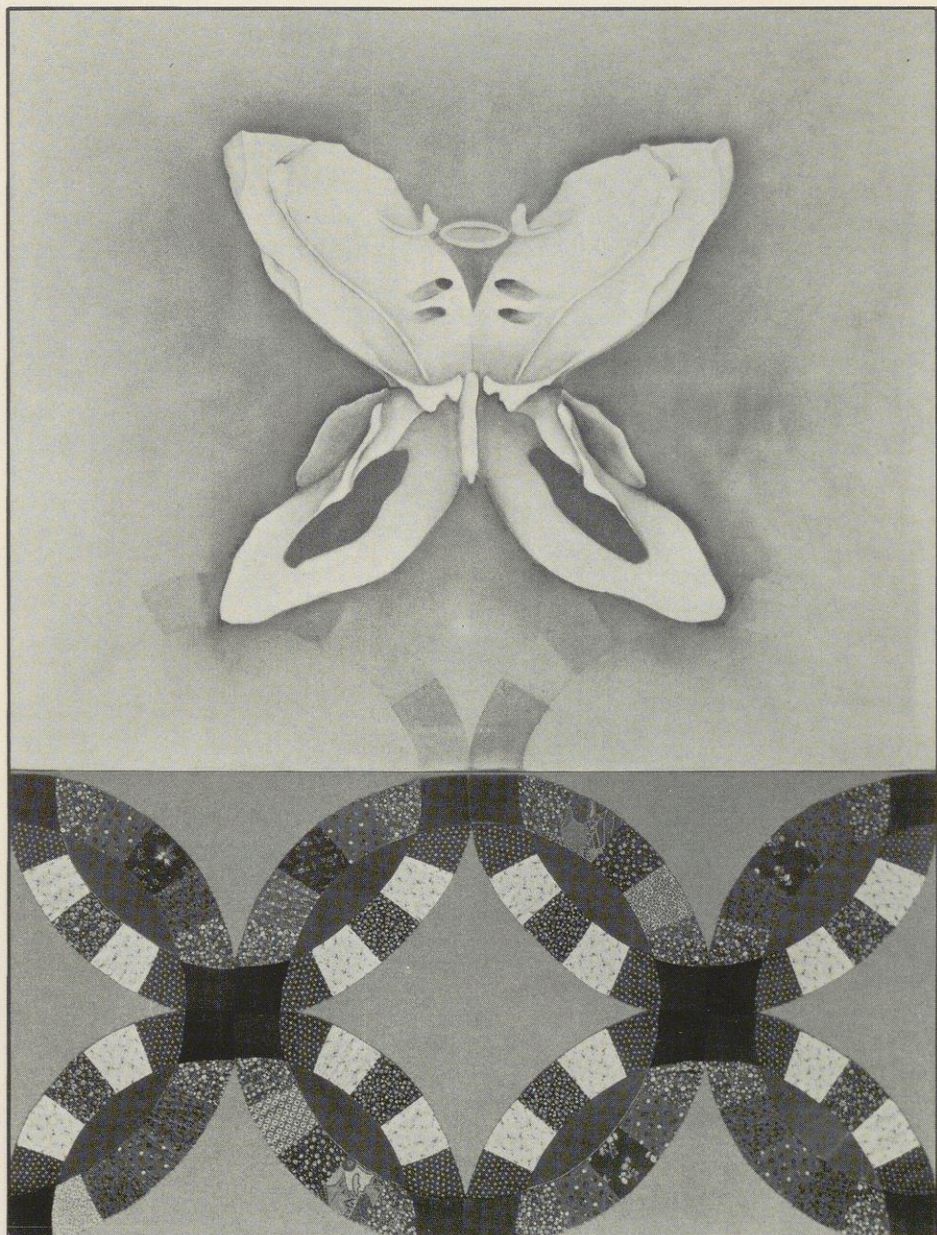
Die verfallene Täuferkirche Le Cernil im Berner Jura (s. S. 126). Foto von H. R. Lavater, Bern.



Simon L. Verheus, langjähriger Leiter der Bibliothek
der Vereinigten Taufgesinnten Gemeinde in Amsterdam (s. S. 223).



„Ancient Deity“, 1986, von Erma Martin Yost (s. S. 150).



„Desert Deity“, 1983, von Erma Martin Yost



„The Watch“, 1983, von Erma Martin Yost

1. Zum ersten scheinen mir menschlich-allzu-menschliche Faktoren auch in diesem Streit ihre gebührende Rolle zu spielen. Über schlechte Postverbindungen der damaligen Zeit, wie sie aus Roosens Brief herausgelesen werden können, brauchen wir nicht lange zu reden. Wichtiger ist es schon, daß es damals wie heute gar nicht so leicht ist, einem Außenstehenden einen Konflikt „richtig“, d. h. möglichst korrekt, vollständig und fair darzustellen. Roosen wußte offensichtlich nicht genau oder nicht vollständig, worum es eigentlich ging, denn er geht nur auf die zweitrangigen Kleiderfragen ein.

Aber wichtiger dürfte eine andere Beobachtung sein: Aus der Distanz von Jahrhunderten wird man über die amische Spaltung bei aller Würdigung der subjektiven Ehrlichkeit, des persönlichen Glaubenseifers und der theologischen Integrität der Hauptkontrahenten auch urteilen müssen, daß hier sehr gegensätzliche Temperamente aufeinandergeprallt sind, ja daß es sich auch um Machtkämpfe gehandelt haben muß. Hier war nicht immer der Heilige Geist, sondern auch allerhand Menschen(un)geist am Werk. Ammann war offenbar herrisch und schroff, impulsiv und spontan und neigte wohl zur Selbstüberschätzung, wenn er es unternimmt, von allen anderen Rechenschaft über die Richtigkeit seiner Meinung zu fordern. Man kann es freilich auch weniger psychologisch, mit mehr kirchengeschichtlich-theologischem Verständnis ausdrücken: Er war streng, weil er besorgt war über die vermeintliche Laxheit auch der Mennoniten. Er verfolgt als Hauptmotiv einen Gedanken, den es im Neuen Testament immerhin auch gibt, etwa in der in diesem Zusammenhang häufig zitierten Stelle aus dem zweiten Korintherbrief „Ziehet nicht am selben Joch mit den Ungläubigen“ (2. Kor. 6,14ff). Solche Gedanken der Reinheit, die man durch Abgrenzung herzustellen hofft, spielen generell eine große Rolle in unserer mennonitischen Geschichte, häufig freilich keine sehr gute Rolle, wie ich als persönliches Urteil hinzufügen möchte. Wo der Gedanke der Abgrenzung vorherrschend ist, regiert die Ängstlichkeit, die „Bunkermentalität“, die kommunikationsunfähig zu werden droht. Solche Front- und Fragestellungen, ob man nämlich von der Grenze her scheiden müsse oder ob man von einer fröhlichen Gewißheit, das „Zentrum“ nicht verlassen zu haben, unbefangen alles prüfen und das Gute behalten könne, gibt es ja bis in unsere Tage. Hier öffnet sich ein weites Feld, weniger für die kontroverse Debatte, sondern vor allem für die selbstkritische Frage, ob ich mich nicht selbst verrannt haben könnte.

2. Die amische Spaltung ist im Rahmen unserer Geschichte und unseres Kirchen- und Gemeindeverständnisses allerdings ein Lehrstück dafür,

daß wir Mennoniten uns im Falle von Konflikten oft schwerer tun als Kirchen mit anderen Strukturen und Traditionen. Mennoniten sind „Kongregationalisten“, womit man meint, daß die örtliche Gemeinde (congregatio, vom lateinischen Grundwort „grex“, die Herde) in allen geistlichen und praktischen Fragen die einzige und höchste Autorität und Instanz ist. Dieser konsequente Kongregationalismus offenbart im Falle einer notwendig werdenden Konfliktregelung eine offene Flanke: Sehen wir einmal von dem auch häufigen Fall ab, daß viele Glieder einer Ortsgemeinde sich passiv verhalten und damit das Aufkommen von örtlichen Führerfiguren, ja geradezu „Minipäpsten“ hervorrufen, wie es in unserer Geschichte auch immer zu beobachten war, dann zeigt sich vor allem, daß beim Aufeinanderprallen von verschiedenen Meinungen in verschiedenen Gemeinden oder Gruppen (oder eben beim Aufeinanderprallen verschiedener Führerfiguren, die je ihre Gefolgschaft haben) keinerlei Konfliktregelungsverfahren vorgebildet ist, das den Streit wenn schon nicht autoritativ entscheiden (wie in der römischen Kirche), so doch versachlichen könnte durch geregelte Abläufe und das Bestehen auf der Einhaltung von Verfahrensvorschriften, die ja kein Selbstzweck sind, sondern ein sinnvolles Gespräch ermöglichen und schützen sollen. Bei uns Mennoniten läuft man im Falle eines Konflikts häufig zu schnell auseinander, und die nächste Spaltung ist perfekt. Die Eigenverantwortlichkeit jedes einzelnen und auch jeder örtlichen Gemeinde kann auch zum Eigensinn, zur Rechthaberei und zur Gesprächsunfähigkeit führen. Alle diese Gefahren bestehen natürlich auch in anderen christlichen Kirchen und Gemeinden, aber da es dort meist mehrere „Instanzen“ gibt, ist die Hürde für eine wirkliche Kirchenspaltung höher. Ein Bischof, gar ein Papst, der entscheidet, kann in besonders schwierigen Situationen auch einmal eine gute Gabe sein, nicht zuletzt dann, wenn es – wie häufig – gar nicht so sehr mehr darauf ankommt, wie entschieden wird, sondern daß entschieden wird und ein unfruchtbarer Streit ein Ende findet.

3. Ein dritter Gedanke, der so etwas wie eine allgemeine Lehre aus den Ereignissen sein könnte, hängt mit der Art zusammen, wie speziell Gerrit Roosen neutestamentliche Stellen benutzt, um gegen Ammanns als zu eng empfundene Haltung zu argumentieren. Es zeigt sich dabei, daß im Hintergrund dieses Streits wieder, wie auch sonst häufig, ein sogenanntes „hermeneutisches“ Problem steht, das heißt die Frage: Wie können Aussagen des Neuen Testaments auf eine vorliegende Situation angewandt und zum Maßstab für eine Entscheidung gemacht werden? Auf die Bibel haben sich beide Seiten berufen, wie das bei innerkirchlichen Streitfragen

ja in der Regel der Fall ist und wie es übrigens auch schon im 16. Jahrhundert sowohl auf Seiten der Täufer wie der großkirchlichen Reformation wie der Altgläubigen, also der Katholiken, immer der Fall war. Unterschiedlich war lediglich, welche Stellen man in welchem Zusammenhang wie heranzog und auslegte. Es ist also falsch bzw. naiv, etwa die Täufer der Reformationszeit als „Bibelchristen“ zu bezeichnen, während man den anderen Gruppen bescheinigt, sie hätten sich gegen besseres biblisches Wissen irgendwelchen „weltlichen Notwendigkeiten“ gebeugt. Die Wahrheit dürfte eher sein: Im 16. Jahrhundert ebenso wie jetzt an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert haben beide Parteien eines Streits eben je ihre Brille auf und lesen die Bibel entsprechend mit anderen Augen und kommen daher zu unterschiedlichen Konsequenzen. Ja, man kann es noch allgemeiner formulieren: Es gibt niemand, der sozusagen ganz „ohne Brille“ die Bibel liest. Wir sind immer vorgeprägt durch Erlebnisse, vorgefaßte Meinungen, Wünsche und Befürchtungen, die Situation, in der wir leben, und vieles andere. Mein Charakter, mein Lebenslauf, die jeweilige Problemstellung prägen mein Bibelverständnis. Auch der amische Streit und die daraus folgende Spaltung sind ein Beispiel dafür, daß hinter jedem Konflikt, zumindest im protestantischen Bereich, in dem programmatisch „allein die Schrift“ entscheiden soll, ein solches „hermeneutisches Problem“ steckt. Denn es ist ja meine eigene Entscheidung bzw. Wertung, ob ich Gedanken wie die aus 2. Korinther 6, 14ff („Ziehet nicht am gleichen Joch mit den Ungläubigen!“) sozusagen als Generalnenner, als wichtigsten Gedanken neutestamentlicher Ethik lese und diesem Gedanken dann alles andere ein- und unterordne, oder ob ich etwa einen anderen Gedanken aus dem gleichen 2. Korintherbrief viel höher einstupe: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2. Kor. 3, 17). Je nachdem werde ich zu einer sehr engen Haltung in praktischen Fragen der Lebensführung kommen oder ein sehr weites Herz haben und viel für erlaubt halten, ja tolerant sein können. Der Eiferer und der Tolerante können sich vordergründig beide auf Bibelzitate berufen, aber erst wenn sie jeweils ihre „Voreingenommenheit“ zu bemerken beginnen und anfangen, sich um eine rechte Bibelauslegung ernsthaft zu mühen, besteht die Chance einer Verständigung. Daß wir verschieden sind nach Temperament und Lebensschicksal, ist ein Ergebnis unserer Lebensumstände im weitesten Sinn und kann als gute Gabe Gottes angenommen werden. Aber es wird zur Gefahr, wenn wir uns abkapseln. Wenn die amische Spaltung ein Lehrstück ist, dann vor allem dafür: Nur im Gespräch miteinander können wir zugleich weiterkommen und bei Christus bleiben.

Der Brief von Gerrit Roosen

Abschrift von Gerhard Rosen von Hamburg. Den 21. Dezember 1697.

Ihr liebe Freunde und Brüder in Christo Jesu, unserm Herrn, in Elsaß! Viele Gnade und Barmherzigkeit, Frieden und Trost von Gott dem himmlischen Vater, durch Jesum Christum, und die Mitwirkung des Heiligen Geistes sei mit und bei euch, und über alle Heil und Seligkeit gewünscht, in diesem und in dem ewigen Leben. Amen.

Vielgeliebte Freunde! Oftmals bin ich in diesem langwierigen Streit mit meinen Gedanken bei euch gewesen, und Sorge über euch gehabt, daß es übel sein werde Hauszuhalten so der Eine hier, der Andere dorthin fliehen müßte, daß also eine ganze Zerstreung folgen könnte. Deswegen hätte ich gerne zuweilen einen Brief an euch geschrieben, aber wußte nicht wie ihn zu euch zu bringen, wie ich denn die Jahre etliche Briefe nach der Pfalz gesandt aber keine Antwort bekommen. Heute, dato, habe ich einen Brief bekommen von dem Christian Blum, dabei er diese Ursache meldet, daß ihrer etliche oftmals an mich gedenkt, und daß immer bei eurer Zusammenkunft ist gedacht worden.

Also bin ich dadurch in eine inbrünstige Liebe zu ihnen angetrieben worden, auch mit meinem Schreiben euch nochmals zu gedenken und zu besuchen, indem es mit dem Leibe nach nicht geschehen kann, sowohl des Alters als des weiten Weges und Gefahr halben. Hiermit will ich auch mit dem Apostel Paulus sagen: „Ob ich schon draußen bin mit dem Leib, so bin ich doch im Geist durch den gemeinen Glauben bei euch,“ und es thut mir wehe, wenn ich von eurer Drangsal höre sagen, da man bei uns im Frieden wohnt, beides im Zeitlichen und im Ewigen. Nach dem Zeitlichen hoffe ich, es sollte auch bald eine Ruhe und ein Frieden kommen, ob sie dann nicht von den sogenannten christlichen Verfolgungen würde bekommen. Habt Sorge in Straßburg, Elsaß und in Frankreich: da bleibet des Herrn Christi Rat mit Geduld ihm zu folgen. Matth. 10.

Zudem ist mir herzlich leid, daß ihr so verunruhigt worden seid, durch Menschen, die sich selber hoch halten, und Gesetze machen über Dinge, die uns im Evangelium nicht gesetzt sind. Hätte man in der Apostel Schriften gesetzt, wie und womit ein Gläubiger sollte bekleidet sein, und daher gehen in dies oder jenes Land und man lebte dann dem zuwider, so hätte solches etwas zu sagen; aber es mehr dem Evangelium zuwider thun, daß man also sein Gewissen will binden an eine Form von Hüte, Kleider, Schuhe, Strümpfe, oder das Haar am Haupt, ein Unterschied in welchem Land man wohnt, und dennoch sich einer anmaßt, der sich dessen nicht annehmen will, mit dem Bann straft; auch denen, die solches nicht meiden wollen, aus der Gemeinde als ein Sauerteig ausstoßen, da weder

der Herr Jesus im Evangelio, noch seine heilige Apostel, uns an äußerliche Dinge anbinden und weder Regel noch Gesetz dafür gegeben. Meines erachtens ist es was Paulus sagt an die Kolosser, Kap. 2: „Das Himmelreich oder Reich Gottes zu erben wird nicht erreicht durch Speise oder durch Trank,“ noch dieses oder jenes, in der Form oder Gestalt der Kleidung; es bindet der liebe Heiland nicht an äußerlichen Dingen.

Woher nimmt sich denn der Freund Jakob Amman vor, den Menschen Gesetze zu geben und die ihm nicht gehorchen wollen, aus der Gemeinde zu stoßen? Hält er sich denn für einen Diener des Evangeliums Jesu Christi, und will das Gesetz äußerlich treiben, so muß er nicht zween Röcke haben, noch Geld im Seckel, noch Schuhe an seinen Füßen. Thut er nicht nach dem Buchstaben seines Herrn, wie darf er denn dem Nächsten auflegen, was er von seinem Gesetzgeber nicht zum Gebot empfangen hat? O daß er thäte wie der heilige Paulus gethan hat, daß indem der Herr zu fürchten ist, so gehen wir sanft mit den Menschen um, und verwirren die schwachen Gewissen nicht. Das wäre des Apostel Pauli Wort, den Schwachen im Glauben aufzunehmen.

Wir finden auch in allen seinen Briefen nicht ein einziges Wort, daß er (nämlich Paulus) einigen Gläubigen Gesetze gegeben hat, was sie für Form des Kleides haben sollen, sondern allerweg den Niedrigen sich gleich zu stellen, nach allem dem was ehrbar ist. Das halte ich für recht in den Sachen sich nach Landesmanier und bei denen Menschen, da man ist und auf und nieder gehet zu halten; aber das ist billig, daß man die Üppigkeit, den stolzen Hochmut und die fleischliche Weltlust meidet (1. Joh. 2), und nicht alsobald alle Neuigkeit an der Kleidung verändern und bald annehmen; das ist wohl etwas zu strafen, aber wenn es ein gemeiner Gebrauch im Land geworden ist, so ist es ehrbar in gemeiner Landesmanier in Kleidung zu folgen und in der Niedrigkeit zu wandeln. Ich aber, Gott sei Dank, will nicht Augenlust noch Weltlust haben, sondern bin allezeit fast gar in einer Form der Kleidung geblieben; aber wenn ich mich auf eine andere Manier, nach dem Landesgebrauch hätte bekleidet, sollte ich darum gebannt sein? Das wäre zu unbillig und wider die Schrift. Der Herr hat zwar geordnet, daß bei der Kirche Gottes eine Strafe sein soll, über den Widerspenstigen, um solches zu üben an denen, die dem Gesetz Gottes im Evangelium widerstreben. Darin muß es aufgesehen werden, ob das, was wir binden wollen, auch da gebunden ist oder befohlen wird zu binden.

Die heilige Schrift muß unser Maßstab sein; die muß man dabei legen, und dem nicht vorlaufen, sondern folgen, und das nicht zu frühhin, sondern in Sorgfältigkeit, Furcht und Trübsal; denn es ist gefährlich in das

Gericht Gottes zu treten und zu binden, das im Himmel nicht gebunden ist.

So viel aus Liebe und Wahrheit euch zum Dienst und Unterricht zum Guten geschrieben. Ich konnte nicht unterlassen an euch zu schreiben. Der liebe himmlische Vater und Gott des Trostes sei eure Hilfe und Stärke in allen Drangsalen, und segne euch an Leib und Seele, ihm zur Ehre und euch zur Seligkeit. Amen.

Von mir eurem Bruder,

Gerhard Roosen von Hamburg

Dieser Brief ist einem kleinen Büchlein entnommen, das 1871 in Illinois zum ersten Mal erschienen und heute in einer vierten, erweiterten Auflage noch zu kaufen ist: „Eine Begebenheit, die sich in der Mennoniten-Gemeinde in Deutschland und in der Schweiz von 1693 bis 1700 zugetragen hat. Vierte vergrößerte Auflage, vermehrt durch einen bisher ungedruckten Brief von Jakob Amman“, reprinted by Joe E. Schwartz, Berne, Indiana, 1970. Unsere Wiedergabe folgt der Orthografie und Zeichensetzung dieser Ausgabe. Nur die Schreibung des Namens „Rosoen“ ist korrigiert.

Das Büchlein ist neben dem Mennonitischen Lexikon die Hauptquelle für die vorstehende Darstellung.

Mennonitische Schulzen und Oberschulzen im westpreußischen Weichseldelta

Als die mennonitischen Glaubensflüchtlinge seit 1547 aus den Niederlanden und Friesland ins Danziger Werder kamen, fanden sie in den hochwasserfreien Gebieten die Erbschulzendörfer aus der Zeit des Deutschen Ritterordens vor. Diesem monarchischen Prinzip setzten sie in den von ihnen entwässerten Dörfern und deren Ländereien das demokratische Prinzip entgegen. Bei ihnen wechselte das Schulzenamt von einem Bauern des Dorfes zum andern. Dies freie Schulzenwahlrecht hatte ihnen der Rat von Danzig im Ansiedlungsvertrag von 1547 zugestehen müssen.¹

Hier in den Anfängen mennonitischer Siedlung wechselte das Schulzenamt alle fünf Jahre. Später aber, als sich die mennonitischen Grundsätze verfestigt und sich flämische und friesisch-hochdeutsche Mennoniten von einander getrennt hatten, lehnten vornehmlich die flämischen Gemeinden im allgemeinen öffentliche Ämter ab. Da man aber in geschlossenen Niederländersiedlungen keinen Einheimischen zum Schulzen einsetzen konnte, sah sich der Rat von Danzig im Jahre 1628 gezwungen, einen Beschluß für die Nehrung und Scharpau (im Norden d. Gr. Werders) zu fassen, „daß kein Mennoniste, wenn er zum Schulzen, Schöffen, Ratsmann in den Ländereien erwählt würde, sich solchen Amtes weigern solle . . .“²

Allerdings machten die Mennoniten auch gewisse Ausnahmen, denn bei einer Glaubensuntersuchung vor dem Bischof Stanislaus Sarnowski im Jahre 1678 in Danzig erklärte der damalige Lehrer der flämischen Gemeinde Georg Hansen, daß auf dem Lande, wo es nicht zu umgehen sei, öffentliche Ämter angenommen werden dürften.³

Einige Jahrzehnte später, im Jahre 1720, erklärten die liberaleren, den Einheimischen näherstehenden friesisch-hochdeutschen Mennoniten (das waren sämtliche Holländer oder Mennoniten des Kleinen Marienburger Werders) dem königlichen Ökonomieamt in Marienburg, daß sie bei der Schulzenwahl mit den Lutheranern gleichberechtigt behandelt zu werden wünschten. Dies wurde ihnen vom Ökonomen in Marienburg zugesagt.⁴

Als die Schweden im Jahre 1626 die Werder an der Weichselmündung besetzten, waren die Pflichten der Erbhübner und der Mennoniten durch-

aus verschieden. Die Werderaner mußten die Hauptdämme an Weichsel und Nogat instandhalten. Außerdem mußten zahlreiche Dämme an den kleineren das Werder durchfließenden Flüssen unterhalten werden. Ferner mußte man die Entwässerungsgräben ausbessern, reinigen und entkrauten. Über den Unterhalt der Weichsel- und Nogatdämme wachten die Deichgrafen und Deichgeschworenen. Sie ordneten an, wann und was die einzelnen Dorfschaften zum Deichbau beizutragen hatten. Die Arbeit an den Deichen wurde als Scharwerk bezeichnet, weshalb die damit belasteten Hufen Scharwerkshufen genannt wurden. Außerdem hatten die Werderbauern folgende Scharwerke für das Schloß in Marienburg zu leisten: a) Heranführung von Baumaterial, b) Bestellung und Aberntung der zu den Vorwerken gehörenden Äcker, c) Lieferung einer gewissen Menge Holz auf das Schloß.⁵ Die Zeitpächter – hier die Mennoniten – gaben für ihr Land wegen der großen Entwässerungslasten in den z. T. unter dem Meeresspiegel liegenden Ländereien nur Geld. Sie waren zu keinerlei Scharwerk verpflichtet.

Als nun der Verwaltungschef des besetzten Gebietes, der Reichskanzler Oxenstierna, den mennonitischen Holländern des Kl. Marienburger Werders befahl, ihre Kriegsauflagen über den Deichgrafen des Werders zu zahlen, wollten sie vom Deichgrafen keine Weisungen entgegennehmen und baten, für das von ihnen entwässerte und kultivierte Gebiet zwei *Älteste* wählen zu dürfen, die dem Deichgrafen und den Deichgeschworenen gleichgestellt wären. Diese sollten dann die Kriegsauflagen auf die Mennoniten umlegen. Der Reichskanzler gab dieser Bitte am 10. Mai 1628 statt. Er bestätigte Clas Jansen und Jacob von Thiensdorf als erste Gebiets-Älteste der Kleinwerderschen Holländer oder Mennoniten.⁶

Aus diesen Gebietsältesten wurden zur preußischen Zeit (seit 1772) die „*Oberschulzen*“. So wurde im Jahre 1803 Isbrand Wiebe/Herrnhagen, Sohn des Ältesten Gerhard Wiebe/Ellerwald, zum Oberschulzen über die emphyteutischen, das sind Zeitpachtländereien, des Oberwerders ernannt. Dazu gehörten u. a. Herrnhagen, Kaminke, Koselitzke, Pieckel, Leske und andere Teile des südlichen Gr. Werders vor allem aber Heubuden. Hier war Wiebe gleichzeitig Prediger. Im späteren 19. Jh. war ein Funk Oberschulze im Kl. Werder⁸ und ein Claassen im nördlichen Gr. Werder. Die einstigen beiden emphyteutischen Bezirke der Ältesten aus der Schwedenzeit erscheinen im 20. Jh. als emphyteutische Amtsbezirke.⁷ Aus den Oberschulzen sind ehrenamtliche Amtsvorsteher geworden. Aus den Zeitpächtern waren inzwischen Besitzer zu freiem Eigentum geworden. Als viele Mennoniten am Ende des 18. Jh. und zu Anfang des 19. Jh.

nach Rußland auswanderten, gab es noch einige Jahrzehnte lang das Amt des Oberschulzen. Damals waren es im ganzen acht Oberschulzen, zwei für die Niederungsgebiete des Kl. Werders und sechs weitere für die Niederungen bzw. emphyteutischen Gebiete zwischen Weichsel und Nogat.⁹ Zur gleichen Zeit wie Westpreußen kam auch das benachbarte Ermland von Polen zu Preußen. Auch hier gab es seit Friedrich d. Gr. neben den Schulzen Oberschulzen oder Berittschulzen. „Das Offizium des Oberschulzen oder Berittschulzen besteht generaliter in der Wahrnehmung der Ordnung und Befolgung der Vorschriften der Circularordres und der Aufsicht über die Wirtschaft der Bauern seines Beritts. Gleichergestalt müssen die Oberschulzen beim Scharwerken und anderen Dienstleistungen, als Holz- und Burgfuhren, gegenwärtig sein und darauf sehen, daß alles zur vorgeschriebenen Zeit und mit gehöriger Ordnung verrichtet wird. Bei Durchmärschen und anderen dergleichen Vorfällen müssen sie die Ordnung bei dem Vorspann übernehmen, ferner die Amtskrüge visitieren und auf die Contraventiones wegen Verzapfung des fremden Bieres und Branntweines vigilieren, wie sie denn auch bei vorfallenden Commissionen zu Taxationen, Übergaben und Exekutionen gleich den Landgeschworenen gebraucht werden.“¹⁰

Die Dienstvorschrift für die mennonitischen Oberschulzen mag wohl in manchen Punkten anders ausgesehen haben.

¹ Horst Penner, Ansiedlung mennonitischer Niederländer im Weichselmündungsgebiet. In: Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins Nr. 3, Weierhof (Pfalz) 1940, 2. Aufl. 1963, S. 12 f.

² Ebenda S. 32 / Staatsarchiv Danzig 300, 2 161 Blatt 2

³ Ebenda / Stadtbibliothek Danzig M. S. 499, 370

⁴ Der Brief war im Besitz der friesischen Mennonitengemeinde Orlofferfelde.

⁵ K.-H. Böhme, Die schwedische Besetzung des Weichseldeltas 1626–1636. Würzburg 1963, S. 36.

⁶ Böhme, a.a.O., S. 85

⁷ Rainer Zacharias, Neues Marienburger Heimatbuch, Hamburg 1967, S. 664.

⁸ Parey, Der Kreis Marienburg, Danzig 1864, S. 38 f.

⁹ Ebenda S. 294 ff.

¹⁰ Adolf Poschmann, Das Kirchspiel Heinrikau in alter und neuer Zeit, Bremerhaven 1973, S. 161 f.

Mennonitische Schulzen und Oberschulzen im Chortitzaer Bezirk

Der Bezirk Chortitza war die erste größere deutsche Kolonistenansiedlung in Südrußland, die infolge der Auswanderung von Mennoniten 1789 aus dem Danziger und Marienwerderer Bezirk auf Einladung der russischen Regierung unter Katharina II. gegründet wurde.¹ Die ersten Auswanderer sind durch zwei Merkmale zu charakterisieren: äußere Armut und Mangel an Erfahrung als Neusiedler in unbekanntem Land, abgesehen von verschiedenartiger Zugehörigkeit zur friesischen und flämischen Gemeinde.² Oder wie Horst Penner formuliert: „Geld besaßen sie keines, da gerade die Unvermögensten, meistens kleine Handwerker und Arbeiter, ausgezogen waren, die in der russischen Steppe zu Wohlstand zu kommen hofften. Die Auswanderer standen im wahrsten Sinne verwaist da, blutarm an Leib und Seele.“³

Nur wenn man von den außerordentlichen Schwierigkeiten der ersten Siedlungsjahre im Gebiet Chortitza weiß, kann man in Dankbarkeit und Hochachtung den Dienst der Schulzen und Oberschulzen würdigen. Es war kein Leben, das von geistlichen oder politischen Autoritäten von vornherein in die richtigen Bahnen gelenkt wurde.⁴

Die späteren Kolonien an der Molotschna und an der Wolga hatten ihre Probleme, aber sie waren anderer Art. Die Siedler waren überwiegend wohlhabender. Sie hatten oft weit bessere Voraussetzungen beim Absatz ihrer landwirtschaftlichen Erzeugnisse und erhielten auch mehr Rückhalt in ihren mennonitischen Heimatgemeinden.

Die einzelnen Siedlungsgebiete hatten ihre Selbstverwaltung, d. h. Schulzen und Oberschulzen.

In Chortitza wurde der Schulze für die Dauer von drei Jahren gewählt. Ihm zur Seite standen ein Assistent und ein Sekretär. Alle entscheidenden Fragen des Dorfes wurden in der Versammlung des Dorfes, d. h. von den Steuerzahlern (Bauern) durch Mehrheitsbeschluß entschieden. Festgelegt wurden z. B. die Fruchtfolge und die notwendigen Scharwerksarbeiten. Bestimmt wurden die Männer, die die amtliche Post zur Bezirksverwaltung zu befördern hatten, aber auch die Nachtwächter. Ein gewähltes Komitee kümmerte sich um die Dorfschule. Der Schulleiter erhielt neben freier Wohnung und Heizmaterial auch ein Gehalt. Natürlich mußte auch die Schule mit Holz als Brennmaterial versorgt werden. In den Zusam-

menkünften des Dorfrates (Schultebott) entschied man darüber, wieviel Vieh (Rinder und Pferde) der einzelne Bauer auf die Weide bringen durfte und wer Hirte und Oberhirte wurde. Vor allem waren in jedem Dorf die Zehntmänner zu wählen, die die Dorfversammlung in der Bezirksversammlung (Wolost) vertraten.⁵ In den mennonitischen Ansiedlungen in Rußland war der Schulze der von den Bauern gewählte Dorfbeamte, dem gewisse Macht- und Gerichtsbefugnisse zustanden. Mehrere Dörfer oder eine ganze Ansiedlung schloß sich zu einem Gebiet zusammen, dem der *Oberschulze* vorstand. Dieser und die durch die Dorfvertreter gewählten Schreiber und Gehilfen des Oberschulzen bildeten das Gebietsamt, das Gericht abhielt und die *Selbstverwaltung* der Ansiedlung ausübte.⁶

Der Oberschulze der Chortitzaer Wolost (Gebietsverwaltung) war zuständig für alle Angelegenheiten und Interessen der ersten zehn und später der insgesamt achtzehn Dörfer. Der Vorsitzende in den Versammlungen des Gebietsamtes war der *Oberschulze*, der auch die ganze Siedlung vor höheren staatlichen Agenturen vertrat, besonders dem Vormundschaftskomitee gegenüber. Dieses Vormundschafts- oder Fürsorgekomitee war zur Anwerbung, zum Schutz und zur Überwachung der ausländischen Kolonisten von der russischen Regierung als ein Sonderministerium gegründet worden. Der Oberschulze war für die Aufrechterhaltung des Friedens und der Ordnung verantwortlich und hatte Polizeigewalt im Bezirk. Er konnte Strafen verhängen, wie Geld- und Haftstrafen oder öffentliche Arbeiten, aber nur mit Zustimmung des Schulzen der Kolonie, zu der der Schuldige gehörte. Der Oberschulze war der Bezirksversammlung für alle seine Handlungen verantwortlich.

Das Funktionieren des Gebietsamtes, wie die Wolost gewöhnlich genannt wurde, war völlig vom Personal abhängig, weil alle Korrespondenz, alle Transaktionen des Oberschulzen, sowohl die Korrespondenz wie die Finanzen, über den Schreibtisch des Sekretärs, des Assistenten, des Kassierers oder des Justizangestellten gingen. Jedermann beherrschte die russische Sprache gut und besonders der Sekretär sammelte gewöhnlich viele Erfahrungen.⁷

Mit der bolschewistischen Revolution ging das Schulzenamt bei den rußländischen Mennoniten zusammen mit ihrer Selbstverwaltung verloren. Auch die rußlandmennonitischen Kolonien in *Manitoba/Kanada* (Ost- und Westreserve) kannten das Schulzenamt. Im ersten Jahrzehnt nach ihrer Einwanderung (1874-84) entsprach die Selbstverwaltung der in Rußland. Allmählich paßte man sich jedoch der kanadischen Umgebung an, bis das Schulzenamt hier verloren ging. In Südamerika pflanzte es sich jedoch fort. In Fernheim in Paraguay kommt die „Kolonieregierung“ so

zustande, daß jedes Dorf seinen Schulzen hat, der jedes Jahr neu gewählt wird, wobei es reihum geht. Außer dem Schulzen gibt es die von Rußland her bekannten „Zehntmänner“, zu denen jeder zehnte Mann gehört. Alle drei Jahre wird das Koloniekomitee bestehend aus dem Oberschulzen und den vier Kolonieräten neu gewählt. – Auch die Mennonitensiedlungen in Brasilien und Mexiko kennen das Schulzenamt.⁸

Anlage

Schulzen oder Dorfbürgermeister im *Dorf* Chortitza

Gerhard Willms	1899	1900	1901
Gerhard A. Pauls	1902	1903	1904
Jakob Regier	1905	1906	1907
Peter Löwen	1908	1909	1910
Peter Hildebrandt	1911	1912	1913
Peter Regier	1914		
Aron Harder	1915	1916	
Abram Kröger	1917	1918	
Dietrich Pauls	1919	bis zur Machnozeit	

Oberschulzen der Chortitza Wolost (Gebietsverwaltung)

	Wohnort	Amtstermin
1. Peter Siemens	Chortitza	1801–1805
2. Nikolai Krahn	Chortitza	1805–1808
3. Peter Siemens	Chortitza	1808–1823
4. Peter Toews	Chortitza	1823–1826
5. Jakob Penner	Einlage	1826–1829
6. Peter Loewen	Chortitza	1829–1832
7. Jakob Bartsch	Rosental	1832–1838
8. Jakob v. Kampen	Chortitza	1838–1841
9. Jakob Bartsch	Rosental	1841–1854
10. Johann Siemens	Rosental	1854–1857
11. Jakob Dyck	Chortitza	1857–1866
12. Jakob Hamm	Chortitza	1866–1869
13. Heinrich Martens	Chortitza	1869–1872
14. Jakob Braun	Neuosterwick	1872–1875

15. Isaak Lehn	Rosental	1875–1878
16. Peter Andres	Rosental	1878–1881
17. Johann Hildebrand	Insel Chortitza	1881–1887
18. Franz Thiessen	Neuendorf	1887–1890
19. Peter Dyck	Rosental	1890–1893
20. Heinrich Froese	Schoeneberg	1893–1896
21. Peter Thiessen	Chortitza	1896–1899
22. Cornelius Martens	Einlage	1899–1902
23. Peter Koop	Chortitza	1902–1905
24. Jakob Wiebe	Rosengart	1905–1908
25. Johann Huebert	Einlage	1908–1909
26. Jakob Wiebe	Rosengart	1909–1911
27. Abram Paetkau	Einlage	1911–1917
28. Peter Hildebrand	Neuendorf	1917–1917
29. Peter Ens	Chortitza	1917–1919
Hans Epp	Chortitza	1942–1943
Rayonschef unter deutscher Besatzungsmacht		

N. J. Kroeker, (s. Anm. 4), S. 82 u. 128.

¹ C. Bergmann, Mennonitisches Lexikon I 348.

² Ebd., 349.

³ Horst Penner, Weltweite Bruderschaft, 1. Auflage 1955, S. 122.

⁴ N. J. Kroeker, Erste Mennonitische Dörfer Rußlands, 1789–1943, Chortitza-Rosental 1981, S. 78.

⁵ Ebd., S. 78–80.

⁶ Adalbert Goertz, Mennonitisches Lexikon IV 117.

⁷ N. J. Kroeker, a.a.O., S. 125–126.

⁸ Adalbert Goertz, Mennonitisches Lexikon IV 117.

Ein verlassener Zeuge täuferischer Vergangenheit

Die älteste Kapelle der Jura-Täufer

Auf der Flucht vor Verfolgung siedelten sich mehrere Täufer Ende der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts im Jura an, damals Fürstbistum Basel genannt (Schweiz). Als Bern die Täufer anfangs des 18. Jahrhunderts endgültig ausrotten wollte, entstanden auf den Jura-Höhen 1000 m über dem Meeresspiegel sogenannte Täufer-Zufluchtskolonien. Die sozio-kulturelle Eigenart dieser weltflüchtigen Minderheit hing eng mit dem religiösen Selbstverständnis der Verfolgten zusammen. Die Gedenkstätten „Pont des anabaptistes“¹ und „Geisskirchlein“² sind noch heute Zeugen dieser vergangenen Zeiten: daselbst versammelten sich die Täufer nachts und insgeheim³, denn sie wagten es nicht, öffentliche Gottesdienste abzuhalten. Abgelegene und zur Flucht günstige Schluchten und Höhlen dienten ihnen als Versammlungsorte. Ein erster Schritt aus diesem „Katakomben-Christentum“ heraus waren die häuslichen Versammlungen. Laut mündlicher Überlieferung versammelten sich die Täufer „schon vormittags in einem Bauernhaus. Die Predigt fing in 1. Mose an. Sie machten einen Gang durch die ganze Bibel bis sie abends bei der Offenbarung des Johannes ankamen. Über Mittag gab es eine Unterbrechung, gemeinsam aß man Suppe, Brot und trank Milchkaffee. An einem heißen Sommertag wurde die Versammlung im Les Veaux / Les Genevez – Nachbarhof von Le Cernil – abgehalten. Die niedrige Stube war voller Menschen, die Luft dick. Ein Mann erhob sich, um draußen frische Luft zu atmen. Bald folgte ihm ein zweiter nach. Der erste fragte: ‚Wie weit sind sie mit der Predigt?‘ – ‚Sie gehen gerade durchs rote Meer‘, war die Antwort. Darauf seufzte der erste: ‚Ach, bis die in Kanaan sind!‘“⁴ Im Archiv auf Jeangisboden finden wir ein genaues Verzeichnis der Gemeinde Sonnenberg aus den Jahren 1839–1869 mit Ortsangabe der häuslichen Versammlungen und der Predigttexte.⁵ Jährlich fanden an verschiedenen Orten in der Täufergemeinde zwischen 17–20 Hausgottesdienste statt. Die Predigttexte folgten einer vorgeschriebenen Perikopenordnung und zwar wurden¹ nur neutestamentliche Stellen berücksichtigt. Zum Jahr 1856 lesen wir zum ersten Mal: „14. Oktober bei Niklaus Gerber in Tramlingen-Sernie (Tramelan-Cernil), geläsen Evang. Mat dass 24 u. 25 Cap. durch Ulrich Zürcher“. Hier stoßen wir auf die erste schriftliche Erwähnung des Versammlungsortes, wo später die *erste* Täufer-Kapelle im Jura zu stehen kam.⁶ Der oben genannte Niklaus Gerber⁷ erbaute nämlich als Pächter des Hofes Le Cer-

nil⁸ auf seine Kosten das abgebildete Gebäude, „Stöckli“ genannt. Das Erdgeschoß diente als Wagenschuppen, und im Saal des ersten Stockes war die Täufer-Schule untergebracht, und alle drei Sonntage versammelte sich die „gmein“. Leider konnten wir aufgrund der uns bekannten und zugänglichen Quellen das Erbauungsdatum nicht mehr genau bestimmen. Laut mündlicher Überlieferung müssen wir die Jahre 1875-1880 annehmen.⁹ In der Zeitschrift der Schweizer Mennoniten, im *Zionspilger*, publizierte die Sonnenberg-Gemeinde den Gottesdienst in Le Cernil zum ersten Mal im Oktober 1883 nachmittags um 13 Uhr. Die Protokollierung der sogenannten Brüderversammlung beginnt erst im Frühjahr 1892.¹⁰ Dort lesen wir: „Man hat sich verpflichtet, den Brüdern Ulrich Lehmann auf Britschung (bei Jeangisboden) und Niklaus Gerber im Cernil für ihre Versammlungslokale jedem jährlich Fr. 100 zu geben ... Am 27. März (1892) wurde noch im Cernil über Vergütung der Versammlungslokale gesprochen. Es haben sich einige Hausväter bereitwillig ausgesprochen, davon etwas beizubringen. Ferner werden die Versammlungen, an denen dafür soll gesteuert werden, vorher bekannt gemacht. Wird die genannte Summe so nicht erreicht, so wird das Fehlende vom Armengut beigelegt. Die Lokale sollen aber frei und offen sein, um alle Sonntage an einem Orte Versammlung abzuhalten. Wird sie in Häusern (gemeint sind Wohnstuben) verlegt, so wird es willig gestattet.“¹¹ Weiter wird abgemacht, daß die Lokaleigentümer die Gottesdienstbesucher verköstigen und dafür Rechnung stellen sollen. Ein Jahr später wird beschlossen, daß „die Auslagen der Nahrungskosten ... von der Kasse der inneren Mission gedeckt werden“ sollen.¹² Der Saal im Cernil blieb aber nicht immer frei und offen, wie der Jahresbericht von 1917 belegt: „Was in diesem Jahre, als Folge des Krieges, die sonntägliche Versammlung etwas beschwerte, war die Angelegenheit der Grenzbesetzung durch unsere Schweiz. Armee. Sie nahm mehrere Wochen die Kapelle Jeangisboden¹³ und den Saal im Cernil in Beschlag. Doch sorgte der Herr gut dafür, daß wir nicht zu kurz kamen und dennoch Gelegenheit hatten zur Versammlung.“¹⁴ Jahre zuvor hatte die Gemeinde mit ganz anderen Schwierigkeiten zu kämpfen. Der Besitzer des Saales und Pächter des Hofes im Cernil nahm die Nachfolge Christi auf die leichte Schulter und wurde deshab gemäß täuferischer Sitte nach Mat. 18, 15f aus der Gemeinde ausgeschlossen. Im Jahresbericht von 1901 lesen wir dann: „Kurz vor Ostern wurde auch die letztes Jahr erwähnte Spannung betreff der Versammlung im Cernil durch Gottes gnädige Führung gelöst, so daß die Versammlungen wieder in früherer Weise konnten weitergeführt werden ... und das Abendmahl konnte am Ostage im Cernil gefeiert werden.“¹⁵ Nebst dem Kapellenbau ist mit dem

Abendmahl im Cernil eine weitere Jura-Täufer-Neuheit verbunden. Als Zwinglianer verwendeten die Dissidenten gemäß der zwinglischen Anweisung hölzernes Geschirr für das Abendmahl.¹⁶ In der Sonnenberggemeinde wurde dieser zwinglische Brauch bis zum Bau der Kapelle beibehalten.¹⁷ Der älteste metallene Abendmahlsbecher trägt die Inschrift: „Gemeinde Sonnenberg, Abteilung Cernil 1893“.¹⁸ Bereits vier Jahre später wird vom Zins des Armengutes ein zweiter Abendmahlsbecher gekauft.¹⁹

Das Verdrängen des täuferischen Gesangbuches „Ausbund“ durch das Aufkommen des pietistischen Liedgutes machte die Anschaffung eines Harmoniums im Jahr 1910 für den Saal im Cernil notwendig.²⁰ Es ist wohl möglich, daß bereits vorher daselbst ein Instrument benutzt wurde, denn für den Saal auf Britschung wurde 1895/1896 aus dem Armengut ein Harmonium bezahlt.²¹ Als die Sonnenberggemeinde im Mai 1897 beim Kauf eines Wirtshauses durch einen Täufer auf Fürstenberg (Mont-Tramelan) sich daselbst den Saal käuflich als Predigtsaal erwarb, wurde ebenfalls der Kauf eines Harmoniums beschlossen.²² Der Gemeindegesang im Cernil hat Samuel Gerber, Les Reusilles, langjähriger Prediger und Leiter der Sonnenberggemeinde, nachhaltig geprägt: „Meine Kindheitserinnerungen stehen immer in Verbindung mit Gott, der Familie und der Gemeinde, ... Am Sonntag gingen wir in den Gottesdienst, damals in Le Cernil (Tramelan). Es war Weihnachten, und die Gemeinde sang das Lied: ‚Lobet laut ihr Morgensterne, denn der Friedefürst ist da, usw.‘ Ich horchte auf: wie schön sang die Gemeinde! Gemeindegesang hat sich mir für ein ganzes Leben ins Herz geprägt“.²³

Die Krisenjahre und das Anwachsen der Familienzahl bereiteten dem dortigen Gesang ein jähes Ende, davon zeugen die Protokolle und Jahresberichte 1927 und 1928. Aus dem Jahresbericht 1927: „Daß durch die wirtschaftlichen Schwierigkeiten mehrere unserer Familien in eine fatale Lage kamen, was der Welt nicht zum Licht, sondern leider zum Schmähen und Spotten Ursache gab. Möge auch Gott tieferes Licht und Erkenntnis fürs irdische Durchkommen schenken in solchen dunklen Stunden, daß sie den Weg finden zum treuen Haushalten, dem Gott seinen Segen verheißen hat. Durch die heranwachsende Familienzahl in der Umgebung von Cernil wird uns der Saal von Cernil zu klein. Wir stehen vor der wichtigsten Frage, wohin uns wenden, um weiteren Raum zu gewinnen und all die Zuhörer bei jeder Gelegenheit aufnehmen zu können, da besonders eine Änderung im Pächterwechsel für den Hof Cernil bestimmt ist, der über hundert Jahre von unsren Leuten bewirtschaftet wurde. Mit Frühjahr 1928 übernimmt einer die Pacht, der nicht Glied unserer Gemeinde

ist, und wir somit nicht wissen, ob der Versammlungsort für uns noch weiter günstig ist.“²⁴ Brüderversammlung vom 21. Februar 1928: Der Vorsitzende betont mit Wehmut, „daß Cernil an einen andern Pächter übergeht und folglich bemerkt, daß wir seit vielen, vielen Jahren dort unsere Versammlungen gehalten hatten, was auch dem neuen Pächter wohl bewußt war. Auch hatte der frühere Pächter Niklaus Gerber das Versammlungs-Haus in Cernil aus seinen Kosten erstellt und später unsere Gemeinde Sonnenberg noch ziemlich große Reparaturen gemacht. Auch habe der Verwalter Rueff mündlich dem Vorsitzenden versprochen, er wolle sorgen, daß wieder jemand von unseren Glaubensgenossen weiter pachte; was aber nicht zutraf, deshalb wir, auf das gestützt, das Feld entschieden und entschlossen räumen müssen.“²⁵

Wortbrüchigkeit seitens des Verwalters des Hofes Le Cernil veranlaßte die Täufer, die weitherum bekannt waren für die Zuverlässigkeit ihres Ja oder Nein gemäß Matth. 5, 37, entschieden zu handeln. Am 21. und 22. März 1928 fanden je um 13.30 und 20 Uhr die letzten Versammlungen im Cernil statt. Redner war Christian Schnebele, Thomashof/Deutschland.²⁶ Bereits am 1. April desselben Jahres wurde die neue Kapelle in Les Mottes eingeweiht. Aus dem Jahresbericht 1928: „Noch einer Veränderung sei im Jahresbericht Platz gewährt, nämlich die Verlegung des Cernil Versammlungsortes nach Les Mottes. Ersteres war nur gepachtet vom Pächter des Hofes Cernil Br. Nikl. Gerber (jun.), welcher daselbst verarmte und abziehen mußte. Da sein Nachfolger nicht Glied der Mennoniten-Gemeinde Sonnenberg war, fanden wir es besser Cernil aufzugeben und erwarben käuflich von Br. Jak. Sprunger das jetzige zur Kapelle ausgebaute Les Mottes. Mit großem hellen Saale. Die Einweihung fand am 1. April statt. Einweihung und Ansprache und Gebet hielt Br. Sam. Nussbaumer, Ältester der Schänzli-Gemeinde (Basel). Br. Chr. Schnebele vom Thomashof (Deutschland) und andere Brüder dienten auch bei diesem Anlass.“²⁷ Wenn die Sonnenberggemeinde in Les Mottes – Sitz des Jugendhauses – heute das Abendmahl feiert, denkt wohl niemand daran, daß einer der Kelche Spuren eines verlassenen und erstmaligen Zeugen täuferischer Vergangenheit trägt: „Gemeinde Sonnenberg, Abteilung Cernil 1893“. Ein Zeuge, der unbedingt der Nachwelt erhalten bleiben sollte, denn die Kapelle erzählt den sozio-religiösen Leidensweg via Höhlen und Schluchten bis zum ersten Kapellenbau der Jura-Täufer.

- ¹ I. Zürcher, Versammlungsorte der Täufer in der Verfolgungszeit, in: Informationsblätter, Schweiz. Verein f. Täufergeschichte, Heft 5/1982, S. 14.
- ² S. H. Geiser, Die Taufgesinnten Gemeinden, 2. Auflage 1971, Abbildung 41. In dieser Höhle soll im Laufe dieses Jahres eine Gedenktafel angebracht werden.
- ³ M. Mezger, Die Täufer des Erguels im 18. Jahrhundert, Akzess-Arbeit 1972, S. 61. Diese Arbeit ist zum größeren Teil gedruckt in: Zwingliana XIV, H. 1, 1974/1, S. 22–52; vgl. bes. S. 31f.
- ⁴ S. Gerber, Die Sonnenberggemeinde, in: Informationsblätter, Schweiz. Verein f. Täufergeschichte, Heft 9/1986, S. 95.
- ⁵ Archiv der Konferenz der Mennoniten der Schweiz, Jeangisboden, C 36e (alte Numerierung). Ein Peter Lehmann hat dieses Verzeichnis verfaßt.
- ⁶ Einige Baujahre der Kapellen: Jeangisboden 1900, Les Bulles 1894, Le Moron 1891, Kehr/Langnau 1888.
- ⁷ Niklaus Gerber sen.: 31. Mai 1831 – 11. September 1908.
- ⁸ Ursprünglich gehörte der Hof dem Kloster Bellelay. Zur Zeit des Kapellenbaus und auch heute noch sind diese Gebäude Besitz des Barons von Rheinach.
- ⁹ Historischer Bericht zum 50. Jubiläum der Kapelle Les Mottes, verfaßt von S. Gerber, Les Reussilles im Jahre 1978.
- ¹⁰ Protokollbuch der Sonnenberggemeinde ab 1892 (Brüderversammlung).
- ¹¹ Protokollbuch der Sonnenberggemeinde ab 1892 (Brüderversammlung vom 9. März 1892). 1897 versammelte sich die Sonnenberggemeinde an drei verschiedenen Orten: Le Cernil, Britschung, Fürstenberg (siehe Anmerkung 22). 1898 werden die Lokalent-schädigungen à je Fr. 100 auf die 49 Familien der Gemeinde wie folgt verteilt: 17 Familien à Fr. 9 / 17 Familien à Fr. 6 / 15 Familien à Fr. 6 (Protokollbuch ab 1892, Brüderver-sammlung vom 7. Januar 1898). 1921 wird auf Antrag von Niklaus Gerber, jun. (19. Mai 1858 – 8. Februar 1930) beschlossen, die Entschädigung für Le Cernil auf Fr. 250 pro Jahr zu erhöhen (Protokollbuch ab 1899, Brüderversammlung vom 11. März 1921). Ein Jahr, bevor Le Cernil als Versammlungsort aufgegeben wurde (siehe Anmerkungen 24–27), übernimmt die innere Missionskasse der Gemeinde Sonnenberg „die Steuern für Kapelle und Saal im Cernil und dergleichen“ (Protokollbuch ab 1899, Brüderver-sammlung vom 11. Februar 1927).
- ¹² Protokollbuch der Sonnenberggemeinde ab 1892 (Brüderversammlung vom 31. Januar 1893).
- ¹³ Die Kapelle Jeangisboden war als Ersatz für den zu kleinen Predigtsaal auf Britschung erbaut worden. Siehe Protokollbuch der Sonnenberggemeinde ab 1899, Glie-derversammlung 4. Januar 1900 und Jahresbericht 1900.
- ¹⁴ Protokollbuch der Sonnenberggemeinde ab 1899, Jahresbericht 1917.
- ¹⁵ Protokollbuch der Sonnenberggemeinde ab 1899, Jahresbericht 1901.
- ¹⁶ Z IV 17, 1–2 (Z=Huldreich Zwinglis sämtliche Werke).
- ¹⁷ Im Archiv Jeangisboden ist der hölzerne Abendmahlsbecher ausgestellt.
- ¹⁸ Hergestellt durch G. W. Kurtz, Stuttgart.
- ¹⁹ Protokollbuch der Sonnenberggemeinde ab 1892 (Brüderversammlung vom 12. März 1897). Der Becher trägt die Inschrift: „Gemeinde Sonnenberg 1897, G. W. Kurtz, Stutt-gart.“
- ²⁰ Protokollbuch der Sonnenberggemeinde ab 1900 (Vorstand). Sitzung vom 12. Okto-ber 1910.
- ²¹ Protokollbuch der Sonnenberggemeinde ab 1892 (Brüderversammlung vom 24. Januar 1896).

²² Protokollbuch der Sonnenberggemeinde ab 1892 (Brüderversammlung vom 21. Mai 1897).

²³ S. Gerber, Die Sonnenberggemeinde, in: Informationsblätter, Schweiz. Verein f. Täufergeschichte, Heft 9/1986, S. 89.

²⁴ Protokollbuch der Sonnenberggemeinde ab 1899 (Jahresbericht 1927).

²⁵ Protokollbuch der Sonnenberggemeinde ab 1899 (Brüderversammlung vom 21. Februar 1928).

²⁶ Zionspilger, Langnau, den 18. März 1928, S. 48 und Zionspilger, Langnau, den 1. April 1928, S. 56.

²⁷ Protokollbuch der Sonnenberggemeinde ab 1899 (Jahresbericht 1928).

Das Neue im schon längst Vertrauten entdecken

Die Bedeutung von Literatur und Kunst für die Selbsterkenntnis der Mennoniten in Nordamerika

In vielen modernen Definitionen von Kunst ist die Vorstellung von ihr als einem ästhetischen Mittel mit enthalten, welches dazu dient, unsere gewöhnliche Umgebung, das Alltägliche, in ein fremdes Gewand zu hüllen. Auf diese Weise wird dann die Art, in der wir die Dinge meistens sehen, so sehr gestört, daß wir gezwungen werden, vieles mit neuen Augen zu betrachten. Zeitgenössische mennonitische Dichter und Künstler, soweit sie verschiedene Formen der mennonitischen Erlebniswelt verzerren und objektivieren, erzielen bei ihrem sehr uneinheitlichen, etwas engherzigen Publikum eine unterschiedliche Wirkung. Für die einen (manchmal für verhältnismäßig viele) ist das durch die Kunst erreichte Verfremdungserlebnis bedrängend und bedrohlich; für andere – gerade weil die Kunst vom Leser oder Zuschauer eine Neueinschätzung seines Erlebnisses fordert – wirkt es dagegen im weitesten Sinne befreiend.

Der Künstler ist als Mensch bezeichnet worden, welcher „durch die Kruste unserer Konditionierung hinsichtlich dessen, was als ‚normal‘ und von der feststehenden ‚Ordnung‘ sanktioniert gilt, hindurchbricht“ (Fischer, 57). Im Zusammenhang mit mennonitischer Kunst und Literatur ist diese Beobachtung auf verschiedenen Ebenen anwendbar, denn die Konditionierung der mennonitischen Volksgruppe hat sich während der vergangenen 450 Jahre nicht nur auf eine traditionelle Sehweise erstreckt, wie man die Welt in sich aufnehmen und sich mit ihr aussöhnen soll, sondern auch auf einen allseits praktizierten und überlieferten Widerstand gegen die erzählerische Darstellung im besonderen und gegen jegliches Ausschmücken und Verziern im allgemeinen.

Viele zeitgenössische mennonitische Künstler haben durch ihre ästhetische Übersteigerung des Herkömmlichen für den Zuschauer ein Mittel geschaffen, sich vom Alltäglichen zu distanzieren. Zur gleichen Zeit haben sie (in einer unbeabsichtigten Geschlossenheit) durch ihre Neigung zum Ästhetisieren von Gegenständen, Bräuchen und Ausdrucksweisen, die ganz allgemein der Bestimmung der mennonitischen Identität dienten, einen Weg gebahnt, auf dem sich die bildenden Künste innerhalb der mennonitischen Gemeinde einen festen Platz erobern konnten. Wie wir sehen werden, gibt es in den sich nun entwickelnden Traditionen

mennonitischer Kunst und Literatur eine deutlich wahrnehmbare Bewegung in Richtung auf die Würdigung des Ästhetischen, welches nicht mehr vom Praktisch-Funktionellen belastet ist. Ein etwas freier Vergleich soll das illustrieren: Wie die mennonitische erzählerische Darstellung den Weg gegangen ist vom Zeitschriftenartikel und von Lebenserinnerungen über die historisch verankerte Erzählung zu solchen Romanen, welche jenes historische Kolorit nicht mehr aufwiesen, so ist auch die mennonitische Kunst und Literatur im allgemeinen Schritt für Schritt weitergegangen, aufgrund einer wachsenden Erkenntnis des ästhetischen Wertes von so manchem, was einst zu den Alltäglichkeiten der mennonitischen Volksgruppen gehörte – sprachliche Alltäglichkeiten (z. B. das Plattdeutsche) oder nützliche kunsthandwerkliche Gegenstände (hier vor allem die Fleckerldecken).

In dieser fortschreitenden Umwandlung des Vertrauten haben die mennonitischen Künstler ihre Kunst sowohl in der mennonitischen Erlebniswelt verankert, als sie auch von den Zwängen jener Welt gelöst. Bei diesem Vorgang haben sie die zu ihrem Publikum gehörenden Mennoniten dazu angeregt, sich selbst einmal näher zu betrachten, und haben für sie die Mittel geschaffen, mit deren Hilfe sie ihre Gegenwart und ihre Vergangenheit neu einschätzen können.

1.

Ich hatte eine Weile mit dem Gedanken gespielt, diesen Vortrag recht dramatisch zu beginnen – vielleicht mit einem Zitat aus Sandra Birdsell's *Night Travellers*: „Ein Mennonit zu sein“, meint Lureen Lafrenier, „ist, als ob man Akne hätte ... es ist etwas Beschämendes, etwas Trostloses. Niemand mochte einen einladen“ (131). Lureen, die sich selbst als das schwarze Schaf in einer Familie sieht, die halb mennonitisch, halb Metis ist, will nichts mit den Mennoniten, zu denen ihre Mutter gehört, zu tun haben: „Ich verachte ihre übereifrigen guten Werke und das vollkommene Fehlen jeglichen Sinnes fürs Dekorative. Sie machten dadurch einen irgendwie unnatürlichen und grimmig-strengen Eindruck. Nur ganz selten lächelten sie“ (129). Ein Auftakt dieser Art hätte ganz sicher auch den Anfang zu einer Beantwortung von wenigstens einer jener Fragen geboten, die im Thema inbegriffen sind: Was haben mennonitische Autoren und Künstler über ihre Volksgruppe ausgesagt? Und Birdsell steht unter ihren Kollegen durchaus nicht allein da, wenn sie den wortgewaltigeren von ihren Romanfiguren erlaubt, sich ganz verschieden zu äußern, von einer ungehemmten zynischen Mißachtung bis zu einem gewissen Wohlbefinden, wenn sie sich über ihre besondere ethnische Identität ihre Gedanken machen.

Die Sehnsucht nach einem Abspalten, nach einer Trennung von einem aufgezwungenen ethnischen Typ, wie sie Birdsell's Lureen äußert, tritt auch in einem stummen Selbstgespräch des jungen Erzählers in „The Wedding“ zutage, einer unveröffentlichten Geschichte Patrick Friesens. Der jugendliche Erzähler beobachtet die Gesten eines Fremden in seinem Alter, während sie sich beide anlässlich einer ländlichen Mennonitenhochzeit auf dem Parkplatz einer Kirche aufhalten:

„Ich empfand es als absolut notwendig, daß er erfahren sollte, ich hätte mit all dem nichts zu tun: nichts mit dieser Kirche, dieser Hochzeit, diesem weißen Hemd, diesen Gesängen, diesem Deutsch, diesen begräbnishaften Autos, der Spreu, dem Tod, welchen man im Summen der fetten blauen Fliegen in den Autos mit den heraufgerollten Fenstern hören konnte. Es war mir ein Bedürfnis, daß er wüßte, ich stünde irgendwie außerhalb des Ganzen, außerhalb dieser Welt des Getreides und der schwarzen Autoräder. Vielleicht könnte ich ihm sagen, ich sei adoptiert worden“ (2).

Adoptiert? Ein ähnlicher Einfall, daß man sich aus der Gemeinschaft aussondern könnte, indem man vorgab, von vornherein nie dazu gehört zu haben, brachte vor ein paar Jahren Rudy Wiebe dazu, in *The Camrose Review* ein fiktives Interview zu veröffentlichen, in dem er erklärte, wie es dazu gekommen war, daß er Mennonit wurde und warum er bei seinem Entschluß, sich dieser Gruppe anzuschließen, doch nicht so schlau gehandelt hatte, wie er sich das einmal vorgestellt hatte. Indem er – reichlich absurd – die Rolle eines „Sohnes des Generalinspektors des britischen Heeres“ (40) spielte, der in seiner Jugend mit voller Absicht ganz in die Rolle eines Mennoniten geschlüpft war, schrieb er:

„Ich bin Brite, ich bin Engländer. Mit Mennoniten hatte ich nie etwas zu tun; das ist eine frei erfundene Geschichte, die ich mir zurechtlegte, weil es im Westen Kanadas viel angebrachter ist, zu einer ethnischen Gruppe zu gehören, als ein Engländer zu sein. Es ist doch tatsächlich so, wie jeder mann genau weiß, daß ein kanadischer Schriftsteller einen gewaltigen Nachteil hat, wenn er englisch ist statt besser Ukrainer oder Grieche oder Isländer oder Mennonit. So konnte ich aus den Rassen der Welt eine für mich auswählen, und dann traf ich eine wirklich schlechte Wahl ...“ (40). Wiebe zielt hier mit einem Teil seiner Ironie auf sich selbst, aber im wesentlichen auf die mennonitische Volksgruppe, die eine so schwankende Bewertung bei der Aufnahme seines Werkes als auch seiner Person gezeigt hat.

Rudy Wiebe hat sympathische Gestalten geschaffen, die sich innerhalb der mennonitischen Volksgruppe durchaus wohlfühlen (wohl ganz beson-

ders Frieda Friesen in *The Blue Mountains of China*); andere seiner Romanfiguren drücken den gleichen Widerwillen oder die gleiche Mißachtung aus, die wir bei den von Birdsell und Friesen geschaffenen Gestalten bemerkt haben. So wünscht sich beispielsweise Liesel Driediger in *The Blue Mountains of China* nichts sehnlicher, als ausbrechen zu können aus dieser Gruppe von Leuten mit ihren „dicken Schals und Pelzmützen“ (77), ihrem „dummen alten Dorf, [wo sie] nur Platt oder Deutsch sprachen, welches klang wie – wie – sie konnte an nichts anderes denken als an die schweren Filzstiefel, die von einigen Männern immer noch getragen wurden und die beim Vorbeischlurfen einen solchen Gestank hinterließen“ (81).

Mit derartigen Zitaten hätte ich also ganz gern angefangen, mit einigen der sehr deutlichen und nicht mißzuverstehenden Reaktionen auf die Volksgruppe; mit Thom Wiens, wie er (in *Peace Shall Destroy Many*) seine Mutter herausfordernd fragt: „Und warum müssen wir in Wapiti nur die Mennoniten lieben?“ (215) oder mit Tante Lizzy in Barbara Smuckers *Days of Terror*, wie sie versucht, die Allgemeinschuld für die Grausamkeiten, die die Mennoniten während der russischen Revolution erleiden mußten, abzuschütteln, wenn sie rückblickend murmelt: „Unser schrecklicher Reichtum ... wir besaßen ja so viel mehr als die meisten“ (58). Aber wenn man so vorgehen will, gibt es Probleme, auch wenn es noch so interessant ist zu hören, wie mennonitische Romanfiguren ihr Mennonitentum auf dieselbe Stufe stellen wie den Befall von Akne oder das Tragen übelriechender Filzstiefel oder außergewöhnlich großen Reichtum.

Aber wenn wir einmal die verschiedenen Arten der Reaktion auf die Mennoniten, wie wir sie in der mennonitischen Literatur finden, aufgezeichnet und sortiert haben – was dann? Und außerdem: weichen wir mit dem Gebrauch des Begriffs mennonitische Kunst nicht der eigentlichen Frage aus? Worin besteht denn nun die mennonitische Kunst und Literatur? Fangen wir also noch einmal von vorn an, und zwar wie folgt.

Ich will hier nicht so tun, als ob ich mennonitische Literatur (oder Kunst) auf irgendeine endgültige Art definieren könnte. Stattdessen will ich versuchen, meinen Gebrauch dieses Begriffs auf die hier passende Anwendung zu beschränken. Im Namen dieser Diskussion soll mennonitische Literatur und Kunst aus solchen Werken bestehen, die von Menschen hervorgebracht wurden, welche innerhalb einer Mennoniten-Gemeinde aufwuchsen und die – ganz besonders in den charakterformenden Jugendjahren – Zugang hatten zu allem, was innerhalb der Gemeinschaft geschah. Ob sie dann später vorzogen, sich teilweise oder völlig von den Mennoniten zurückzuziehen, ist für das hier avisierte Ziel belanglos,

ebenso wie die Frage, ob sich die Themenstellung ihres Werkes sofort identifizieren läßt als eine, die sich besonders mit der individuellen oder der gemeinschaftlichen mennonitischen Erlebniswelt befaßt (obwohl das in den meisten Fällen so sein kann).

Diese hier anzuwendende Definition muß sogar noch enger gefaßt werden. Bei meiner Diskussion von Schriftstellern und Künstlern habe ich mich meist auf solche beschränkt, deren Werk als schöpferisch in der Literatur oder den bildenden Künsten anerkannt wird, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Volksgruppe. Mit anderen Worten: Es müssen Werke sein, welche im breiten Schaffen der kanadischen oder amerikanischen Kultur bereits eine wahrnehmbare Rolle spielen. Dabei fallen einem gleich ganz bestimmte Namen ein, besonders in Kanada, wo mehrere mennonitische Schriftsteller und Künstler bereits als nationale literarische und künstlerische Persönlichkeiten anerkannt sind. Rudy Wiebe, Empfänger des Preises des Governor General für Dichtkunst und Vorsitzender des Schriftstellerverbandes (1986-87); Andreas Schroeder, einer seiner früheren Vorsitzenden (1966-67); Patrick Friesen, Mitglied der Geschäftsführung der Vereinigung kanadischer Dichter und Gründerpräsident der Schriftstellervereinigung von Manitoba; Barbara Smucker, Verfasserin von Kinderbüchern und Empfängerin des Canada Council-Preises für Kindererzählungen im Jahre 1979 (für *Days of Terror*, ein für Jugendliche bestimmter Roman über mennonitische Erlebnisse in Rußland während der Revolution); Victor Jarrett Enns, Geschäftsführer der Schriftstellervereinigung von Saskatchewan, wo ein Jahresetat von fast einer halben Million Dollar dazu verwendet wird, neue und auch bekannte Schriftsteller aus Saskatchewan zu fördern und die in Saskatchewan entstandene Literatur überall in der Provinz bekannt und zugänglich zu machen; Sandra Birdsell, die 1986 als eine der zehn besten Romanschriftsteller der auf Atwood folgenden Generation gewählt wurde.

Bei den bildenden Künsten ist besonders der Filmemacher Allan Kroeker zu erwähnen, dessen Fernsehramen und dramatische Gestaltungen ihm internationale Auszeichnungen bei Filmfestspielen auf der ganzen Welt eingebracht haben, und die Bildhauerin und Malerin Gathie Falk, deren 1985-86 gezeigter zusammenfassender Rückblick (an der Westküste und in Montreal) die größte Einzelausstellung war, die je in der Kunstgalerie von Vancouver geboten wurde.

Daneben gibt es auch noch Künstler, die nicht den Bekanntheitsgrad der eben aufgezählten haben, deren Werk aber trotzdem schon innerhalb und außerhalb der mennonitischen Volksgruppe beachtet wird. Der Erzähler Arnold Dyck und die Romanschriftsteller Sara Stambaugh und Armin

Wiebe, deren Werke *I Hear the Reaper's Song* und *The Salvation of Yasch Siemens* beide in die engere Wahl für die besten Erstlingsromane in Kanada im Jahre 1984 kamen; der Dichter David Waltner-Toews, der Schriftsteller Di Brandt, die Collage-Künstlerin Susan Shantz aus Ontario und die Malerin Erma Martin Yost aus New Jersey, der Maler Woldemar Neufeld aus Connecticut, die Winnipeg Künstlerinnen Aganetha Dyck und Wanda Koop, deren Werk schon in größeren kanadischen Kunstzeitschriften rezensiert wurden.

Diese Liste ist natürlich nur eine Auswahl. Sie zeigt uns aber doch ein Bild vom Gesamtwerk jener mennonitischen Künstler, die am bedeutendsten Schaffen der Gegenwart beteiligt sind, und bietet uns die Gelegenheit, mit unseren Fragen über die Stellung der Kunst in der mennonitischen Volksgruppe anzufangen. Damit sind nicht nur Fragen gemeint wie: „Sind die Mennoniten im allgemeinen für das Künstlerische empfänglich?“ und „Welche Aussagen haben mennonitische Künstler über ihre eigene Volksgruppe gemacht?“, sondern auch „Welche bevorzugten Motive und Themen können wir in der modernen mennonitischen Literatur und Kunst feststellen?“ Auf die letztere Frage ließe sich antworten: der erklärende Bericht über die Vergangenheit, und dabei besonders über die Erlebniswelt in Rußland, das Erforschen der Rolle einer Sprache als Waffe, die Darstellung kultureller Hindernisse, interner Besonderheiten und Bräuche. Themen sind die Dynamik der kulturellen Assimilation und ihrer Übergangsphasen, sexuelle Unterdrückung, die Isolation der Volksgruppe, das betonte Überbewerten des Alltäglichen, die gesteigerte Anfälligkeit für Weltlich-Sündhaftes und so weiter.

Nachdem wir nun für unsere gegenwärtige Zielsetzung erst einmal die Wesensart mennonitischer Kunst bestimmt und einige am breiten Kunstschaffen beteiligte Künstler mit Namen genannt, nachdem wir auch der Versuchung widerstanden haben zu erzählen, auf welche Weise die mennonitische Kunst – einfach und wörtlich genommen – die ethnische Identität offenlegt, will ich noch einmal zum Anfang zurückkehren, denn wir sind hier weniger an der Kunst und Literatur als einer schlicht-redlichen kulturellen Widerspiegelung interessiert, sondern vielmehr an den Künstlern als einer mächtigen, gestaltenden Kraft in einer Volksgruppe – besonders auch daran, wie sie sich, vielleicht seit der Jahrhundertwende, besonders aber in jüngerer Zeit, den ihnen gebührenden Platz in der Welt der Mennoniten erobert und gleichzeitig dann doch allerhand darüber angedeutet haben, wer die Mennoniten eigentlich sind. Bei meinen weiteren Ausführungen beziehe ich mich hauptsächlich, aber nicht ausschließlich, auf in Kanada entstandene Werke, wo sich die aus Rußland stammenden

Mennoniten besonders stark mit Literatur und den bildenden Künsten befaßt haben, wobei die Musik, die eine gewaltige kulturelle Rolle in der Gemeinschaft spielt, unerwähnt bleiben soll, weil diese Rolle schon von anderer Seite erforscht wurde. Warum besonders in Kanada? Aus verschiedenen Gründen, einschließlich der Tatsache, daß die multikulturelle Politik der Bundesregierung (besonders mit ihrem energischen Programm, Publikationen finanziell zu unterstützen) etwa in den letzten zehn Jahren das Entstehen vieler mennonitischer Schriften ermutigt und gefördert hat, einschließlich der Übersetzung von fast vergessenen deutschen Büchern wie Hans Harders *Keine Fremden im Exil* und anderer Werke aus der Reihe des mennonitischen Literaturvereins, wie auch meine demnächst erscheinende Sammlung von mennonitischen Kurzgeschichten unter dem Titel *Liars and Rascals*.

2.

Die Ästhetik (eine Art der Kunstbetrachtung) ist in der mennonitischen Volksgruppe zu der Zeit entstanden, in der sich auch die Persönlichkeit des Künstlers herausbildete, eine Persönlichkeit, der die meisten Mennoniten ganz allgemein auch jetzt noch mit einem gewissen Unbehagen gegenüberstehen. Seit der Veröffentlichung von Dycks *Verloren in der Steppe* in den vierziger Jahren können wir den dringenden Wunsch in der mennonitischen Literatur wahrnehmen, dem Künstler, dem Träumer, doch einen entsprechenden Platz in der Gemeinschaft einzuräumen und ihn als einen vollwertigen Menschen anzuerkennen und zu würdigen. Die Figur Hans Toews glaubt zu Beginn dieses Bildungsromans, daß seine angeborene künstlerische Empfindsamkeit in der Steppe unweigerlich gedrosselt werden würde, wo man ihn seitens der Gemeinde nur so weit akzeptiert, als er seine Tüchtigkeit als ein fleißiger Bauernjunge unter Beweis stellt. Hans wird von den Gestalten einer Phantasiewelt in Bann geschlagen. Die Erwartungen der Mitmenschen ihm gegenüber vertiefen nur seine hilflos-wütende Enttäuschung, sobald er aus seiner zauberhaften Traumwelt, seiner Welt von Rittern und Drachen, aufwacht und sich von neuem nur „in Hochfeld, auf der Schwelle des Scheunentors“ wiederfindet:

„Und wie einmal schon, damals, als er Kronsweide erlebte, hadert Hans mit seinem Schicksal: Was ist schon Hochfeld, dieses nüchterne Dorf mit seinen geraden Linien und rechten Winkeln. Diese Bauernhöfe, alle nach demselben Plan angelegt. Diese Häuser, alle mit derselben Stubenanordnung und Einrichtung. Und die Ställe, die Scheunen, alle nach demselben Muster erbaut, die Vorgärten, die Hintergärten, überall dasselbe. An der

Gartengrenze die Maulbeerhecke von einem Ende des Dorfes zum andern. Alles, alles dreißigfache Wiederholung derselben Schablone. Und tritt man durch die Hecke ins Freie, so liegen da endlos die Getreidefelder, alle gleich groß, alle mit derselben Getreideart, und hinter ihnen die Steppe, die Viehweide, noch viel eintöniger als alles andere ... Wie arm, ach wie arm und verloren fühlt Hans sich in dieser Steppenwüste und wie glücklich und reich erscheint ihm dagegen der ärmste Köhlerbub in jenen fernen Zauberwäldern, wo man auf Schritt und Tritt einer verwunschenen Prinzessin, einem stolzen Ritter oder einem verwegenen Schnapphahn, wenn nicht gar einem feuerspeienden Drachen begegnet ... [Hans] liegt dort aber, bis dann vielleicht eine rauhe Stimme höhnisch fragt: Na, was liegt dieser sich denn herum? – So dumm fragen verwunschene Prinzessinnen nicht. Und Hans schleicht dann still nach Hause und – greift doch wieder zu seinem Buch“ (180–181).

Trotz seiner zurückgedämmten künstlerischen Empfindsamkeit und der Geringschätzung, die ihm in der „rauen Stimme“ widerfährt und vorwirft, die Zeit zu vergeuden, hält Hans an seiner Vision von der Existenz jenseits des pragmatischen und sich monoton wiederholenden bäuerlichen Lebenskreises fest. Als ihm dann später der Durchbruch zu einer künstlerischen Sehweise gelingt, bei der er seine innere Erfahrung verarbeitet, stolpert auch er notgedrungen auf die Entdeckung zu, die im mennonitischen Kunstschaffen so oft beglückt empfunden wird, daß nämlich das Alltägliche und Unromantische (was im Falle von Hans die Steppe bedeutet und das kleine Dorf Hochfeld mit all seiner Engherzigkeit) durch die schöpferische Phantasie als Kunstwerk neu entstehen und sich so in einer neuerworbenen, schönheitsumrahmten Vielfalt darbieten kann.

In einem Interview, das vor einigen Jahren in *Visions and Realities* veröffentlicht wurde, erwähnte Patrick Friesen, welche innere Befreiung als Künstler ihm zuteil wurde, als er erkannte, wie im ganz Alltäglichen der Grundstoff fürs Poetische steckt:

„Ich erinnere mich, daß mein großer Durchbruch kam, als ich das Wort „Eisenbahn“ in einem Gedicht verwandte. Eisenbahn konnte man das hineinschreiben? Ich hatte es in einem Gedicht von Betjeman gelesen, Eisenbahn. Und ich sagte mir: „Na so was, dieser Kerl ist doch ein ganz gewöhnlicher Mensch, er ist so alltagsverhaftet, und wie kann er sich das nur leisten?“ (245).

Die ganz ähnliche Entdeckung des Hans Toews kennzeichnet einen der ersten großen, der Selbsterkenntnis dienenden Momente im Literaturschaffen der Mennoniten, wenn nämlich hier dem Künstler klar wird, daß

die Alltagswelt, die ihn umgibt, bequem entdeckt und einbezogen, dabei auch auf dem Amboß seiner Vorstellungskraft kräftig umgeformt werden kann.

Etwa zu Beginn des letzten Romandrittels kommt dem empfindsamen jungen Helden eine neue beglückende Einsicht. Während einer Fahrt in die Stadt bemerkt er in einem Schaufenster Gemälde russischer Küstenszenen und Landschaften, und das führt ihn zu manchen Überlegungen, da diese Darstellungen so gar nicht zu seiner eigenen zähen Ansicht vom „prosaischen“ Dorfleben passen:

„Immer nur ist [ein Bild] etwas Großartiges oder doch etwas Fernes, nie etwas, wie man es hier in der Steppe und in Hochfeld sieht. Nie solche Menschen, solche Häuser, solche Mais- und Getreidefelder. Wie das wohl kommt? Ob man das nicht malen darf oder ob sich das vielleicht nicht malen läßt oder ob das einfach alles so unbedeutend ist, daß es sich zu malen nicht lohnt. Vielleicht ist es aber auch, weil von allen Malern nur keiner weiß, daß es solche Dörfer wie Hochfeld überhaupt gibt und solche Menschen, wie sie in Hochfeld leben. Das wird's wohl sein, niemand auf der Welt weiß etwas von Hochfeld und seinen Menschen, und darum liest man auch nie in einem Buche von ihnen. Wie dem nun aber auch sei, er wird so ein Bild malen, den kleinen Hochfelder Bauernbuben im Maisfeld (284).

In diesem kleinen Erlebnis finden wir nicht nur einen ans Wesentliche rührenden Bericht über das Erwachen künstlerischer Empfindsamkeit, die ja durch das ganze Buch hindurch entwickelt wird. Was wir hier sehen, ist vielmehr, wie ein junger Mennonit einer Welt, die er stets für „langweilig“ und „monoton“ hielt, eine neue Identität verleiht. Er hat hier durch seine Vorstellungskraft eine Art Mythos vom mennonitischen Dorf Hochfeld geschaffen – um nicht zu sagen, einen gewissen Mythos vom kleinen mennonitischen Bengel in der Steppe.

Wie die Erfahrung von Hans andeutet, ist Kunst eine große Formkraft, sie verhilft uns nicht zu einem bloßen Abbild der Wirklichkeit, sondern gestaltet das von uns Wahrgenommene, beeinflusst und bereichert dadurch unser Leben. Kunst beschränkt sich nicht darauf, nur nachzubilden, was wir sehen, sondern bringt uns zweierlei: das, was wir sehen, und eine neue Art, wie wir es sehen. Hans hat den Ehrgeiz, Hochfeld der Welt zu erklären; das noch Wichtigere aber liegt darin, daß er den Hochfeldern ihr Hochfeld erklären wird. Es steht außer Zweifel, daß die Mennoniten immer schon die unbestechliche Macht der Kunst bei der Bestimmung dessen, was und wie wir auch das uns schon ganz Vertraute sehen, richtig erkannt haben und daß gerade diese Erkenntnis für den Widerstand ver-

antwortlich ist, welcher in der Welt der Mennoniten gegen die Künste, und dabei besonders gegen realistische Romane, bestand.

Der Umfang und Ton der Briefe, die den *Mennonite Brethren Herald* als Reaktion auf die dort erschienene positive Besprechung von Rudy Wiebes *My Lovely Enemy* überschwemmten, machen deutlich, wie sehr manche Angehörige der mennonitischen Volksgruppe darauf bestehen, den Romanschriftsteller weiterhin als einen Eigenbrötler, einen Ketzer oder ganz einfach einen Spitzbuben anzusehen. Und es ist besonders erwähnenswert, daß eine beträchtliche Anzahl der wortstärksten feindseligen Briefschreiber erklärte – und das obendrein noch mit Stolz – daß sie sich nicht dazu herabgelassen hätten, das verräterische Buch zu lesen!

Eine stark auf Unterdrückung gerichtete Einstellung gegenüber den Künsten kann in der mennonitischen Literatur oft mit einer betonten Religiosität identifiziert werden, die natürlicherweise im Gegensatz steht zum innerlich freieren und vielschichtigeren Empfindungsvermögen des Kunstschaffenden. Der Mangel an leichter Lebensart, mit dem die fromme Person (unweigerlich die Mutter) der drohenden, andersartigen, aufs Künstlerische gerichteten Sehweise gegenübertritt, findet seinen Ausdruck in *Verloren in der Steppe*, wo wir sehen, wie abwehrend die Mutter auf die Lektüre ihres Sohnes reagiert (interessanterweise ist der Vater viel aufgeschlossener für Literatur):

„[Vater] sitzt und liest. Früher hat er nur in der Bibel gelesen, im Gesangbuch und im Katechismus, mit den Jahren aber und mit den heranwachsenden Söhnen ist auch er „weltlicher“ geworden. Und heute liest er auch Zeitungen. Vor allem den „Botschafter“, dann auch die „Friedensstimme“ ... Um Weihnachten herum erscheint dann noch der Familienkalender, der immer eine sehr willkommene Lektüre ist. Oft läßt er sich auch von Hans den „Kinderfreund“ geben. Er hat da schon alles gelesen, aber dieses und jenes liest er auch schon gerne ein zweites Mal. In letzter Zeit nun hat Vater gar angefangen regelrechte „Geschichtenbücher“ zu lesen. Dieselben, die Berend liest und Hans. Das ist nun zwar „unnützes Zeug“, aber Spaß macht’s ihm doch, und Mutter muß oft zwei- auch dreimal rufen, ehe er das Buch weglegt und an den Eßtisch kommt. Mutter schilt in ihrer stillen Weise über solche Bücherleserei, und es sehe ja recht hübsch aus, wenn er, der Vater selber, nun auch noch mit dieser Unsitte anfangen, – es sei grad genug, daß man die Jungen fast nicht mehr von den Büchern loskriege. Er werde wohl bald gar noch Romane lesen. So schilt Mutter. – Romane – etwas Schlimmeres, den Menschen gradwegs ins Verderben zu stürzen, gibt’s für die ehrsamten Hochfelder, wenigstens in ihren älteren Jahrgängen, nicht. Romane – huh! – Und eines Tages sitzt Vater richtig

hinter einem Roman, Berend hatte grad nichts anderes. Und siehe da, es kommt kein Erdbeben. Und als dann die Welt auch sonst nicht aus den Angeln fliegt, liest Vater auch eine zweite „Liebesgeschichte.“ Berend aber, der Losleder, lacht sich ins Fäustchen, daß er Vater so schön zum Bösen verführt und daß er ihn jetzt in der ganzen Büchersache sozusagen fest hat“ (215–216).

In einer ähnlichen Szene in *The Trail of the Conestoga* von Mabel Dunham, die von Siedlern abstammt, die teils Schweizer, teils pennsylvanische Mennoniten waren, verurteilt die Muttergestalt Nancy Eby, in einem Anfall von heiliger Empörung, daß ihr Sohn *Pilgrim's Progress* liest. Kaum war das Geschirr vom Tische geräumt und durch das rote Tischtuch ersetzt worden, als Hannes schon ein Buch aus seiner Tasche zog, sich auf den Platz von Christian setzte und zu lesen anfang.

„Sofort machte sich Nancy Sorgen. Aufgeregt kam sie herbei und schaute ihrem Sohn über die Schulter. Es war so, wie sie es erwartet hatte. Er war schon wieder beim Lesen seiner nutzlosen Geschichte. „Er ist schon wieder dabei,“ sagte sie zu ihrem Mann. „Ach laß ihn doch in Ruhe,“ sagte Christian, recht gleichmütig. „Das ist immer der leichte Ausweg,“ sagte Nancy darauf mit einer kummervollen Stimme. „Die ganze Erziehung wird mir überlassen. All die Lügen, die er da liest! Das wird ihm noch Leib und Seele verderben!“

Christian interessierte sich genügend für das Seelenheil seines Sohnes, um sich die Brille aufzusetzen, hinüberzugehen und ihm über die Schulter zu schauen, um zu sehen, welcher Art die verderbliche Literatur wohl war, die Hannes mit solchem Eifer verschlang. Er war überrascht, dort seinen eigenen Namen gedruckt zu finden. „Christian im Abgrund der Verzweiflung“ las er.

„Es ist weiter nichts als ein Haufen Lügen,“ sagte Nancy noch einmal. Aber Christian vertiefte sich in diesen seinen Namensvetter, welcher in eine große Grube gefallen zu sein schien, und wollte unbedingt erfahren, ob er dort auch wieder herauskommen würde. Er konnte es kaum erwarten, bis Hannes die Seite umblätterte. „Jetzt liest auch du noch diese Lügen,“ rief Nancy, erfüllt von jener Art der Gefühlsaufwallung, die als heilige Empörung bekannt ist. Ganz schnell fegte ihre Hand runter auf den Tisch, ergriff das seelenverseuchende Ding und warf es ins Feuer. „So,“ sagte sie zufrieden, „jetzt kann es keinem von euch mehr schaden. Ist die Bibel für euch nicht mehr gut genug?“

Hannes war verblüfft, aber er sagte nichts. Er wußte ja, daß es zwecklos wäre.

„Wo hast du es denn her?“ flüsterte Christian.

„Von Jake Brubacher“, antwortete Hannes. „Er hat es mir schon letzte Woche aus Lancaster mitgebracht.“

Christian achtete genau auf Nancys Hin und Her. Im richtigen Augenblick nahm er seinen Geldbeutel heraus, entnahm ihm einige Münzen und sagte: „Sag ihm, er kann dir ein anderes mitbringen, irgendwann, wenn er wieder hinfährt.“

„Es ist ein Buch mit Geschichten“, sagte Hannes, denn er wollte das Geld seines Vaters nicht ohne dessen Wissen und Einverständnis für irgendwelche aufrührerische Literatur ausgeben. „Ja, natürlich, ein Geschichtsbuch“, antwortete Christian, und er schob dem Jungen das Geld in die Tasche. „Ich habe genug gelesen, um das begriffen zu haben. Du mußt es aber verstecken, Hannes, oder es wird auch im Feuer landen.“ Und er schaute mit einem bedeutsamen Blick in Nancys Richtung.

Und so war die geheime Abmachung getroffen.“

Hier wäre ich versucht, vom Thema abzuschweifen, mir die Folgerungen aus diesem kleinen Mythos näher anzusehen, der sich aus der Zusammenstellung der eben zitierten Texte ergibt: Die mennonitische Muttergestalt als eine zerstörerische Kunstfeindin. Aber ich will dieser Versuchung widerstehen.

Die Überzeugung Nancy Ebys, daß Erdichtetes zur Verdammnis führt, weil es „ein Haufen Lügen“ sei, ist natürlich nicht nur eine „mennonitische“. Das Ablehnen von Romanliteratur mit der Begründung, daß sie sich von der „objektiven Wahrheit“ entferne, kann man in verschiedenen kulturellen Traditionen finden, so bei den Puritanern im England des 17. Jahrhunderts, die gleichzeitig mit Milton recht gut eine ganze Poetenschule hätten hervorbringen können, wenn sie nicht mit Argwohn das weltliche Vorstellungsvermögen betrachtet hätten, welches Ikonen und Statuen und komplizierte Kirchenrituale zu schaffen imstande war – alles Verlockungen der Sinneswelt, welche drohten, die Energien des Geistes zu verfälschen und zu verzetteln. Es ist ausreichend bekannt, daß die Mennoniten dieses Mißtrauen gegenüber Ausschmückung und Verschönerung durchaus teilten. Und ihr Mangel an Gelassenheit gegenüber jeglichem Erdichtetem (ein ungutes Gefühl, welches sich, wie bereits gesagt, bis in unser Jahrzehnt bemerkbar macht) ist der Ausdruck eines weitreichenden allgemeinen Widerstandes gegenüber allem Nicht-Konkreten, gegenüber jenen „Lügen“, gegen die sich die Nancy des Dunhamschen Romans wendet.

Sehr wahrscheinlich war der Widerstand gegen Literatur und Kunst unter den Mennoniten nie ein allumfassender, wie die recht eindrucksvolle Liste der mennonitischen Schriftsteller in *The Mennonite Encyclopedia*

kundgibt. Aber Aufnahmebereitschaft für die Künste war und ist innerhalb der mennonitischen Volksgruppe unregelmäßig entwickelt, wie uns Jacob H. Janzen, einer ihrer Kunstförderer, in der ersten Nummer von *Mennonite Life* (Januar 1946) gezeigt hat, wo er sich in seinem Aufsatz über „Die Literatur der russisch-kanadischen Mennoniten“ daran erinnert, wie er, ein Romanschriftsteller, bei seiner Ankunft in Kanada im Jahre 1924 von Vertretern der Kirche empfangen wurde:

„Als ich nach Kanada kam und in meinem gebrochenen Englisch versuchte, einem mennonitischen Bischof klarzumachen, daß ich ein „novelist“ [Romanschriftsteller] wäre (was als Übersetzung für „Schriftsteller“ in meinem Wörterbuch stand), war er sehr erstaunt. Er versuchte mir dann klarzumachen, daß „novelists“ Autoren wären, welche Erdichtetes niederschrieben, und daß Dichtung dieser Art Lüge wäre. Nun wollte ich mich ihm ja gewiß nicht als einen berufsmäßigen Lügner vorstellen. Mir selber gestand ich es zwar ein, aber ihm gegenüber doch nicht hörbar, daß ich haargenau jene Sorte von „Lügner“ war, der ihm einen solchen Schock versetzt hatte“ (22).

Janzen warb ebenso wie Arnold Dyck dann kräftig um eine bessere Aufnahme und Entwicklung der Künste unter den kanadischen Mennoniten. Beide sahen es als eine ihrer wichtigsten Aufgaben an, beim Heranbilden eines mennonitischen Publikums zu helfen, welches, wie Janzen behauptet, bereits um das Jahr 1935 schon eine genügend günstige Reaktion auf verschiedene interessante Erzählungen entwickelt hatte, ob diese nun das Leben von Heiligen beschrieben oder die Abenteuer von Pionieren und Indianern in amerikanischen Grenzgebieten. Aber das gleiche Publikum war ganz entschieden gegen ähnliche erzählende Werke über Mennoniten selbst eingestellt, wie Janzen beobachtete:

„Das Mennonitentum wurde in gewisser Hinsicht als eine „terra sancta“ betrachtet, auf der die Gauklerei des Romanschrifttums ganz fehl am Platze war. Daß Mennoniten in dieser Art des Schrifttums [dem Romanhaften] etwas hervorbringen würden, war ganz einfach Sünde. Man konnte doch schließlich das Mennonitentum nicht auf eine derart schnöde Weise behandeln“ (22).

Janzens mit unbehaglicher Einsicht gepaarte Verzweiflung über die Aufnahme der Künste bei den Mennoniten wird im gleichen Aufsatz auch noch betont in seinem Kommentar über Joost van den Vondel, den holländischen Autor des 17. Jahrhunderts, des goldenen Zeitalters der holländischen Literatur. Ein Mennonitenabkömmling von beiden Eltern her und vier Jahre lang Diakon in der mennonitischen Kirche (1616–1620), trat er 1641 zum römisch-katholischen Glauben über. Dieser Übertritt zum

Katholizismus, so deutet Janzen mit Bedauern an, war nicht (wie viele annahmen) „begründet in der Gottlosigkeit oder der Treulosigkeit gegenüber der Bruderschaft, in der er geboren war“, sondern fand statt, damit die Mennoniten nicht weiterhin seinen Talenten im Wege stehen konnten. Janzen beklagt das offen, wenn er sich dann weiterhin fragt, ob denn Fritz Senn (Gerhard Friesen), welchen er als „den Tschaikowsky der mennonitischen Dichter und Romanschriftsteller“ bezeichnet, nicht – wie van den Vondel – aus der Kirche austrat, weil er sie „als zu eng und selbstgefällig“ empfand: „Oh, wann werden wir endlich begreifen, daß Menschen, die dazu berufen sind, einen großen Dienst zu leisten, auch die Freiheit und die Möglichkeit brauchen, diesen Dienst zu leisten?“ „Gott sei uns gnädig!“ fügt er hinzu, indem er seiner Verzweiflung über die karge Aufnahme von Künstlern bei den Mennoniten Ausdruck verleiht (24).

In der *Mennonitischen Volkswarte* vom September 1935 stimmt G. Loewen, der regelmäßig Beiträge zur Kunst liefert, in Janzens Klage ein:

„Wir Mennoniten gehören, wie mir oft scheinen will, im allgemeinen zu den allerprosaischsten Menschen in der Welt. Wir sind viel zu materialistisch angelegt und vergessen darüber so leicht, daß es noch höhere Dinge gibt als Geld und Gut und alles, was den Leib erhält, daß wir auch eine Seele und einen Geist haben, die auch befriedigt sein wollen. Mit viel Gaben hat uns unser himmlischer Vater ausgestattet. Unsere klaren Augen, unsere feinen Ohren und alle unsere leiblichen Kräfte – was sind es für herrliche Güter! Doch höher noch stehen die Gaben unseres Geistes: unser Denkvermögen, unser fühlendes Herz, der in uns gelegte Sinn für Gesang, Musik, Poesie, Religion u.s.w. Aber alle diese Gaben, sowohl die leiblichen als auch die geistigen, sind von Haus aus nur im Keim in uns vorhanden. Unsere Pflicht ist es, diese Keime zu entwickeln und weiter auszubilden“ (338).

Die Mahnungen von Dyck, Janzen und anderen an die mennonitische Volksgruppe, doch die bedeutende Rolle, welche Kunst und Literatur spielen sollten, anzuerkennen und zu entwickeln, haben über die Jahre hin ihre Wirkung getan. Aber auch heute noch wird der mennonitische Kunstschaaffende sich durch seine Glaubensgemeinde wahrscheinlich eingeengt fühlen, die ihm entweder offen oder insgeheim seine künstlerische Autonomie versagt. Die Rolle des Künstlers unter den Mennoniten bleibt schwierig, ungelöst, und so ist es recht wahrscheinlich, daß er entweder der Gemeinde den Rücken kehrt oder – wenn er es nicht tut – sich willig in die Rolle eines Abtrünnigen schickt.

3.

Die Malerin Erma Martin Yost aus New Jersey hat beobachtet, daß ihre Familie sich mit ihrem Beruf recht gut abfinden konnte, da ihr künstlerisches Schaffen darin bestand, mit den Händen zu arbeiten. Übel vermerkt aber wurde es dagegen in ihrer persönlichen Umgebung, als sie an der Universität Kunst studierte: „die Leute ... waren sehr entmutigend. Es stellte keinen ‚Dienst‘ dar.“ In einem Interview in *Visions and Realities* hat David Waltner-Toews eine Bemerkung über seine eigene Einstellung zu den Mennoniten gemacht, für die er schreibt:

„Als ich aufwuchs, war es eine ganz geschlossene Welt; man konnte nicht über ihre Grenzen schauen. Wenn ich also über die Mennoniten schreibe, dann denke ich oft, daß ich ja eigentlich für das Publikum meines Vaters schreibe. Manchmal will ich sie einfach sich selbst überlassen und dann doch wieder nicht. Falls ich überhaupt gegenüber irgendjemandem auf dieser Welt eine Verantwortung habe ... dann sollte es auf irgendeine Art diesen Leuten gegenüber sein. Und so kommt es vor, daß sie mich dazu bringen, so manche Dinge, technische Dinge hinsichtlich Sprache und so, welche ich normalerweise drinlassen würde, weil sie mir nichts ausmachen, doch lieber zu streichen, weil ich eben meine, diese Leute könnten daran Anstoß nehmen ...“ (248).

Im selben gemeinsamen Interview glaubte Patrick Friesen, sich in einem anderen Punkt verteidigen zu müssen: „Ich möchte darauf bestehen – wenigstens für meine Person – daß ich ein Schriftsteller bin und nicht ein mennonitischer Schriftsteller. Ich bin ein Mennonit, und ich bin ein Schriftsteller, und man muß das unterscheiden“ (253).

Es ist offensichtlich, daß der Künstler oder Schriftsteller unter den Mennoniten entweder den ihm zustehenden Platz findet oder, falls es ihm nicht gelingt, aus seiner Volksgruppe ausscheidet, soweit er das überhaupt kann, denn seine ethnische Heimstätte wird dennoch unweigerlich im Werke deutliche Spuren hinterlassen. Und das tatsächliche Weggehen wird dann zweifellos zu einem Seufzer der Erleichterung bei den einen und zu einem Ausruf des Bedauerns bei den anderen führen. „Als ich 12 Jahre alt war,“ so wird Sandra Birdsell in einem „Toronto Star“ aus dem Jahre 1984 zitiert, „entschoß ich mich, keine gottesfürchtige Mennonitin zu werden. Es gab nichts, was [meine mennonitische Mutter] dagegen tun konnte. Das Sonderbare ist, daß die Mennoniten mich nun als eine der ihren ansehen.“

Birdsell, Friesen, Andreas Schroeder und andere, die alle ganz bewußt den Standpunkt des Außenseiters eingenommen haben, besitzen gegenüber ihrem mennonitischen Publikum eine Freiheit im Ausdruck, über

den solche Volksgruppenangehörige wie David Waltner-Toews und Rudy Wiebe nicht verfügen. Während Birdsell ihr Erstaunen darüber ausdrückt, zu einer Religionsgemeinde gezählt zu werden, von der sie dachte, sie hätte ihr schon jahrelang den Rücken gekehrt, kämpft Wiebe noch um seine Autonomie, obwohl er das mit einem gewissen Maße an Ironie tut, wie es aus seinen abschließenden Bemerkungen in seinem erwähnten Interview hervorgeht:

„Und warum erheben die Mennoniten Anspruch auf Sie? Was haben sie davon?

Na ja, die sind ja froh, soviel Publizität wie nur möglich mitzukriegen. Was ich meine, ist, daß sie einen so geringen künstlerischen Ruf haben; vor der Generation, der ich angehöre, hatten sie doch nie einen englisch-sprachigen Schriftsteller, der es wert gewesen wäre, ein zweites Mal gelesen zu werden.

Und wie kommt es, daß Sie dabei ausgewählt wurden? Hätte man sich nicht auch einen anderen nehmen können?

Nun, da kann ich Ihnen versichern, daß man das bestimmt schon oft gedacht haben wird, aber nachdem mein erstes Buch erschienen war, waren die Würfel gefallen. Man konnte nichts dagegen tun, und jetzt muß man sich eben damit abfinden.“

Hier wird sichtbar, wie es bei der Herausbildung einer mennonitischen künstlerischen Tradition zugeht, daß sich im Vordergrund eine Künstlergestalt erhebt, während im Hintergrund als Rückendeckung eine recht unschlüssige Gruppe steht.

In ähnlicher Weise kann man in den literarischen und anderen künstlerischen Erzeugnissen wahrnehmen, wie die mennonitischen Künstler das Aufblühen eines Schönheitssinnes erreicht haben, kein verlegenes Bekenntnis „das ist Kunst“, oder „das spricht das Schönheitsgefühl an“, sondern eine schrittweise, ganz natürliche Entdeckung des möglichen Vorhandenseins des Schönen mitten im Alltäglichen. Während er noch diese Entdeckung macht, lernt der Künstler schon, sich von seinem Erlebnis zu distanzieren, und wird dadurch befähigt – und ebenso auch alle die, welche dem Künstler gern folgen und auf diese Weise tatsächlich eine Art von Mitschöpfer statt bloße Konsumenten seiner Kunst werden – das Neue im schon längst Vertrauten zu entdecken. So bringt es der Künstler (zusammen mit einem Publikum, das wirklich mitgeht) dazu, daß er die von ihm ästhetisch erfaßte Welt immer wieder neu formt.

Als der junge Hans Toews einsieht, daß er in das Dorf Hochfeld zurückkehren, es malen und dadurch sichtbar machen wird, geschieht seine Verwandlung nicht ohne Vorbereitung. Schon zu Beginn seines Bildungsro-

mans hat Dyck uns auf das künstlerische Empfindungsvermögen des jungen Hans aufmerksam gemacht, besonders auch auf das Staunen, mit dem er die offensichtliche Anerkennung einer Freude am Schönen vermerkt hatte, die von anderen Familienmitgliedern gelegentlich gezeigt wurde. So registrierte er mit besonderem Interesse und Unbehagen die Neigung der Familie zum Sammeln zerbrechlicher Erinnerungsgegenstände, die als „Zuckersachen“ bekannt sind, und bemerkt dazu: „Nein, nicht des Zuckers wegen sind die vielen Zuckerdinge da, sondern ihrer äußeren Pracht wegen stehen sie leer und unbenutzt ein Jahrzehnt nach dem andern im Glasschapp der Großen Stube“ (43). Warum, fragt sich Hans, werden bestimmte Haushaltsgegenstände als wertvoll herausgestellt trotz ihrer normalen Funktion? Schließlich hat er ja nie gelernt, Dekoratives als solches zu schätzen, und es sind nicht nur die „Zuckersachen“, die ihn verblüffen:

„Dort über der Tür, die in die kleine Stube führt, ist ein Wandbrett angebracht mit einer Holzstange davor. Brett und Stange dienen als Halt für die dahinter aufgestellten Teller. Die stehen auf ihrem Rand und in einer Weise, daß ihre Innenseite mit der Bemalung dem etwaigen Beschauer zugekehrt ist. Fünf Teller stehen da nebeneinander und reichen über die ganze Breitseite der Tür. Vorne in dem Brett, in das entsprechend Einschnitte eingekerbt sind, hängt ein Dutzend runder zinnerner Eßlöffel mit dem Stiel nach unten. Als Hänschen das Wandbrett mit den Tellern und Löffeln erst einmal richtig sah, hat er darüber oft nachgedacht. Er hat es aber nicht verstehen können, warum Mutter in dieser raumverschwenderischen Weise Teller und Löffel aufbewahrt. „Das ist zum Hübschsehen“, hat sie es ihm dann erklärt. Nun hat er es erst recht nicht verstehen können. Versteht er es etwa nur darum nicht, weil außer diesem Tellerbrett, einem zweiten solchen in der Großen Stube und den buntausgenähten Auflegekissen des Gastbettes nichts, aber auch gar nichts da ist, das dem alleinigen Zweck der Wohnungsverschönerung dient“ (37-38)?

Indem sie zugeben, bestimmte, einem Zweck dienende Gegenstände könnten noch einen anderen, von der Funktion unabhängigen ästhetischen Wert haben, könnten die Mennoniten, so scheint Dyck hier anzudeuten, nach und nach ein künstlerisches Empfindungsvermögen entwickeln; eine Geisteshaltung, die es gestatten würde, ihre eigenen Kunstfertigkeiten zur Blüte zu bringen. Der bei den Mennoniten unterdrückte Sinn fürs Schöne findet, wie Arnold Dyck es sieht, seinen Ausdruck in den Gläsern und dem Porzellan, die nur zur Zierde da sind, und diese Haltung scheint nach einer Beobachtung von Hans doch wirklich mit der von den Mennoniten praktizierten Einfachheit des für sie typischen Heims in

Konflikt zu stehen. Diese Art der Reaktion fand, wie Dyck mit seinem unnachahmlichen Humor an anderer Stelle vermerkt, auch sonstwo einen Ausdruck: in der Weise, wie die kanadischen Mennoniten anscheinend vorbehaltlos und ganz bieder den Eaton Katalog als eine Art von Kunstwerk begrüßten. In der *Mennonitischen Volkswarte* schreibt er darüber: „Malerei, Bilder! Haben wir nicht in jedem Zimmer die schönsten Wandkalender mit prächtigen großen Bildern hängen! Haben wir nicht auf dem Regal den neuesten Eaton-Katalog liegen, das Buch, von dem böse Zungen behaupten wollen, daß es hierzulande als zweite Bibel gewertet werden muß, und in einigen Haushalten sich tatsächlich eher abnutzen soll als das Bibelbuch. Eatons' Katalog – wer von uns, die wir fremd ins Land kamen, hätte seine ersten Kenntnisse im Englischen nicht aus diesem Buche geschöpft. Dem Buche mit den vielen schönen Bildern. Ein lehrreiches, ein nützliches Buch. Abende lang sitzen wir daran und genießen es“ (29).

In all dem, was Dyck hier gutmütig als eine gewisse Schwäche der Mennoniten für „hübsche Sachen“ verspottet, ob das nun Teller oder Gläser sind oder Bilder in einem Kalender oder einem Katalog, scheint mennonitisches Schönheitsempfinden eine erste Stütze zu finden.

Der künstlerische Mensch erkennt die ästhetischen Möglichkeiten, die im Gewöhnlichen schlummern, und durch das Entfernen der alltäglichen Gerätschaft von seiner praktischen Aufgabe, indem er sie aus dem üblichen Zusammenhang, in dem die Gemeinde sie gewöhnlich sieht, entfernt (der Teller ist nun über der Tür statt auf dem Tisch), ändert er auch die Einschätzung ihres Wertes. Sobald man den Teller über der Tür hängen sieht, ist etwas anderes aus ihm geworden. Aus einer solchen Anerkennung von Gewohnheiten, die man in den mennonitischen Haushalten schon lange gepflegt hat – wie eben die Unterbringung des dekorativen Tellers – entspringt eine Empfänglichkeit gegenüber der eigenen Kunst, einer Kunst, die ihre Wurzeln in der mennonitischen Erlebniswelt hat. Der Teller über der Tür macht als Kunst wohl einen weniger nachhaltigen Eindruck als beispielsweise die Fleckerldecke an der Wand. Der für den einzelnen wichtige Umstand für das Akzeptieren des Tellers als Kunstgegenstand ist, daß sich der Zusammenhang, in dem man ihn sieht, geändert hat. Ein wirkliches Problem ergibt sich immer dann, wenn das nicht geschieht. Unter diesem Blickwinkel sollen wir die weitverbreitete Ablehnung sehen, die seitens der mennonitischen Allgemeinheit dem entgegengebracht wird, was wir etwa unter realistischer literarischer Darstellung verstehen. Der Widerstand des Publikums wurzelt ganz einfach in einem Durcheinanderbringen von Kunst und Leben. Die Mennoniten

werden Kunst erst voll akzeptieren, wenn sie erkennen, was sie eigentlich ist.

4.

So mancher Künstler unter den Mennoniten hat eine bedeutende Rolle gespielt, wenn es darum ging, auf eine einfühlsame Weise zu zeigen, wie Kunst, während sie vom Leben etwas ausleiht, gleichzeitig sich von ihm löst. Ihre Kunst, durch das richtige Kombinieren von Thema und Form, lehrt das Publikum, was Kunst ist. Das Werk der Malerin Erma Martin Yost aus New Jersey ist besonders interessant im Darstellen, wie die mennonitischen Künste – in großem Maße – einen leicht feststellbaren Katalog ihrer eigenen Entwicklung vom Praktischen zum Ästhetischen schaffen können. Die Werke in der Yostschen Fleckerldeckenserie, die aus zweimalgedruckten Feldern mit tatsächlichen Fleckerlmustern im unteren und mit gemalten „Verwandlungen“ im oberen Teil bestehen, objektivieren gleich auf doppelte Weise die Fleckerldecke als Haushaltsgegenstand.

Aber diese Verwandlung der Fleckerldecke durch Erma Martin Yost ist nur ein Beispiel. Die Tatsache, daß Merle und Phyllis Good, die die Rolle von Publizitätsbeauftragten für mennonitische Kunst, Literatur und Popkultur, besonders für die Vereinigten Staaten, übernommen haben, eine Reihe von illustrierten Fleckerldeckenbüchern auf Hochglanzpapier während der letzten Jahre herausgebracht haben, unterstreicht diese Deutung der von Erma Martin Yost vorgenommenen Verwandlungen. Die Fleckerldecke existiert, anders ausgedrückt, für Erma Martin Yost oder für die Herausgeber der beiden Good-Bücher nicht mehr als ein Gebrauchsgegenstand. Indem sie durch Farbe und Foto abgetrennt wird von ihrer eigentlichen Funktion, wird sie in etwas anderes verwandelt. Der Werbetext der beiden Good-Bücher bestätigt diese Deutung: „Diese Galerie von mehr als 200 antiken Fleckerldecken umfaßt Meisterwerke von allen größeren Gemeinden der Amish“, steht dort zu lesen, und die Leserin wird ermutigt, die Fleckerldecke als ein Kunstwerk anzusehen; oder es wird sogar vorgeschlagen, die Leserinnen sollten „den Charme und die Schönheit der antiken Meisterwerke nachbilden,“ indem sie selbst Fleckerldecken herstellen.

Eine weitere Künstlerin im Verwandeln der Fleckerldecke ist die Kanadierin Gathie Falk, die ihre künstlerische Absicht beschreibt als das Ergreifen „von alltäglichen Sachen – Berichte von unwichtigen Vorkommnissen, Lebensausschnitte ohne Bedeutung, und ... dem Daraus-Gestalten von etwas Einmaligem, vielleicht sogar Exotischem“ (Gathie

Falk Retrospective 8); von ihrer Arbeit hat man gesagt, es wäre eine „Verehrung des Gewöhnlichen“. Falk erklärt, und dabei bezieht sie sich (wahrscheinlich) auf die über 100 Keramik-Kohlköpfe, die sie geformt, gelbgrau gefärbt, gebrannt und Blatt um Blatt bemalt hat, um sie dann auszustellen (150 auf einmal), indem sie an Fäden in Augenhöhe in einer öffentlichen Galerie im Jahre 1978 aufgehängt wurden, sowie auf die Bilder von dieser ziemlich gewöhnlichen Gemüseart: „Ich stelle Kohlköpfe gerade deswegen her, weil sie eben nicht exotisch sind.“ Falk arbeitet in einer Tradition des „funk“, einer Art der Pop-Kunst, die in den mittleren sechziger Jahren gepflegt wurde, aber ihre Werke, wie auch die dem häuslichen Leben nachgebildeten Skulpturen und Collagen von Aganetha Dyck, offenbaren die Suche nach einer annehmbaren Ästhetik, die in so manch anderen Äußerungen mennonitischer Kunst und Literatur ihre Parallelen hat. Wie die Fleckerldecken von Erna Martin Yost, die Kohlköpfe von Falk und ihre Schuhe und Stühle, so sind auch die Einmachgläser von Dyck zu gleicher Zeit in zwei Welten zu Hause: sie bleiben (im strengen Sinn), was sie waren, und doch sind sie in Kunstgegenstände verwandelt worden. Das Wesentliche an ihnen ist, daß sie unsere Gedanken auf die Welt des Alltäglichen richten, obwohl sie selbst in der Welt der Kunst zu Hause sind. Sie laden das Publikum dazu ein, zu sagen: „Das ist mir vertraut“ oder einfach „Damit komme ich gut zurecht“, und zur gleichen Zeit zu bemerken, „Aber so wie hier habe ich es noch nie gesehen“ oder „Andererseits ist es doch nicht wirklich vertraut; es ist eben etwas anderes.“ Gerade durch ihre Vertrautheit leugnen die Fleckerldecken, die Kohlköpfe und die Einmachgläser ihr „Anderssein“ als Kunstgegenstände und mildern auf diese Weise die sonst als bedrohlich empfundenen Ansprüche, die die Kunst ab und zu an den Bereich des Geistigen und Jenseitigen erhoben hat.

Was wir hier als ein gut hervortretendes Allgemeinschema in den bildenden Künsten der Mennoniten gesehen haben, zeigt sich auch in den Romanen einiger neuerer mennonitischer Schriftsteller, die dem Plattdeutschen, der normalen „alltäglichen“ Sprache der russischen Mennoniten, in ihrer englischen Dichtung einen Platz eingeräumt haben und die, indem sie es so einrahmten, die gleiche Wirkung erzielt haben, die uns von den Fleckerldecken von Erna Martin Yost vertraut ist: Die Funktion ist nur noch in der Erinnerung vorhanden; die plattdeutschen Wörter und Sätze werden zu einer Art von Ritual, zu Beschwörungsformeln und Losungsworten. Das neueste Beispiel für den Gebrauch des Plattdeutschen in dieser Art ist Armin Wiebes *The Salvation of Yasch Siemens*, wo volkstümliche Ausdrücke wie „heista kopp“ und „drankahma“, „fuschel“

und „fruemensch“ und Spitznamen wie Penzel Panna, Laips Leeven, Hingst Heinrichs und Pracha Platt nicht nur an vielen Stellen ins Werk hineingeschmettert worden sind, sondern wo sie tatsächlich den Rhythmus und den Ton der Prosa des ganzen Romans bestimmen (das Buch ist natürlich weder technisch noch in seiner Funktion gesehen ein Roman, sondern eine Sammlung von Einzelerzählungen). Die Tatsache, daß das Buch – trotz seiner sprachlichen Akrobatenvstücke, oder sogar ihrer wegen – ein breites und begeistertes englischsprachiges Publikum gefunden hat, bestätigt die dem Plattdeutschen hier zugewiesene Funktion als Klang und schmückendes Beiwerk anstelle seiner alten Rolle als ein Mittel zur Verständigung.

Armin Wiebe ist unter den Mennoniten nicht allein, wenn es darum geht, das Alltägliche in der Form der Sprache ins Werk hineinzunehmen und es ästhetisch zu verklären. Der Dichter David Waltner-Toews verpackt auf ähnliche Weise in seinen „Tante-Tina“-Gedichten allerlei ganz gewöhnliche Ausdrücke, die sich auf volkstümliche Nahrungsmittel beziehen, und verwandelt sie in eine Art von Intimverständigung, in Losungsworte, die einerseits die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft bestätigen oder verneinen können und andererseits wie eine rituelle Begleitmusik klingen. Tante Tina spricht von Hänschen, ihrem Sohn, in der Sammlung „Good Housekeeping“ (80 f.) von Waltner-Toews:

He wants to be rich, like the English, and save us all from Mannagruetze. His heart is tight as a peppernut. His head is a piroshki stuffed with fruit.	Reich will er sein, wie die Englischen und uns alle vor Mannagrütze bewahren. Sein Herz ist fest wie eine Peppernut, sein Kopf ist eine Piroshki, vollgestopft mit Früchten.
---	--

Oh my son my heart is heavy, thick as glums. If you come home it will rise, light and sweet. I will make you porzelky for breakfast and we will celebrate the New Year every morning.	Oh mein Sohn, mein Herz ist schwer, dick wie Glums. Wenn du nach Hause kommst, wird es sich leicht und froh erheben. Ich werde dir Porzelky zum Frühstück machen, und wir wollen das neue Jahr jeden Morgen feiern.
--	--

Auf ein ähnliches Einkleiden von Worten und Sätzen versteht sich der amerikanische Schriftsteller Warren Kliever sehr gut. In seiner Sammlung von Erzählungen unter dem Titel *The Violators* umrahmt und bewahrt (kristallisiert, mumifiziert?) Kliever eine Reihe von frommen Aussprüchen mit ebenso sicherem Griff, wie Gathie Falk Schuhe in

Schränkchen oder Plexiglas aufbewahrt oder Aganetha Dyck (künstliche) Früchte in Einmachgläsern. Was hier von Kliewer folgt, ist eine Unterhaltung, die augenscheinlich von drei Männern geführt wird, obwohl vom dritten Mann – der „junge Mann“ des ersten Satzes – nichts zu hören ist. „Junger Mann,“ sagte Ezra, „wir dachten alle, daß du in der großen Stadt dem Bösen verfallen würdest. Was machst du denn an den Abenden?“ „Ich möchte dich beschwören,“ antwortete der Pastor, „falls du gesündigt hast, auf deine Knie zu fallen und um Vergebung zu bitten.“

„Hast du dich mit schlechten Weibern herumgetrieben?“

„Amen, mein Bruder. Der Herr wird dir vergeben.“

„Was sagt die Bezirksschulverwaltung in Winnipeg über das, was du tust? Passen die denn gar nicht auf dich auf?“

„Der Herr wird seine Kinder beschützen, auch die schlechten und unwürdigen.“ Das rote Gesicht des Predigers lächelte.

„Was würdest du tun, wenn sie dich einmal erwischten?“

„Mein Bruder, stütze dich auf die starken und sanften Flügel des Herrn, und er wird dich emporheben.“

„Oder vielleicht willst du mir jetzt erzählen, daß Schullehrer so etwas nicht tun? Schullehrer sind besser als wir Bauern.“

„Sogar der Beste unter uns, ja der Heilige wie der Sünder brauchen Zuspruch und Trost, den uns Gott in der Stunde der Not geben kann“ (89-90).

Die wie in Konserven verpackten Worte angeblicher Weisheit wirken hier auf dem gleichen Niveau wie „camp“. Was diese Sätze einmal wirklich ausdrückten und die passende Gelegenheit für ihren Gebrauch sind längst vergessen worden, und zwar sogar vom Sprecher selbst, das will Kliewer hier andeuten. Auf die gleiche Weise wie die deutschen und plattdeutschen Wörter und Redensarten bei Armin Wiebe und Waltner-Toews wirken die Kliewerschen seelsorgerischen Klischees nicht mehr durch das, was sie wirklich ausdrücken, sondern nur noch als Beiwerk und Klang. Diese abgegriffenen Phrasen, wenn sie auf absurde Art aus dem Zusammenhang gerissen und ihrer Funktion beraubt werden, sind zu Elementen einer Popkultur im Sprechen geworden.

Ganz nahe am Anfang von *Verloren in der Steppe* bringt uns Arnold Dyck etwas ganz Ähnliches hinsichtlich der Kristallisierung und der sorgfältigen und verklärenden Bewahrung des Alltäglichen, mit dem sich so viele zeitgenössische mennonitische Künstler und Schriftsteller befassen. Er beschreibt, was im Kopf des jungen Hans Toews vorgeht, seine Fähigkeit, alltägliche Gebrauchsgegenstände dahin zu bringen, daß sie „eine Rolle spielen“:

„Und es sind das alles sehr nüchterne Sachen, mit denen sein Geist und Gemüt sich befassen müssen. Sicher viel zu nüchtern für den jetzt schon Sechsjährigen, dessen Anlagen außerdem kaum zu solcher Nüchternheit neigen. Wenn sie das täten, würde er in dieser Umgebung sicher nicht Dinge sehen, die andere nicht sahen. Denn mit Hänschen ist es so, wenn er sich abends, sobald es schummerig zu werden beginnt, in die Schlafbankecke lehnt und seine Augen durch den von der Dämmerung umfängenen Raum gehen läßt, dann beginnt es da lebendig zu werden, und wo er auch hinschaut, überall sieht er die wunderlichsten Bilder. Am Tischbein, wo die gelbe Farbe anfängt abzuschälen und der dunkle Grundton frei wird, an der Ofentünche, die von der Wärme immer wieder zerreißt und an der sich dadurch ein Gewirr von durcheinanderlaufenden Linien bildet, – in der Äderung der vor Alter gebräunten Balken und Bretter der Zimmerdecke, – am schweißbedeckten Fenster, an dem sich langsam Tropfen zu Tropfen findet, bis sie dann mit einmal abstürzen und klargezeichnete Zickzacklinien auf dem Glase hinterlassen – überall hockt es voll von den wunderlichsten Dingen und Gestalten. Für einen, der sie sieht, einen, der mit Hänschens Augen in die Welt schaut“ (29–30).

Der Drang zum Umgestalten durch die schöpferische Phantasie, die sich dann aber nicht mehr nur erstreckt auf das Sichtbarmachen von Fischen und Hunden in den Bruchstellen und Sprüngen alter Farbschichten, sondern auf die Verwandlung von Alltäglichem in ästhetisch Ansprechendes, findet in einem Großteil der Kunst und Literatur der Mennoniten seinen Ausdruck, und wo wir es finden, bestätigt und beweist es uns, daß sich eine ästhetische Sehweise entwickelt hat. Man denke nur an die Handlung oder das Geschehen in Allan Kroekers Film *Capital*, einem halbstündigen Drama, das der Regisseur als seinen „mennonitischsten Film“ bezeichnet hat. „Du kannst ein gutes Auto immer am Ton seines Radios erkennen“, sagt der Hauptdarsteller, ein Mann in den mittleren Jahren, welcher an der Seite seines Sohnes einen bescheidenen Lebensunterhalt aus dem Verschönern und dem Verkauf von Autos gewinnt. Wohlgemerkt, er macht sie äußerlich ansprechend, nicht funktionstüchtig. Und was sollen wir von Andreas Schroeder halten, dessen jüngster Roman *Dust-Ship Glory* von einem Mann handelt, der ein für die hohe See geeignetes Boot mitten in der Prairie von Saskatchewan baut? Der tatsächliche Schiffsbauer, auf dessen Leben sich der Roman stützt, hinterließ bei seinem Tode ein Schiff, das gestrandet dalag, meilenweit vom nächsten Flusse und über tausend Meilen vom nächsten Meeresufer entfernt. Doch wieviel Sinn liegt darin, daß Schroeder und Kroeker ausgerechnet auf diese Männer verfallen sind, die so stark den typischen Drang vieler mennoniti-

scher Künstler offenbaren: das Praktische und Vertraute, seiner alten Funktion entkleidet, in den Vordergrund zu stellen.

Indem der mennonitische Schriftsteller oder Künstler das Alltägliche von seinem gewohnten Gebrauch weg – und aus seinem alten Zusammenhang herausnimmt, gibt er ihm einen festeren Umriß und macht es dadurch leichter für uns, es von allen Seiten prüfend zu betrachten. Indem das Funktionelle abgeschafft und beiseitegeschoben wird, zwingen manche zeitgenössische mennonitische Künstler sich und ihre Gemeinde, die gewöhnlichen Lebensäußerungen ihrer ethnischen Identität mit neuen Augen zu sehen und über deren Bedeutung neue Fragen zu stellen. So wird alles – vom Deutschen und Plattdeutschen bis zur Fleckerldecke und zum Rollkuchen – neu definiert und auf seinen Begriffsinhalt untersucht. In dieser Neubestimmung, in dieser Verwandlung durch die Kunst, ist die Besinnung auf die Vielfältigkeit dieser vertrauten kulturellen Merkmale mit inbegriffen.

Was sagen die mennonitischen Künste über das Mennonit-Sein aus? Vielleicht manchmal, ganz direkt, daß das Mennonit-Sein in einem gewissen Sinne, wie Lureen Lafrenier bemerkt hat, so etwas wie Akne-Haben ist. Aber dazu kommt anderes. Das krönende Paradox des Heranreifens eines Künstlers oder einer Volksgruppe liegt darin, wie ein Literaturkritiker geäußert hat, „sein Erbe durch das Darbieten den Menschen näher zu bringen, seine Existenz real zu machen, indem man sie in eine Phantasie-Geschichte formt, seinem Schicksal zu entkommen, indem man es auf dem Umwege über das Ästhetische bejaht“ (A. B. Dawson, zitiert in Hillis, 3). Mennonitische Künstler und Schriftsteller erzwingen, indem sie die von ihnen hergestellten Gebrauchsgegenstände und sprachlichen Ausdrücke aus der Vergangenheit und Gegenwart ihrer Volksgruppe einzeln vornehmen und sie umwandeln, eine neue Sehweise, die besser veranschaulicht, wer sie und ihresgleichen sind, und es ist, als ob sie dabei neue Glaslinsen schleifen, durch die man von nun an hindurchsehen soll.

Liste der Bücher, aus denen zitiert wurde:

- Adachi, Ken, Sandra Birdsell: A Profile, in: Toronto Star vom 3. November 1984.
Birdsell, Sandra, Night Travellers. Winnipeg (Turnstone), 1982.
Dunham, Mabel, The Trail of the Conestoga, Toronto (McClelland and Stewart), 1942.
Dyck, Arnold, Verloren in der Steppe. In: Arnold Dyck: Werke. Bd. I, hrsg. von Victor G. Doerksen u.a. (Manitoba Mennonite Historical Society), 1985. [15]-456.
[Dyck, Arnold], Pseud. Fritz Walden, Ernstes und Heiteres, in: Mennonitische Volkswarte. 1.1, 1935.
Fischer, Ernst, Art against Ideology, übersetzt von Anna Bostock, London (Penguin), 1969.
Friesen, Patrick, The Wedding, unveröffentlichte Erzählung.

- Gathie Falk Retrospective, Vancouver Art Gallery, 1985.
- Good Books, Educational Books about Amish and Mennonite Life and Thoughts (Verlagsbroschüre).
- Harder, Hans, *No Strangers in Exile*, übersetzt von Al Reimer, Winnipeg (Hyperion), 1979.
- Hillis, Doris, *Shaping a Vision*, (Canadian Author and Bookman) 1983, 2-3.
- Janzen, Jacob H., *The Literature of the Russo-Canadian Mennonites*, in: *Mennonite Life*. 1.1, 1946, 22-25; 28.
- Kliwer, Warren, *The Violators*, Francetown, N. H. (Marshall Jones), 1964.
- Loewen, Harry, and Al Reimer, Hrsg., *Visions and Realities: Essays, Poems, and Fiction Dealing with Mennonite Issues*. Winnipeg (Hyperion), 1985.
- Löwen, von G., *Harmlose Plaudereien über Poetre und Verwandies*, in: *Mennonitische Volkswarte* 1.9, 1945, 335-338.
- Reimer, Margaret Loewen, and Paul Gerard Tiessen, *The Poetry and Distemper of Patrick Friesen and David Waltner-Towes*, in: *Visions and Realities*, hrsg. Harry Loewen and Al Reimer, Winnipeg: Hyperion, 1985, [243]-253.
- Schroeder, Andreas, *Dust-Ship Glory*, New York (Doubleday), 1986.
- Smucker, Barbara Claasen, *Days of Terror*, Toronto (Clarke, Irwin), 1979.
- Stambough, Sara, *I Hear the Reaper's Song*, Intercourse, Pa. (Good Books), 1984.
- Waltner-Towes, David, *Good Housekeeping*, Winnipeg (Turnstone), 1983.
- Wiebe, Armin, *The Salvation of Yasch Siemens*, Winnipeg (Turnstone), 1984.
- Wiebe, Rudy, „The Blindman River Connections“, in: *The Camrose Review*, V 1984, 40-44.
- ders., *The Blue Mountains of China*, Toronto (McClelland and Stewart), 1970.
- ders., *My Lovely Enemy*, Toronto (McClelland and Stewart), 1983.
- ders., *Peace Shall Destroy Many*, Toronto (McClelland and Stewart), 1962.
- Yost, Erma Martin, (Manuskriptfragment).

Das konfessionelle Erbe in neuer Gestalt

Die Frage nach dem mennonitischen Selbstverständnis heute

„Einen andern Grund kann niemand legen, außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus“ (1. Kor. 3, 11). Das war der Wahlspruch, den Menno Simons auf die Titelseiten seiner Schriften setzte. Er forderte diejenigen heraus, die ihre Religiosität auf menschliche Kraft gründeten, auf Tradition und Menschensatzung, auf gelehrten Verstand und weltliche Macht. Er zerschlug die Fundamente der Mächtigen und legte das Fundament frei, das eine christliche Existenz allein zu tragen vermochte: Solus Christus. Dieser Wahlspruch war eine Kampfansage an Scheinheiligkeit und christlich verbrämte Herrschaft über Menschen: aggressiv und unerbittlich, von herausfordernder Ausschließlichkeit. Das war der Wahlspruch eines Nonkonformisten.

Im September 1933 schickten deutsche Mennoniten ein Grußtelegramm an Adolf Hitler, der inzwischen Führer des Deutschen Reichs geworden war: „Die heute zu Tiegenghagen im Freistaat Danzig tagende Konferenz der Ost- und Westpreußischen Mennoniten empfindet mit tiefer Dankbarkeit die gewaltige Erhebung, die Gott durch ihre Tatkraft unserm Volk geschenkt hat und gelobt auch ihrerseits freudige Mitarbeit am Aufbau unseres Vaterlandes aus den Kräften des Evangeliums heraus, getreu dem Wahlspruch unserer Väter: Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.“ Mit dem Hinweis auf die Losung der Väter wollten die Mennoniten sich als zuverlässige, tatkräftige Volksgenossen empfehlen und endgültig den Geruch einer „Winkelsekte“ ablegen, der noch an ihnen haftete. Sie biederten sich einem Regime an, das gerade dabei war, Kommunisten und Pazifisten, Künstler, Schriftsteller und Demokraten zu vernichten. Der Terror, der Hitler an die Macht gebracht hatte, verklärte sich zu einem Gottesgeschenk; und der Wahlspruch eines Nonkonformisten verwandelte sich in das Aushängeschild von Konformisten.

Seit Jahrzehnten waren die deutschen Mennoniten auf dem Weg, ihre gesellschaftliche Integration zu vollenden. Sie ließen sich von dem Nationalismus mitreißen, der die Deutschen nach den Befreiungskriegen in seinen Bann geschlagen hatte, und hofften, damit ihren Patriotismus unter Beweis stellen zu können. Auch versuchten sie, möglichst alles zu vermeiden, was den staatskirchlichen Nachbarn ein Dorn im Auge sein könnte.

So wird beispielsweise von einem Mennoniten im Danziger Werder berichtet, der auf eigene Kosten eine deutsche Ausgabe der Schriften drucken ließ, die Menno Simons geschrieben hatte. Als Nichtmennoniten daran Anstoß nahmen, wurde dieser Herausgeber von seiner eigenen Gemeinde unter Androhung des Banns gezwungen, die Auflage aus dem Verkehr zu ziehen und auf dem Dachboden einer Kirche unter Verschuß zu halten. Der entschiedene Wille zur gesellschaftlichen Assimilation hatte einen hohen Preis gefordert. Unter der demokratischen, weltanschaulich neutralen Verfassung der Weimarer Republik fiel den Mennoniten die gesellschaftliche Assimilation allerdings später besonders schwer. Sie hatten es gelernt, unter dem gnädigen Schutz eines Monarchen das stille Leben einer Freikirche zu pflegen; aber ausgerechnet in einem Gemeinwesen, das die Trennung von Kirche und Staat in der Verfassung verankert hatte, fühlte sich diese Freikirche nicht wohl. Die Freiheit, die der Staat den Bürgern gewährte, war den Mennoniten nicht geheuer, sehr viel anheimelnder erschien ihnen das Losungswort von der „Gleichschaltung“, das 1933 die Gemüter auf euphorische Weise erfaßt hatte. Darin sahen die Mennoniten eine günstige Gelegenheit, die letzten Reste von gesellschaftlicher Fremdexistenz abzustreifen. Sie wollten ganz dabei sein; und dafür waren sie sogar bereit, den ererbten Pazifismus, das hervorstechende Merkmal ihrer Kirche, zu opfern. Die Situation hatte über die Tradition gesiegt.

An dieses dunkle Kapitel der mennonitischen Geschichte mußte ich denken, als mich die Bitte erreichte, einen Beitrag zum „mennonitischen Selbstverständnis“ zu leisten. Der schnelle Wechsel von Monarchie, Demokratie und Diktatur hatte die deutschen Mennoniten in eine tiefe Krise geführt. Die Kraft der Gemeinden, das Leben der einzelnen zu formen, ließ nach, die Temperatur der Nestwärme, in der man sich wohlgefühlt hatte, sank, erste Anzeichen von Kümmerwuchs wurden sichtbar. Die Mennoniten mußten sich neu verstehen lernen. Dabei war dreierlei zu bedenken und untereinander in Einklang zu bringen: der Umgang mit dem konfessionellen Erbe, die schwindende Kraft des Gottesdienstes, das tägliche Leben der Gemeindeglieder zu prägen, und die Forderung des Tages, d. h. die Herausforderung durch Politik, Kultur und Zivilisation. Ausgerechnet 1933 hatten die deutschen Mennoniten das Gefühl, endlich einen Weg gefunden zu haben, das Gemeindeleben durch den Dienst an der Volksgemeinschaft erneuern zu können, *ohne* dem Erbe der Väter untreu werden zu müssen. Die Spannung zwischen dem Wahlspruch eines Nonkonformisten und dem Aushängeschild von Konformisten hatten sie nicht wahrgenommen.

Das dunkle Kapitel ist lehrreich. Es könnte helfen, die Suche nach dem Selbstverständnis der Mennoniten nicht als eine akademische Frage zu begreifen, sondern als existentielles Bedürfnis in einer kleinen Glaubensgemeinschaft, die sich ihrer nicht mehr sicher ist. Wenn ein Mensch nicht mehr weiß, wer er eigentlich ist, befindet er sich, sagt man, in einer Krise. Es gibt nicht nur einen „Mann ohne Eigenschaften“, um auf einen großen Roman Robert Musils anzuspielen, sondern auch eine Konfession ohne Eigenschaften: Sie könnte alles mögliche sein, nur nichts Bestimmtes mehr. Vielleicht kann man generell sagen, daß mit der Frage nach dem Selbstverständnis zugleich eine Krise signalisiert wird. Das ist der *erste* Punkt, den ich behandeln möchte: Die Krise der Mennoniten. Sodann könnte das dunkle Kapitel lehren, sich Rechenschaft über die Zuflucht zum konfessionellen Ursprung abzulegen, von dem man sich eine Stärkung für den eigenen Weg oder neue Impulse erhofft. Das Einvernehmen mit den Gründervätern wird vor allem in Krisenzeiten gesucht. Der konfessionelle Rückbezug ist also der *zweite* Punkt, der besprochen werden muß. Und schließlich könnte das dunkle Kapitel lehren, darauf zu achten, welchen besonderen Reiz die politische, kulturelle und gesellschaftliche Umwelt auf eine kleine Glaubensgemeinschaft in kritischer Situation ausübt. Das ist der *dritte* Punkt.

1. Zur Krise der Mennoniten

Es ist ein wenig problematisch, die gegenwärtige Situation der Mennoniten auf den Begriff der „Krise“ zu bringen. Dieser Begriff ist, wie ein Sozialhistoriker schrieb, „inzwischen so sehr in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen, daß nun schon fast jede zeitweilige Schwierigkeit – jedes Formtief einer Bundesligamannschaft, jede Finanzkrise einer Firma, jeder Wahlmißerfolg einer Partei, jede Verstimmung in einer Ehe – als Krise oder doch Zeichen einer Krise bezeichnet werden kann.“ Ein umgangssprachlich abgeflachter Begriff, der die kleinen Nöte einer Gemeinschaft genauso meint wie ihren allmählichen Zerfall, wäre in der Tat nicht geeignet, die Situation zu beschreiben, in der die Frage nach dem Selbstverständnis mit bedrängender Wucht aufbricht. Der Begriff muß präzise gefaßt werden. Wenn ich recht sehe, gibt es bisher noch keine soziologische oder sozial-psychologische Definition, die auf den besonderen Charakter der Mennonitengemeinden anwendbar wäre. Aus diesem Grunde beschränke ich mich auf zwei Merkmale, die einem wissenschaftlich verantwortbaren Krisenbegriff zugeschrieben werden.

1. Der Krisenbegriff darf sich nicht auf Schwierigkeiten am Rande beziehen, sondern muß auf den zentralen Punkt ausgerichtet sein, der Verhal-

ten, Sprechen und Handeln der Mennoniten organisiert. Dieses Zentrum ist zweifellos der gemeinschaftliche Zusammenhalt, wie er in der Selbstbezeichnung der Mennoniten als „Glaubensgemeinschaft“ oder als „Bruderschaft“ zum Ausdruck kommt. Auch andere Konfessionen kennen einen solchen Zusammenhalt, vor allem die Freikirchen in Europa und mehr oder weniger alle Kirchen in Nordamerika. Aber im Mennonitentum fallen der theologische und der soziologische, gelegentlich sogar der ethnische Akzent auf besonders wirkungsvolle Weise zusammen, so daß es nicht ganz falsch war, vom „Volk“ der Mennoniten zu sprechen, einem „Volk“ mit einer langen, entbehrungsreichen und deshalb stark verbindenden Geschichte in einer feindlichen oder halbherzig-duldsamen, selten einer wohlwollenden Umwelt. Das Schicksal eines „Volkes in der Fremde“ hat den Mennoniten den Stempel aufgedrückt und bis in die Gegenwart hinein ihr Verhalten nach innen und außen geprägt – hier mehr und dort weniger, aber allgemein gilt, daß es die Züge einer abgesonderten Gemeinschaft sind, die die Mennoniten in aller Welt zeichnen. Was ich hier meine, hat Waldemar Janzen einmal zum Ausdruck gebracht, als er einen Bericht über den chiliastisch spektakulären, verbotenen Auszug von Claas Epp und seinen Leuten nach Mittelasien charakterisierte, wo die Wiederkunft Christi erwartet wurde. Dieser Auszug war gewiß nicht typisch für das Mennonitentum, doch der Bericht „klingt so mennonitisch, ich meine, diese Leute sind Mennoniten – trotz allem.“ Es gibt so etwas wie ein mennonitisches Milieu, analog zum „Milieukatholizismus“ ein „Milieumennonitentum“, nur mit dem Unterschied, daß der Milieukatholizismus von der offiziellen Kirche und der wissenschaftlichen Theologie ergänzt und korrigiert wird, während im Mennonitentum eine solche Komplementarität fehlt. Das Wesen der mennonitischen Glaubensgemeinschaft ist allein im Milieu zu finden und aus ihm heraus zu beschreiben. Religiöse Eigenart und soziales Bedürfnis, Kirchenverständnis und Gemeinschaftspflege der Mennoniten haben in einer engen Symbiose Jahrhunderte überdauert. Der Prozeß nun, in dem diese Symbiose sich auflöst und das Milieu seinen prägenden Einfluß auf die Gemeindeglieder einbüßt, muß eine Krise, eine *Integrationskrise*, genannt werden. Und dieser Prozeß ist diesseits und jenseits des Atlantik in vollem Gange, unter den niederländischen und deutschen Mennoniten genauso wie unter den großen mennonitischen Konferenzen in Nordamerika. Ich deute das hier nur an. Die Verschiedenartigkeit der Berufe, nicht mehr nur Bauern und Handwerker, Kaufleute und Unternehmer, sondern auch Angestellte und Beamte, Akademiker, Künstler und Wissenschaftler, diese vielfältige Berufswelt entzieht sich zunehmend den egalisierenden

Ansprüchen des Milieus. Die Abwanderung vieler Mennoniten in die Städte, der Wechsel aus einer agrarisch bestimmten Gemeinschaft mit Gott in die „Stadt ohne Gott“ (Harvey Cox) bereitet den meisten Mennoniten Schwierigkeiten und läßt sie die Verbindung zur angestammten Konfession verlieren. In der kalten Anonymität des städtischen Lebens läßt sich die „Kuhstallwärme“ des Milieus nicht erhalten. Der Pluralismus parteipolitischer Option, von staatstragender Loyalität bis zur außerparlamentarischen Opposition, zersetzt das politisch einheitlich konservativ ausgerichtete Milieu und trägt die politischen Spannungen in eine Gemeinschaft hinein, die bisher meinte, gesellschaftlichen Zerreißproben enthoben zu sein.

2. Eine Krise liegt nur vor, wenn sie *alle* Beziehungen innerhalb des gemeinschaftlichen Lebens berührt. Das gilt vor allem für den wissenssoziologisch relevanten Zusammenhang von religiöser Orientierung und sozialem Erfahrungsbereich. Die Merkmale, die das Mennonitentum von anderen Konfessionen unterscheiden, sind immer noch die Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens, die Wehr- und die Eidesverweigerung, die Ablehnung, sich am „schmutzigen Geschäft“ der Politik zu beteiligen, und die strenge Praxis der Gemeindezucht. Diese Merkmale waren demjenigen plausibel, der keine andere Möglichkeit besaß, als sein religiöses Leben in einer abgesonderten Gemeinschaft zu führen. Doch wenn sich diese Gemeinschaft auflöst, zerfällt die Plausibilität dieser Merkmale. Sie zünden nicht mehr, sie leuchten nicht mehr ein. In den Gemeinden werden die wichtigen mennonitischen Unterscheidungsmerkmale zwar noch gelehrt und gepflegt, sie büßen aber zunehmend ihre Vitalität ein. Damit hängt auch die Existenz des einzelnen nicht mehr in dem Maße von ihnen ab: Ob er die Taufe aufgrund eines Bekehrungserlebnisses begehrt oder aus konventionellen Gründen, ist von geringem Interesse; ob er den Wehrdienst verweigert oder den Dienst mit der Waffe leistet, beunruhigt die Gemeinden nicht sonderlich; ob die Eidesverweigerung strikt gehandhabt wird oder der mennonitische Richter, Staatsanwalt und Verteidiger die Suche nach Wahrheit auf die gerichtliche Praxis des Eides gründen, ficht die Gemeinden nicht an. Vom „consensus mennonicus“, wie diese Merkmale gelegentlich genannt wurden, geht nicht mehr die Kraft aus, eine Gemeinschaft des Glaubens zu begründen und am Leben zu erhalten. Das Mennonitentum steckt in einer tiefen Legitimations- und Identitätskrise. Sie dürfte auch der Grund dafür sein, warum sich die Schleusen für alle möglichen religiösen und politischen Einflüsse öffnen: für eine erweckliche Spiritualität, einen fundamentalistischen Rigorismus, moderne Wissenschaftsgläubigkeit, ökumenisches Engagement oder

politischen Aktionismus. Das kognitive Zentrum der Mennoniten ist zer-
 setzt und ein Vakuum entstanden, in das außermennonitische
 Anschauungen einfließen und miteinander darum ringen, ein neues Zen-
 trum aufzubauen. Altes zerfällt und Neues ist noch nicht in Sicht. Das ist
 ein typisches Indiz für das Vorhandensein einer umfassenden Krise. ■
 Diese Krise ist von langer Dauer. Das entspricht nicht gerade der Forde-
 rung nach einem erklärungskräftigen Modell von Krise: je länger sie
 dauert, um so weniger prägnant vermag sie eine Situation zu erklären.
 Doch mir scheint, daß das Mennonitentum selbst diese Eigenart einer lan-
 gen, fast schon permanenten Krise rechtfertigt. Es ist das Kind einer
 Gesellschaftsordnung, die vergangen ist und von der sogenannten bürger-
 lichen Gesellschaft abgelöst wurde. Die große Weigerung der Täufer und
 Mennoniten galt der christlich-feudalen Ordnung. Diese Nonkonformis-
 ten des 16. Jahrhunderts präludierten Elemente der heraufziehenden
 bürgerlichen Gesellschaft, deshalb sind sie gelegentlich auch die Vor-
 boten der Moderne genannt worden, der Toleranz und Religionsfreiheit,
 der Trennung von Kirche und Staat. Doch als die Moderne tatsächlich
 heraufgezogen war, lösten sich die Merkmale dieses Nonkonformismus
 nicht auf oder veränderten sich nicht zu kritischer Solidarität mit dem
 Geist der neuen Zeit, sondern blieben als Widerstandsgeste gegen eine
 alte Zeit durch die Jahrhunderte bewahrt. Die Verbindung zur Basis sozia-
 ler Erfahrung riß allmählich ab. Die konfessionellen Merkmale begannen
 ein Eigenleben zu entwickeln, das sich nicht mehr mit dem gesellschaftli-
 chen Leben in Einklang bringen ließ. Solange die bürgerliche Gesellschaft
 selbst in den Geburtswehen lag und im Agrarbereich noch bis ins 19. Jahr-
 hundert hinein mit den Resten der feudalen Gesellschaftsordnung ringen
 mußte, fiel der mennonitische Anachronismus nicht immer gleich ins
 Auge; vollends sichtbar wurde er aber mit der Französischen Revolution
 und der Revolution von 1848 in Deutschland. Die Privilegierung der men-
 nonitischen Sondermerkmale, vor allem der Wehrfreiheit, begann mit der
 rechtlichen Gleichstellung aller Bürger in Konflikt zu geraten. Von der
 Zeit an, als die Mennoniten darauf angewiesen waren, sich ihre Besonder-
 heit von den Obrigkeiten schützen zu lassen, befinden sie sich eigentlich
 schon in der Krise. Diese Krise hat im Laufe der Zeit ihre Gestalt ver-
 ändert – heute brauchen die Mennoniten in weiten Teilen der Welt nicht
 geschützt zu werden, weil niemand sie angreift, weil das Recht auf Kriegs-
 dienstverweigerung ihren Pazifismus legalisiert und weil sie den Schutz
 einer Minderheit für sich in Anspruch nehmen können –, geblieben aber
 ist ein Leben aus der Widerstandsgeste gegen eine alte, nicht gegen die
 eigene Zeit, eine Krise von historischer Tiefe und zunehmender Intensi-

tät. Darin liegt kein Grund zur Resignation, sondern die Aufforderung, dem mennonitischen Erbe zu neuer Plausibilität in unserer Gesellschaft zu verhelfen. Nicht zu vergessen ist auch, daß das Mennonitentum als eine Glaubensgemeinschaft unter der Krise leidet, in die das Christentum in der Neuzeit geraten ist, ja, in weiterem Sinne sogar an der Krise der Neuzeit selber. Doch das ist ein Aspekt, den ich hier nur andeuten, nicht aber ausführen kann.

2. Der konfessionelle Rückbezug

Es gibt zwei Gründe, sich in einer Krisensituation an die Anfänge der eigenen Konfession zu erinnern. Einmal ist es die Sehnsucht nach einer Zeit, da alles hell und klar war. Sie soll über die Düsternis der Gegenwart und das Dunkel hinwegtrösten, das sich vor einem auftürmt. Die Erinnerung an das Paradies oder die „gute, alte Zeit“ erfüllt eine ähnliche Funktion. Das ist eigenartig, denn genaugenommen sind die Anfänge selten hell und klar, sie werden vielmehr von dem Geheimnis des Werdens umhüllt, aus dem die frühen Täufer zur Überraschung aller plötzlich im grellen Rampenlicht der Geschichte erschienen. Der Hinweis auf die Täufer soll aber nicht nur trösten; er soll auch Außenstehenden zeigen, wie großartig diese Männer und Frauen waren, die wegen ihres Glaubens ins Martyrium gingen oder später kulturell-kolonisatorische Leistungen von hoher Qualität vollbrachten. Darauf wird in den mennonitischen Geschichtsbüchern unablässig hingewiesen, als ob der Glanz der Vergangenheit in der Lage wäre, die Misere der Gegenwart zu überstrahlen und die Mennoniten heute noch als eine respektable Glaubensgemeinschaft zu empfehlen. So gesagt, ist das zwar eine Karikatur, aber sie vermag doch die Art der Täuferverehrung in den Gemeinden zu kennzeichnen. *Zum andern* ist es das Bedürfnis, sich durch eine kritische Auseinandersetzung mit dem konfessionellen Ursprung und seiner historischen Entfaltung über die eigene Lage klar zu werden, das in der Krise an die Täufer denken läßt. Die bewußte Distanzierung kann bisher nicht wahrgenommene Impulse zur Wirkung bringen und eine Revitalisierung des konfessionellen Erbes in die Wege leiten. Beide Gründe sind gewöhnlich eng miteinander verbunden, wenn auch die Sehnsucht nach unkritischem Einvernehmen mit den Vätern überwiegt.

Bedeutend ist der Beitrag, den die ältere Forschung zur Aufhellung des täuferischen Aufbruchs im 16. Jahrhundert leistete. Das polemisch verzerrte, gehässige Bild, das Altgläubige und Reformatoren von den Täufem gezeichnet hatten, wurde zerstört und durch ein anderes ersetzt: das Bild einer bibelgläubigen und friedfertigen, bekennenden und leidensbe-

reiten Bruderschaft, einer von der Obrigkeit gelösten Kirche. Harold S. Bender schrieb in seiner berühmten Abhandlung über „The Anabaptist Vision“: „Es ist keine Frage, daß die großen Prinzipien von Gewissensfreiheit, Trennung von Kirche und Staat und Freiwilligkeit in Religionsangelegenheiten, wie sie dem amerikanischen Protestantismus zugrunde liegen, letztlich von den Täufern der Reformationszeit herkommen, die sie erstmals klar herausstellten und die christliche Welt aufforderten, sie auch in die Tat umzusetzen.“ Von diesem Bild ging auf die Mennoniten in Nordamerika und Europa eine beruhigende Wirkung aus: Sie konnten sich mit ihren Vorfahren ohne irgendwelche Abstriche oder Entschuldigungen so sehr identifizieren, daß die Kluft zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert eingeebnet war. Die Täufer wurden Zeitgenossen. Das Bild der Täufer verschwamm im Erscheinungsbild des gegenwärtigen Mennonitentums, vielleicht wurde es auch von diesem Erscheinungsbild her Strich um Strich gezeichnet. Dieses Täuferbild hat freilich auch Tendenzen des Gemeindelebens positiv unterstützt: die großzügige diakonische und missionarische Arbeit und die Entscheidungen zur Kriegsdienstverweigerung, überhaupt die allgemeine, auch über die Historischen Friedenskirchen hinausreichende Diskussion des Friedensdienstes. In diesem Zusammenhang interessiert aber vor allem der Aspekt, die Krise der Gemeinden zu verschleiern.

Dieses Täuferbild hat den Gemeinden das Gefühl vermittelt, in einer bedeutenden Tradition zu stehen, fest verwurzelt im amerikanischen Protestantismus; den deutschen und niederländischen Mennoniten hat es das Rückgrat gestärkt, das Banner der Freikirche in der zunächst volks- und staatskirchlich dominierten ökumenischen Bewegung hochzuhalten; den süddeutschen, schweizerischen und französischen Mennoniten hat es das gute Gewissen gegeben, ihre vom Pietismus geprägte individuelle, apolitische Frömmigkeit weiter zu pflegen. Eine Antwort auf die Krise, wie ich sie beschrieben habe, war dieses Bild nicht, es hat diese Krise allenfalls überspielt, aber nicht verarbeitet.

„Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten“, hat Friedrich Nietzsche in seiner Betrachtung über den „Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ geschrieben. Abgewandelt könnte man sagen: Die ältere Forschung entwarf ihr Täuferbild aus dem größten Wunsch der Gegenwart, die eigene Konfession in leuchtenden Farben darzustellen – aus dem größten Wunsch, nicht aus der größten Kraft, denn diese war angeschlagen. Nietzsche fuhr fort: „Nur in der stärksten Anspannung eurer edelsten Eigenschaften werdet ihr errathen, was in dem Vergangenen wissens- und bewunderungswürdig und groß ist. Gleich-

ches durch Gleiches! Sonst zieht ihr das Vergangene zu euch nieder.“ So wahlverwandt die ältere Forschung mit Nietzsche in diesem Punkt gewesen sein mag, gingen doch beide im Urteil über die Vergangenheit von der Gegenwart aus, so wenig ist sie der Versuchung entgangen, die Täufer in die Gegenwart niederzuziehen: Das vermeintlich echte, normative Täuferium wurde von den spiritualistischen und enthusiastischen, den apokalyptischen und revolutionären Elementen gesäubert, weil mit ihnen in der Gegenwart kein Staat zu machen war und weil man der konfessionalistischen Polemik, die merklich nachgelassen hatte, keinen Grund mehr liefern wollte, sich erneut zu regen. Außerdem hätte man sich in einer Welt des Antikommunismus nicht auf diejenigen berufen dürfen, die der Sozialismus unter seine Vorläufer rechnete. Täufer durften nur diejenigen sein, die sich an die westliche Gegenwart anpassen ließen. Doch wer sagt denn, daß sich das historische Wesen des Täuferiums in dieser zurechtgestutzten Gestalt eher verkörpert; wer meint, daß in jenem weiten, unreinen Spektrum der täuferischen Bewegung nicht liegt, was bewunderungswürdig und groß ist? Das normative Täuferium, wenn es für das Täuferium des 16. Jahrhunderts schlechthin stehen soll, ist ein Mythos, eine Illusion, keine historische Wirklichkeit. Es ist von dem überformt, was in der Gegenwart gelten soll. Ich spreche kein Urteil über die vergangene Arbeit am Täuferium, sie hat zweifellos ihre Verdienste, ich möchte mich nur an diejenigen wenden, die damit weiterleben, wenn ich sage: Es ist nicht nur eine Frage wissenschaftlicher Redlichkeit, sondern auch religiöser Moral, ob einer Glaubensgemeinschaft gedient ist, wenn der historischen Wahrheit nicht gedient wird.

Die neuere Forschung hat ein anderes Bild vom Täuferium gezeichnet. Am Anfang stand keine homogene, vielmehr eine heterogene Bewegung, die nicht aus einer einzigen Wurzel in der Schweiz erwachsen war, sondern aus mehreren: in der Schweiz, in Mittel- und Oberdeutschland und in Niederdeutschland bzw. den Niederlanden. Die Polygenese stellt sich jedem Versuch in den Weg, distanzloses Einvernehmen zwischen dem Täuferium einst und dem Mennonitentum heute herzustellen, denn welches Täuferium ist das eigentliche, echte, normative: das bibelgläubig-freikirchliche oder das apokalyptisch-rachsüchtige, das pazifistische oder das militant-revolutionäre? Historisch läßt sich diese Frage nicht entscheiden. Die Autorität des Vergangenen in dieser Weise für die Gegenwart zu nutzen, war eine Illusion der älteren Täuferforschung.

Selbst das Schweizer Täuferium entspricht nicht dem traditionellen Bild. Erstens waren die Täufer am Anfang in die bäuerliche religiös-soziale Erhebung verwickelt, so daß sich sagen läßt: Dieses Täuferium entstand,

„in, mit und unter“ der „Revolution des gemeinen Mannes“; zweitens strebten die frühen Täufer zunächst eine volkskirchlich orientierte radikale Reformation an und fanden erst nach ihrer Niederlage auf den Zürcher Disputationen, nach Ausweisung und Verfolgung zu einem freikirchlichen Reformationskonzept; und drittens schwankten die frühen Täufer zwischen Militanz und Friedfertigkeit, ganz wie das bäuerliche Lager selbst. Das Täuferium, das dem traditionellen Bild noch am nächsten kam, ist das Schleithemer Täuferium. Doch auch in ihm finden sich noch Spuren seiner revolutionären Herkunft. Der dualistische Rigorismus und die Verweigerungsattitüde werden in den Schleithemer Artikeln zwar auf den kirchlichen Bereich eingeschränkt, erklären sich aber aus einer grundsätzlichen Solidarität mit dem „gemeinen Mann“ im Kampf um politische, soziale und religiöse Befreiung. Aus diesem Grunde wurde auch dieses heute harmlos anmutende Täuferium von den Obrigkeiten als aggressiver und bedrohlicher Angriff auf die Grundordnung ihrer Zeit empfunden und verfolgt. Auch Bender sieht in der Nachfolgeethik der Täufer „ein Urteil über die zeitgenössische soziale Ordnung“, erkennt aber nicht die gesellschaftliche Herkunft dieses Urteils, sondern spricht von „göttlichen Prinzipien“, denen die Täufer gefolgt seien. Er löst die Täufer aus ihrer Geschichte. Die neuere Täuferforschung macht dagegen deutlich, daß das Täuferium in seiner ganzen Heterogenität aus einer intensiven Verarbeitung sozialer und religiöser Erfahrung entstand. Mit diesem Hinweis ist der Weg endgültig versperrt, das Täuferium auf eine Weise zu beerben, die jede historische Distanz überspringt.

3. Die Forderung des Tages

Der Suche nach dem Selbstverständnis der Mennoniten in der Gegenwart hat die neuere Täuferforschung einen großen Dienst erwiesen. Gerade weil sie nur eine wissenschaftliche Reaktion auf die bisherige Täuferhistoriographie ist und nicht von dem Interesse an der Bruderschaft belastet wird, das in einer Krise eine seltsam deformierende Macht über den konfessionellen Ursprung entfaltet, kann sie diesen Dienst in dreifacher Hinsicht leisten. *Erstens* hat die neuere Forschung den Blick dafür geschärft, daß mit den konfessionellen Merkmalen, wenn sie in der Gegenwart gelten sollen, auch ständig die soziale und religiöse Erfahrung der Vorfahren mit vollzogen werden müßte, die an eine vergangene, nicht mehr wirk-same Gesellschaftsordnung gebunden war. Die Erfahrungen der Täufer lassen sich heute aber nicht mehr wiederholen, folglich auch nicht der theologische Ausdruck, der diesen Erfahrungen gegeben wurde. *Zweitens* vermittelt die neuere Forschung den Gemeinden das gute Gewissen, sich

auf die Forderung des Tages ganz einzulassen und die Erfahrungen, die dabei gesammelt werden, religiös zu verarbeiten, ohne befürchten zu müssen, in einen Konflikt mit dem konfessionellen Ursprung zu geraten. Und *drittens* ermutigt die neuere Forschung, nach Impulsen aus dem Täuferium zu suchen, die den Gemeinden in der Gegenwart eine überzeugende Chance eröffnen, die Aufgaben des Tages zu bewältigen, sofern eine kirchliche Gemeinschaft dazu berufen ist.

Von der „Forderung des Tages“ spreche ich anders als Thomas Mann, der diese Wendung Goethes gern gebrauchte. Nicht was früh am Tage schnell erledigt werden muß, um sich Muße für eine Beschäftigung mit höheren Dingen zu verschaffen, meine ich, sondern was in Angriff genommen werden muß, um Not abzuwenden, die täglich auf den Menschen lastet. „Denn ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mich gespeist. Ich bin durstig gewesen, und ihr habt mich getränkt. Ich bin ein Gast gewesen, und ihr habt mich beherbergt. Ich bin nackt gewesen, und ihr habt mich gekleidet. Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht. Ich bin gefangen gewesen, und ihr seid zu mir gekommen.“ Die Liebesbeziehung zwischen Gott und Mensch, die in Jesus Christus offenbar geworden ist, schließt die Liebe der Menschen untereinander ein: „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“ (Matth. 25, 35 f. und 40). So begann die Sozialgeschichte der Brüderlichkeit. Doch es war nicht der urchristliche Grundsatz, alles miteinander zu teilen, der sich durchsetzte, sondern Herrschaft von Menschen über Menschen, Verfolgung und Vernichtung, Streben nach Reichtümern und das Elend des Krieges. Sie beherrschten die Geschichte des christlichen Abendlandes. Und es ist fast unbegreiflich, daß innige Frömmigkeit und tiefgründige Theologie, Philosophie, Künste, Wissenschaft und Technik trotzdem gediehen. Signale der Brüderlichkeit als Grundprinzip des Handelns und als Aufbaugesetz von Gemeinschaft und Gesellschaft leuchteten selten auf: in den Armutsbewegungen des Mittelalters, im Aufstand der Bauern, die an der Schwelle zur Neuzeit eine „Welt der Nächstenliebe“ schaffen wollten, im ethischen Rigorismus der Täufer, in den utopischen Sozialexperimenten, Kommunen und Siedlungen, in kommunistischen und anarchistischen Bewegungen. Durchsetzen wollte sich eine „fraternitäre“ Gesellschaft in der Französischen Revolution. Doch mehr als „Freiheit“ und „Gleichheit“ wartet die „Brüderlichkeit“ noch darauf, in unseren Tagen verwirklicht zu werden. Sie könnte manche Probleme aus der Welt schaffen, die eine bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft bisher nicht zu lösen vermochte. In einer brüderlichen Gesellschaft könnte es eigentlich keinen Krieg mehr geben, sie wäre eine wehrlose, friedfertige Gesell-

schaft und müßte jeden Staat, der unter der Last der Rüstungsschraube leidet und deshalb wichtige Sozialaufgaben vernachlässigt, einladen, ihrem Beispiel zu folgen und sich nach und nach zu entwaffnen. In einer solchen Gesellschaft könnten Menschen einander weder aus rassischen Gründen diskriminieren noch aus politischen, weltanschaulichen oder religiösen verfolgen; in einer solchen Gesellschaft würden alle Ressourcen untereinander geteilt werden und in ihr könnte nicht rücksichtslos mit der Natur umgegangen werden, da diese eine Lebensgrundlage aller Menschen ist. „Brüderlichkeit“ widerspricht dem zerstörerischen Zug der kapitalistischen Gesellschaft ebenso wie dem menschenverachtenden der sozialistischen Gesellschaft.

Die Reformationszeit hat eine doppelte Affinität zur Heraufkunft der modernen Gesellschaft. *Einmal* hat sie einen Individualismus hervorgebracht, der sich aufs Vorzüglichste den Bedürfnissen einer kapitalistischen Wirtschaftsentwicklung einfügte, diese verstärkte und in ihrem Wettbewerbsegoismus kulminierte. Das mag auf ein Mißverstehen der reformatorischen Rechtfertigungslehre zurückgehen, aber sie hat in dieser Richtung ihre gesellschaftliche Wirkung entfaltet. *Zum anderen* haben der Kommunalismus und die Brüderlichkeitsethik der aufständischen Bauern und der Täufer eine Entwicklung eingeleitet, die vorübergehend die Umrisse einer neuen, einer brüderlichen und republikanischen Gesellschaftsordnung sichtbar werden ließ, die aber von der weltlichen und geistlichen Herrschaftselite schnell wieder zerstört wurde. Das brüderliche Handeln ist gescheitert, weil es in Gegensatz zu den mächtigen Tendenzen der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung seiner Tage stand. Das hat Max Weber so zum Ausdruck gebracht: „Der Kosmos der modernen rationalen kapitalistischen Wirtschaft wurde daher, je mehr er seinen immanenten Eigengesetzlichkeiten folgte, desto unzugänglicher jeglicher denkbaren Beziehung zu einer religiösen Brüderlichkeitsethik.“ Das Engagement für eine brüderliche Gesellschaft enthielt ein Element, das in der bürgerlichen Gesellschaft zum Zuge kam: die kommunalistisch-republikanische Abwehr staatlich autoritärer Eingriffe in die Gesellschaft. Das brüderliche Engagement widerspricht aber dem wirtschaftsegoistischen kapitalistischen Ansatz, den die bürgerliche Gesellschaft sich zu eigen gemacht hat. Die religiöse Brüderlichkeitsethik der Reformationszeit hält eine Forderung wach, die noch nicht eingelöst worden ist. Der einstige Nonkonformismus dieser Brüderlichkeit zeigt auch heute noch seine Zähne. Er ist unerbittlich und aggressiv, wo der Brüderlichkeit keine Chance gewährt wird, die gesellschaftliche Gestaltung zu beeinflussen und zu ändern. Diesen Nonkonformismus haben die

Mennoniten aufgegeben, geblieben ist ein zahnloser, anachronistischer Nonkonformismus. Die Mennoniten haben sich im Grunde mit der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft arrangiert, ja, die Gelegenheit genutzt, sich an ihrem System zu beteiligen und von ihm zu profitieren (selbst die Hutterer konnten sich mit ihrer Gütergemeinschaft nicht den Gesetzen des Agrarkapitalismus entziehen), nur haben sie nicht bemerkt, wie sehr sie in Widerspruch zu ihrem konfessionellen Erbe geraten sind. Darin besteht die Tiefe ihrer Krise.

Die Vision einer brüderlichen Gemeinschaft ist eine Utopie, nicht eine überflüssige, sondern eine notwendige. Sie hilft den Schwund „utopischer Energien“, aufzufangen, von dem Jürgen Habermas kürzlich sprach, und auf Energien hinzulenken, die aus Formen kommunikativer Solidarität erwachsen und in den Zwängen des kapitalistischen Wirtschaftssystems und der sozial-staatlichen Errungenschaften mit sanft revolutionärem Druck auf eine Gesellschaft mit menschlichem Antlitz hinarbeiten. Es könnte die gesellschaftliche und religiöse Aufgabe der Mennoniten heute sein, wieder Anschluß an die nonkonformistische Brüderlichkeitsvorstellung ihrer Anfänge zu gewinnen, um sich einen Sinn dafür zu erwerben, daß die Vitalität des Evangeliums allein in der Verarbeitung gesellschaftlicher Gegenwartserfahrungen zum Ausdruck kommt. Der konfessionelle Rückbezug sollte sich nicht in der Bewahrung vergangener Konfessionsmerkmale erschöpfen, sondern müßte die Mennoniten auf ihre Gegenwart verweisen. Die Gegenwart ist der Ort, an dem sich alle Kirchen heute bemühen, ihren Gruppenegoismus zu überwinden und eine Gestalt anzunehmen, die zum „Vorschein“ eines Reiches der Brüderlichkeit wird. Dieser Verweis auf die Gegenwart und das erwartete Reich der Brüderlichkeit könnte die Mennoniten mit ihren Vorfahren gleichzeitig machen. Also: im geistesgegenwärtigen Umgang mit der Not des Tages, die sich durch kommunikative Solidarität mildern läßt, entsteht ein Selbstverständnis, das heute noch täuferisch-mennonitisch zu nennen wäre, auch wenn das nonkonformistische Engagement sich im einzelnen einen anderen Ausdruck verschafft als damals, sich ökumenisch weitert und in verschiedenen, vielleicht je nach der Situation in heterogenen Formen verwirklicht: in Nordamerika anders als in Lateinamerika, in Europa anders als in Afrika und Asien. Möglicherweise wird dieses Engagement heute nicht zu Gesten der Absonderung von der „bösen Welt“ führen, sondern zur Einmischung in die Zwänge dieser Welt, um ihnen ihr Herrschaftsrecht über die Menschen zu bestreiten und um mit dem vielstimmigen, gelegentlich leider auch heterodoxen Chor der frühen schweizerischen und der ober- und niederdeutschen Täufer, mit den christlichen Nonkonformisten aller

Tage, daran zu erinnern, daß unser Leben einem Ziel zuläuft, da „alles neu“ wird (Offb. 21, 5).

Die Kirchen befinden sich in einer paradoxen Situation. Sie suchen nach einer Identität, die es unter den Bedingungen irdischer Existenz noch gar nicht gibt. Deshalb sind sie Gemeinschaften, die mit einer Utopie leben: mit dem Vertrauen auf einen Geist, der sie „in alle Wahrheit leiten“ wird (Joh. 13, 16). Erst in dieser Wahrheit kommt jede Kirche zu sich selbst.

Von neuen Büchern

Horst Penner, Weltweite Bruderschaft. Ein mennonitisches Geschichtsbuch. 4. Auflage überarbeitet von Horst Gerlach und Horst Quiring, Weierhof (Mennonitischer Geschichtsverein) 1984, 232 S., 32 S. Fotos, Leinen, DM 36,-, für Mitglieder DM 27,-.

A.

Dem Beschluß des Mennonitischen Geschichtsvereins, das 1955 zum ersten Mal und 1960 bzw. 1977 unverändert erschienene Werk von Dr. Horst Penner „Weltweite Bruderschaft“ neu herauszugeben, waren lange und ernsthafte Diskussionen vorausgegangen. Dabei konnte die Frage, ob überhaupt ein Bedarf für eine Neuauflage bestünde, mit einem entschiedenen „Ja“ beantwortet werden. An die Mennonitische Forschungsstelle gelangten immer wieder Anfragen wegen eines käuflichen Erwerbs dieses Buches, denen dann nur mit einer Ausleihe entsprochen werden konnte. Die Tatsache, daß nach knapp acht Monaten bereits 40 % der jetzigen Neubearbeitung verkauft sind, bestätigt diese Richtung.

Der Hauptteil des Buches von Dr. Penner ist – mit Ausnahme des Eingangskapitels – unverändert erhalten geblieben. Im Interesse der Geschlossenheit der Darstellung ist auf Eingriffe in diesem Teil verzichtet worden, wobei in Kauf genommen werden mußte, daß in den zwanzig Jahren seit dem ersten Erscheinen einiges aus der Sicht heutiger Forschung überholt ist. So stellt sich etwa nach den erweiterten Forschungen auf diesem Gebiet die Auswanderung der dreizehn Krefelder Familien nach Nordamerika als stärker unter Quäkereinfluß stehend dar als bisher angenommen. Der berühmte Protest der Germantowner gegen die Sklaverei aus dem Jahre 1683 richtete sich nicht an die Behörde Pennsylvaniens, sondern „nur“ an die monatliche Versammlung der englischsprechenden Quäker, die Sklaven besaßen. Die Zahl der hutterischen Bruderhöfe in Süddakota wird für 1880 mit zwölf angegeben, tatsächlich waren es drei. Auch die Terminologie in diesem Teil, in dem von „Vaterland“ und von „deutscher Muttersprache“ die Rede ist, mag einer jungen Generation, die im unangefochtenen Besitz religiöser und politischer Freiheit aufwuchs, oder Historikern, die an eine marxistische Verengung des Geschichtsbildes glauben Zugeständnisse machen zu müssen, nicht zeitgemäß erscheinen. Der hohe Wert, den diese Begriffe für Menschen, die

Deutsche sein wollen, besitzen, wird durch diese modischen Einflüsse nicht entscheidend berührt.

Da Dr. Penner eine Weiterführung des mit dem Jahre 1955 abschließenden Werkes aus Altersgründen ablehnte, wurde Dr. Gerlach gebeten, eine Fortsetzung bis zur Gegenwart in Angriff zu nehmen. Um dieser Aufgabe entsprechend nachkommen zu können, ließ sich der Autor von einem Teil seiner Unterrichtsstunden beurlauben, ein finanzielles Opfer, das auch der vom Mennonitischen Geschichtsverein gewährte Auslagenersatz nicht aufwog.

Dr. Gerlach hat nach Fertigstellung einzelner Abschnitte seine Ausarbeitungen jeweils an kompetente Beurteiler gesandt, von denen nicht wenige durch Verbessern oder Hinzufügen ihren Teil zum Gelingen beitrugen, von denen aber auch einige die Gelegenheit nicht wahrnahmen, ihre Meinung zu Gehör zu bringen. Schließlich beruht jedoch die endgültige Fassung auf der Mitarbeit einer Anzahl von ungenannten als auch genannten Mitautoren. Zu den letzteren gehören Dr. Horst Quiring mit seiner Darstellung der Anfänge des Täufern, Klaus Dück mit seinem Bericht über die Mennoniten in Uruguay, Peter Pauls jr. mit seinem Bericht über die Mennoniten in Brasilien und Gerhard Ratzlaff mit seiner Darstellung der Mennoniten in Paraguay.

Da sich der Mennonitische Geschichtsverein vorgenommen hatte, die „Weltweite Bruderschaft“ rechtzeitig zur Mennonitischen Weltkonferenz 1984 herauszugeben, standen die Arbeiten unter einem erheblichen Zeitdruck. Wer einen Überblick darüber hat, wieviel von Mennoniten (und natürlich auch Nichtmennoniten) über Mennoniten geschrieben wird, kann die Schwierigkeit ermessen, die darin bestand, dieses schier unerschöpfliche Material zu lesbaren hundert Seiten zusammenzufassen. Dabei beschränkte sich Dr. Gerlach nicht darauf, bereits Publiziertes wieder zu publizieren, sondern stützte seine Forschungen auf intensive Auswertung des Quellenmaterials, insbesondere auf die Erforschung der umfangreichen noch unveröffentlichten Korrespondenz von Christian Neff, dessen Briefe wegen des nachhaltigen Einflusses dieses Gelehrten und Predigers auf unsere Bruderschaft eine unverzichtbare Quelle darstellen. (Einem Archivleiter fällt natürlich auf, wenn diese wertvolle Korrespondenz nach Jahren zum erstenmal wieder wissenschaftlich genutzt wird, und nicht, wie bedauerlicherweise fast schon üblich, nur gedrucktes Material zu Neff herangezogen wird.)

Zur *conditio sine qua non* zeitgeschichtlichen Forschens und Darstellens gehört es, daß Augenzeugen der Vergangenheit, sog. Zeitzeugen, zu Worte kommen: eine Forderung, die Dr. Gerlach mit erheblichem Ein-

satz zu erfüllen suchte. Die Methode der Quellensicherung mündlicher Zeugnisse ist – das sei hier einmal als Anregung angemerkt – in den Vereinigten Staaten bereits soweit systematisiert, daß geschichtlich relevante Augenzeugenberichte auf Tonband festgehalten und in Archiven gesammelt werden.

Das insgesamt um ein Drittel erweiterte Geschichtsbuch ist darüberhinaus durch ein Register vermehrt worden, das Dr. Horst Penner angefertigt hat. Hier hätte man sich allerdings noch größere Ausführlichkeit, etwa durch Einbeziehung von Sachgebieten gewünscht. So ist es z. B. fast unmöglich, anhand des Registers etwas über Eberhard Arnolds Society of Brothers zu erfahren, obgleich die Bruderhofbewegung öfter im laufenden Text erwähnt wird. Auf Fußnoten und Anmerkungen wurde durchgängig verzichtet. Das hat den Vorteil, daß der jugendliche Benutzer oder der Laie nicht durch Unübersichtlichkeit oder Überfrachtung abgeschreckt wird. Andererseits bleibt es doch bedauerlich, wenn durch Auslassung von Hinweisen mancher Fingerzeig auf wichtiges Quellenmaterial verlorengeht und ein Weiterlesen und Weiterforschen behindert wird.

Alles in allem wird die „Weltweite Bruderschaft“ auch in ihrer neuen Form ihre wichtige Aufgabe erfüllen, handliches und überschaubares Handbuch der mennonitischen Geschichte für die Mennoniten in aller Welt zu sein. Wie stark das Bedürfnis nach geschichtlicher Selbstbesinnung auch gerade außerhalb Deutschlands war und ist, zeigen nicht zuletzt die Tatsachen, daß unter den Geschwistern in Rußland die „Weltweite Bruderschaft“ handschriftlich verbreitet wurde und daß dieses Buch als Schulbuch für Mennonitische Geschichte in den deutschsprachigen Schulen der Mennoniten Südamerikas eingeführt wird. Es besteht kein Zweifel, daß die „Weltweite Bruderschaft“ auch in ihrer erweiterten Fassung die Gemeinsamkeit unter den Mennoniten fördern und viele Freunde finden wird.

Gary Waltner

B.

Horst Penners Buch „Weltweite Bruderschaft“, das deutschen Lesern einen Überblick über mennonitische Geschichte bieten soll, ist eine Aufarbeitung der ersten Auflage von 1955. Die Ausgaben von 1960 und 1972 waren lediglich Nachdrucke. Obgleich das Buch das weltweite Mennonitentum in Blick nehmen will, ist der Platz für die verschiedenen Gruppierungen sehr ungleich verteilt. Die täuferisch-mennonitischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts werden ziemlich ausführlich behandelt, ebenso

auch die Erfahrungen der Danzig-westpreußischen und rußländischen Mennoniten. Der Überblick über die Mennoniten in den USA und in Kanada ist ganz kurz, die lateinamerikanische Mennonitengeschichte nur skizzenhaft, und dem einen Drittel des Weltmennonitentums, das seinen Ursprung nicht in Europa hat, sind bloß wenige Seiten gewidmet. Ein Drittel des Buches besteht aus einem allgemeinen regionalen Überblick über die Mennonitengeschichte seit 1945. Dieser Teil ist von Horst Gerlach geschrieben und enthält nur die Mennoniten, die in Europa entstanden sind.

Die Stärke des Buches liegt in der Fähigkeit der Autoren, die europäische Täufer- und Mennonitengeschichte in ihren historischen und geographischen Zusammenhang einzuordnen. Die genaue Kenntnis der Geschichte der verschiedenen deutschen Länder, die Bekanntschaft mit der Gegend, den Handelswegen und den Veränderungen der Grenzen erlauben den Autoren, die Mennonitengeschichte auf eine Weise darzustellen, wie andere es unmöglich tun können. Die Autoren haben auch zahlreiche Karten aufgenommen, die dem Leser helfen, der Darstellung zu folgen. Die vielen Bilder sind dem Leser nützlich, obgleich ihre Auswahl unausgewogen ist und die verschiedenen Kapitel ungleich illustriert.

Zahlreich und häufig recht lang sind die Zitate aus Briefen und anderen Quellen, die in die Darstellung verwoben sind. Einige von ihnen beleuchten ihr Thema sehr wohl, andere jedoch illustrieren nur eine Seite ihres Gegenstands und könnten dazu beitragen, den Leser zu verwirren. Eine weitere Schwierigkeit mit den Zitaten ist das Fehlen von Anmerkungen. Dadurch ist es nicht möglich, das vollständige Dokument aufzufinden, aus dem der Auszug stammt. Das Fehlen von Anmerkungen ist überhaupt eine Schwäche des Buches. Wohl bieten die Autoren ein kurzes Verzeichnis von Aufsätzen und Büchern zu jedem Abschnitt des Buches, aber das ersetzt nicht die Belege im einzelnen. Die Auswahl der Aufsätze und Bücher ist auch ganz veraltet. Für die Abschnitte über Westpreußen und Rußland sind keine Arbeiten nach 1954 verzeichnet und für Nordamerika keine nach 1964, dem Erscheinungsjahr der deutschen Übersetzung von C. Henry Smiths „Die Geschichte der Mennoniten Europas“. Es ist schwer zu verstehen, warum die jüngste Täufer- und Mennonitenforschung nicht verarbeitet oder in die Bibliographie aufgenommen worden ist.

Der tatsächliche Inhalt der außereuropäischen Abschnitte läßt ebenfalls einiges zu wünschen übrig. Bei der Darstellung der Einwanderung von Mennoniten aus Rußland nach Manitoba berichtet das Buch, die Einwanderer seien vor allem aus der Alten Kolonie gekommen. Hier wird die Tat-

sache übergangen, daß sie aus vier Siedlungen in Rußland kamen: Bergthal, Fürstenland, Borosenko und aus der Alten Kolonie. Dieser Irrtum verursacht Probleme bei der Behandlung der Auswanderung von Kanada nach Lateinamerika in den zwanziger Jahren. Die Autoren sagen, alle Auswanderer seien Altkolonier gewesen, von denen einige nach Mexiko, andere nach Paraguay zogen. In den zwanziger Jahren wanderten tatsächlich drei Gruppen aus Manitoba nach Lateinamerika, Altkolonier nach Mexiko, Sommerfelder nach Mexiko und Paraguay, und Chortitzaer nach Paraguay. Bei der Auswanderung nach Mexiko werden nur die Siedlungen in der Nähe von Cuauhtemoc erwähnt. Die Siedlung im mexikanischen Staat Durango fehlt. In Manitoba ist der Konflikt über die Schulaufsicht beschrieben als Konflikt zwischen Mennoniten und der kanadischen Regierung. In Wirklichkeit gehört das Schulwesen in die Verantwortung der Provinzen, so daß es ein Konflikt zwischen Mennoniten und der Provinzregierung war.

Um auf die Auswanderung von Mennoniten aus Rußland nach Manitoba 1874 zurückzukommen: die Autoren sagen, die Mennoniten seien in den USA an Land gegangen, während sie tatsächlich über Quebec gereist sind. Sie behaupten auch, die rußländischen Mennoniten wären den Winter über unter ihren Glaubensgenossen in Pennsylvanien geblieben und hätten sich im Frühjahr 1875 in Manitoba niedergelassen. Tatsächlich zogen sie 1874 direkt von Quebec nach Manitoba und kamen im August an. Dies ist ein Beispiel sachlicher Unrichtigkeiten auf nur einem schmalen Sektor und macht deutlich, daß größere Aufmerksamkeit den Details hätte geschenkt werden sollen, besonders in den Abschnitten, in denen die Autoren keine Fachleute sind.

Die Autoren identifizieren auf ungerechtfertigte Weise die Mennoniten in aller Welt mit der deutschen Kultur und dem deutschen Nationalismus. In zahlreichen Abschnitten, z. B. im Abschnitt über Manitoba, wird der Konflikt zwischen den Mennoniten und der gastgebenden Bevölkerung als Kampf um die Erhaltung der deutschen Sprache und Kultur dargestellt. Obgleich es stimmt, daß solche Behauptungen vorkamen, wird eine genauere Analyse zeigen, daß besonders für die konservativeren Zweige der Mennoniten in Rußland und in Nord- und Südamerika die stärkere Motivation war, sich abzusetzen vom Nationalismus und von dem, was man die „Welt“ nannte. Die Beibehaltung der deutschen Sprache wurde häufiger gefordert, weil man nicht willens oder gar unfähig war, die religiösen Vorstellungen in eine andere Sprache zu übersetzen, als wegen des Wunsches nach deutsch-nationaler und -kultureller Eigenart. Das Gebiet, auf dem die Aneignung deutscher Kultur und deutschen

nationalen Denkens ein wichtiges Thema war, ist die Geschichte der Danzig-westpreußischen Mennonitengemeinden. Auch hier müssen Fragen nach dem Warum gestellt werden. Die Identifikation der Danzig-westpreußischen Mennoniten mit der deutschen Kultur und mit nationalen Idealen wird dargestellt, als wenn sie immer bestanden hätte. In Wirklichkeit stammten die ersten Mennoniten, die in dem Gebiet wohnten, hauptsächlich aus den Niederlanden und lebten unter polnischer Herrschaft. Der Versuchung, Teil eines deutschen Selbstbewußtseins zu werden, widerstand man jahrhundertlang. Der Punkt, an dem der Widerstand sich meldete, war die Befreiung vom Militärdienst. Erst mit der Kabinettsorder von 1868 und dem preußisch-französischen Krieg, als die preußischen Mennoniten den Militärdienst annahmen, identifizierten sie sich mit der deutschen Kultur und dem nationalen Schicksal. Dieser Prozeß der Anpassung erfuhr seinen Höhepunkt zur Zeit des Nationalsozialismus. Er ist nicht deutlich genug als eine Entwicklung dargestellt, in der die ursprünglichen Einstellungen umgewandelt wurden.

Das Buch bietet einige Deutungen, die nur schwer mit den Tatsachen in Einklang zu bringen sind. So möchten z. B. die Autoren allem Anschein nach die Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts abrücken vom Chiliasmus eines Hans Hut und von dem Chiliasmus, der sich in Münster entwickelte. Im Abschnitt über süd- und mitteldeutsche Täuferführer erscheint Hut nicht, obgleich er einer der aktivsten und erfolgreichsten Täufermissionare in den dortigen Territorien war. Was Münster anlangt, wird behauptet, die Lehren Hoffmans könnten für Münster nicht verantwortlich sein. Vielleicht unterschied sich Münster im einzelnen von Hoffman, doch war der chiliastische Ausgangspunkt sicher ähnlich.

Eine andere Deutung, die Fragen aufwirft, ist der Versuch, ein positives Verhältnis zwischen Täufern und Juden nachzuweisen. Die zitierten Beispiele von Täufern mit positiven Beziehungen zu Juden im 16. Jahrhundert müssen sicherlich aufgewogen werden durch die gegenteilige, nämlich antijüdische Gesinnung unter wenigstens einigen frühen Täufern in Straßburg und durch Balthasar Hubmaiers Teilnahme an antijüdischen Veranstaltungen.

Die Abschnitte, die die Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland behandeln, enthalten zahlreiche Bezüge zu einer Geschichte, die sehr schmerzlich für deutsche Mennoniten ist. Der Krieg gegen die Niederlande und die Behandlung der Holländer wie auch die Eroberung Polens und die Tatsache, daß Mennoniten in Polen gegen Mennoniten in Deutschland kämpften, sind schwierige Gesichtspunkte deutscher Geschichte. In den Abschnitten über Danzig-Westpreußen ist jedoch der

größte Teil der Aufmerksamkeit auf die Leiden und Qualen der Menschen am Ende des Krieges gerichtet. Sicherlich ist das Leiden und gegebenenfalls der Verlust der Heimat eine Geschichte von fast unerträglichem Schmerz. Gleichwohl hätte man darüber hinaus kritischere Analysen des Verhältnisses der Mennoniten zum Nationalismus, zum Nationalsozialismus und zu seiner judenfeindlichen Politik erwartet. Auf der Grundlage der Darstellung des historischen mennonitischen Nachdrucks auf Frieden und Wehrlosigkeit in den ersten Kapiteln des Buches hätten einige kritische Analysen mennonitischen Lebens unter dem Nationalsozialismus angestellt werden können. Solche Analysen wären hilfreich gewesen für deutsche Mennoniten bei ihrem Versuch, ihre schmerzliche Vergangenheit zu verstehen und zu verarbeiten. Weder die sture Verteidigung mennonitischer Handlungsweisen unter dem Nationalsozialismus noch die grobe Verdammung haben Aussicht, solches Verstehen und eine eventuelle Heilung zustande zu bringen.

Trotz aller Gesichtspunkte, die an dem Buch hilfreich sind, ist es fraglich, ob das Buch das Ziel erreicht, das sich die Autoren gesteckt haben: deutsche Mennoniten und Umsiedler aus Rußland instand zu setzen, die Wurzeln ihrer Vergangenheit zu entdecken.

John Friesen

Lammert Gosse Jansma, Melchiorieten, Munstersen en Batenburgers. Een sociologische analyse van een millennialistische beweging uit de 16e eeuw. Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor in de sociale wetenschappen aan de Erasmus Universiteit Rotterdam, Uitgeverij Lykele Jansma, Buitenpost 1977, kart., 348 S.

Es liegt schon einige Jahre zurück, daß in den Niederlanden diese sozialwissenschaftliche Dissertation, die ein reformationsgeschichtliches Thema behandelt, veröffentlicht wurde. Sie fand bei uns bisher wenig Beachtung, kann aber auch jetzt noch wichtige Impulse für die weitere Forschung geben. Jansma untersucht Ursachen, Beginn, Verlauf und Ende der aktivistischen Richtung des niederdeutsch-niederländischen Nonkonformismus während und nach der Täuferherrschaft in Münster. Er beschränkt sich also auf den revolutionär und millennialistisch engagierten Sektor der größeren religiös-sozialen Gesamtbewegung des 16. Jahrhunderts und läßt die quietistischen und spiritualistischen Richtungen um Menno Simons beziehungsweise David Joris bewußt außer acht. Diese Einengung des Blickwinkels erscheint mir einerseits als fragwürdig,

weil sich das nordwestliche Täuferium und seine Folgeerscheinungen nicht ohne weiteres nach dem Gesichtspunkt der Militanz aufspalten lassen (vgl. James M. Stayer, Davidite vs. Mennonite, in: MQR 58, 1984, S. 459–476). Andererseits setzt sie Jansma in die Lage, erstmals einen breiten Hauptstrom der Bewegung bis an die Zeit der niederländischen Befreiungskriege heran zu verfolgen.

Jansma ist an den Ursachen und Mechanismen von Entstehung, Kontinuität, Umbrüchen und Verfall einer sozialen Bewegung interessiert. Damit läßt er sich der sozialgeschichtlich orientierten neueren Reformationsforschung zuordnen, nur daß es ihm mehr um das soziologische Beispiel als um das historische Subjekt geht. Seine Fragestellungen sind nämlich durch die angloamerikanische Soziologie der 60er und frühen 70er Jahre angeregt. Gegenstand seiner Analyse ist die millennistische Bewegung des 16. Jahrhunderts, die er in ihrer Erwartung einer gesamtgesellschaftlichen Umwälzung durch übernatürlichen Eingriff definiert sieht. Darin folgt er Autoren wie P. Worsley, J. A. Banks und N. Cohn. Im Anschluß an G. B. Rush und R. S. Denisoff versteht Jansma diese millennistische Bewegung als besondere Form einer revolutionären sozialen Bewegung. Eine solche tritt auf, wenn gesellschaftliche Spannungen durch traditionelle Mechanismen nicht mehr wirksam abgeschwächt werden können, und zwar, so Jansma im Sinne von L. H. Masotti und D. R. Bowen, keineswegs zwangsläufig, sondern ausgelöst durch einen zufälligen Faktor. Des weiteren betont Jansma – offensichtlich zu recht –, daß sich die Bewegung primär durch die gesamtgesellschaftlichen Bedingungen und nicht durch ihre innere Dynamik entwickelt und verändert. Sie ist demnach gezwungen, durch verschiedene Formen der Anpassung an die Realität ihrer Umwelt auf den Vernichtungsdruck zu reagieren, den in unserem Fall die habsburgische Macht aufgrund ihrer elitär-autokratischen Herrschaftsform selbstverständlicherweise gegen sie ausübt. Diese Einsichten übernimmt Jansma von H. G. Koenigsberger, von L. Killian und von G. Rosen.

Die gesellschaftlichen Spannungen, die schließlich die millennistische Bewegung hervorbringen, analysiert Jansma in ihren politischen, ökonomischen und sozialen Aspekten. Damit erweitert er erstmals den Ansatz von Albert F. Mellink (*De wederdopers in de noordelijke Nederlanden. 1531–1544*, Groningen 1953), den die bisherige Forschung zwar aufgenommen, aber noch nicht vertieft hatte. Neue Erkenntnisse vermittelt Jansma weniger zur politischen Situation im Zeichen des dänischen Krieges und der habsburgischen Machterweiterung, wohl aber zur ökonomischen Situation, die er als mittelfristige Phase des Rückgangs (seit 1525) inmitten

einer langfristigen Phase des Aufschwungs (seit 1470) kennzeichnet. Um 1530 spitzt sich die Rezession – wie bekannt – aufgrund natürlicher Faktoren (Mißernten, Überschwemmungen) und politischer Faktoren (Krieg, Handelssperre) katastrophenartig zu. Die zwangsläufigen Folgen sind Massenarbeitslosigkeit, Preissteigerungen und Hungersnot. Zur sozialen Situation trägt Jansma die Beobachtung bei, daß das Verlagssystem die Handwerkerschaft zu proletarisieren beginnt. Dies verstärkt die zünftisch-konservative Einstellung der absteigenden Mittelschicht. Die Unterschichten und die Randgruppen der Gesellschaft treten dagegen weiterhin eher aggressiv und aktivistisch auf. Jansma wird hierin durch Heinz Schilling (Aufstandsbewegungen in der stadtbürgerlichen Gesellschaft des Alten Reiches. Die Vorgeschichte des Münsteraner Täuferreichs, 1525–1534, in: H.-U. Wehler (Hg.), *Der Deutsche Bauernkrieg 1524–1526*, 1975, S. 193–238) bestätigt, der über Jansmas Ergebnisse hinaus für Münster nachweist, daß sich das Zunftbürgertum diese dynamischen Kräfte zunutze zu machen verstand.

Jansma erläutert, daß sich die Masse der Bevölkerung vor allem aufgrund der ökonomischen Situation in einer Notlage sieht, von Mächten verursacht, die für den Einzelnen anonym bleiben. Deshalb bieten sich ihm zunächst auch nur non-realistische Konfliktlösungen an: Er wendet sich noch nicht gegen diese Mächte, sondern baut seine Aggression an Substituten ab. Die Rederijker-Spiele zum Beispiel bleiben bei allgemeiner Kritik und wollen mehr die Zerstreuung des Zuschauers als die Veränderung konkreter Zustände.

Der handfeste Antiklerikalismus geht nicht über Einzelaktionen hinaus. Auch die millennistische Utopie Melchior Hoffmans, die sich seit 1531 in den Niederlanden ausbreitet, bietet nur eine non-realistische Konfliktlösung, indem sie in Attentismus verharret, den Gehorsam gegen die Obrigkeit bestätigt und zur Kompensation ihrer Passivität verbale Gewalttätigkeit übt (vgl. Klaus Deppermann, *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*, Göttingen 1979).

Jansma bezeichnet das Auftreten des Jan Matthijs in Holland, wie es Obbe Philips in seinen späteren Bekenntnissen beschreibt, als den Faktor, der aus der sozialen Erfahrung von Mißständen heraus eine realistische Konfliktlösung in die Wege leitet, dadurch daß Jan Matthijs den Kampf gegen die Gottlosen fordert. Schon dieser ‚zündende Funke‘ jedoch entstand in Wechselwirkung zwischen Münster und Holland; eine neu aufgefundene Quelle führte jüngst S. Zijlstra (Nicolaas Meyndertsz. van Blesdijk: een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme, Assen 1983) zu dieser

Einsicht. Darüber hinaus halte ich es nach wie vor für dringend geboten, den Mythos von der unumschränkten Führungsrolle des Jan Matthijs zu relativieren, denn die Historiographie stützt sich hierin überwiegend auf Darstellungen wie die tendenziöse Rechtfertigungsschrift des Obbe Philips, der ein absoluter Quellenwert entschieden abgesprochen werden muß.

In Münster, so Jansma weiter, hatte sich mittlerweile die reformatorische Bewegung radikalisiert. Jansma gibt dafür als Hauptgrund an, daß das Luthertum als Konfession der etablierten Bürger die Gemeinheit der Stadt nicht zufriedenstellen konnte, wobei der Bischof durch Behinderung des Handels zur Eskalierung und Spaltung der Bewegung beitrug. Als Ergebnis der neuesten Forschung, hinter der Jansma hier natürlich noch weit zurückbleibt, macht Taira Kuratsuka (Gesamtgilde und Täufer: Zur Struktur der Radikalisierung der reformatorischen Bewegung zum Täuferreich in Münster 1533/34, in: ARG 1985, S. 191-222) aber überzeugend klar, daß die konfessionelle Spaltung gerade auch die stadtbürgerliche Führungsschicht der sogenannten Neu-Honoratioren erfaßte. Aufgrund machtpolitischer Erwägungen entschied sich demnach ein Teil der in Münster führenden Personen für die altgläubige Seite, weil er der Macht des Bischofs die größte Durchschlagskraft zutraute. Ein anderer Teil entschied sich für die lutherische Seite, weil er auf den Schmalkaldischen Bund setzte. Ein dritter Teil schließlich entschied sich für die täuferische Richtung, weil sich allein hier die Autonomie Münsters und damit möglicherweise die Zunftherrschaft aufrechterhalten ließ. Die Forschung geht seit zehn Jahren in diesen Fragen viel stärker ins Detail, als es Jansma möglich war.

Zu den Fragen der inneren Struktur des münsterischen Täuferreichs macht Jansma wichtige Beobachtungen. Eine Kategorie seiner Analyse ist dabei das zum Fortbestand der Bewegung notwendige ingroup-Bewußtsein, das durch die Austreibung der Gottlosen aus der Stadt gefestigt wird. Eine andere ist das Charisma, das Jansma im Anschluß an P. Worsley aus sozialer Interaktion und nicht allein aus persönlicher Begabung deutet. Demnach werden die Hoffnungen der Anhänger durch die Führergestalt lediglich konkretisiert. So kann das Charisma von Hoffman auf Matthijs und Jan van Leiden, später auf Jan van Batenburg übergehen. Den Charakter der Herrschaft in Münster nennt Jansma despotisch und totalitär. Anders als James M. Stayer (*Anabaptists and the Sword*, Lawrence, Ka., 1976, S. 255-260) lehnt er für Münster den Begriff des Terrors aber ab. Unter Terror versteht er die Anwendung willkürlicher Gewaltakte mit dem Ziel, jeden Protest zu unterdrücken. Davon ist nach Jansma in Mün-

ster nichts zu erkennen. Strafen, auch wenn sie willkürlich ausgeführt werden, richten sich nur gegen Normübertreter. Totalitär ist das System in Münster aber insofern, als es unbeschränkte Sozialkontrolle ausübt. Jan van Leiden als der wichtigste Herrschaftsträger in Münster ist für Jansma dabei in erster Linie ein hervorragender politischer Organisator, der eine enorme Integrationskraft entfaltet, so daß er weder in Gegensatz zu seinen niederländischen Anhängern noch zu der stadtbürgerlichen Führungsschicht gerät. Mit den soziologischen Thesen Otthein Rammstedts (Sekte und soziale Bewegung. Soziologische Analyse der Täufer in Münster, Köln 1966), daß nämlich Jan van Leiden durch die sogenannte Veralltäglichung des Charismas die soziale Bewegung in eine Sekte überführe, setzt sich Jansma kritisch auseinander.

Zum Fortbestand der Bewegung bemerkt Jansma, daß das Ausbleiben der Prophezeiungen gerade zu ihrer Stärkung beitragen kann, wie schon durch L. Festinger et al. nachgewiesen wurde. Denn das religiöse Selbstverständnis der Heiligen Gemeinde verlangt in diesem Fall ein Festhalten am ingroup-Bewußtsein. Jansma erkennt, daß die Hoffnung auf Gottes Eingreifen zunimmt, als die realen Möglichkeiten zur Rettung Münsters im Frühjahr 1535 schwinden. Aber wurde nicht in Münster zu jeder Zeit das Eingreifen Gottes erwartet und sind nicht die Bemühungen um militärische Unterstützung aus den Niederlanden nur unter der Absicht zu verstehen, am Tag des Herrn gerüstet zu sein? Jansma geringschätzt diese von Münster nie ganz aufgegebene Prämisse, nämlich nicht eigenmächtig die Rache an den Gottlosen zu beginnen. So übersieht er auch die Schärfe des Bruchs an dem Punkt, als Jan van Batenburg sich nach Ostern 1535 in Groningen zum David für die Rache an Babylon machen läßt. Meines Erachtens handelt es sich hierbei um einen Neuansatz, der demjenigen des Jan Matthijs anderthalb Jahre zuvor vergleichbar ist. Die Gruppe um Jan van Batenburg entschied sich für konkrete Gewaltakte gegen die Gottlosen. Ob sie damit tatsächlich den Hauptstrang münsterischer Tradition aufnahm, wie Jansmas Konzeption voraussetzt, muß fraglich erscheinen. Es wäre noch zu untersuchen, ob nicht der sakramentistisch-kommunitäre Ansatz des täuferischen Reformationsverständnisses grundlegender war und tiefer wirksam als die Bereitschaft zum rächenden Aktivismus! Klar macht Jansma jedenfalls, daß die batenburgische Richtung immer noch millennialistische und revolutionäre Absichten hatte. Mit endzeitlichem Bewußtsein sah sie sich im Kampf für eine gesamtgesellschaftliche Umgestaltung, die sich durch einen übernatürlichen Eingriff vollziehen sollte. Darin liegt die Parallele zu der Münsteraner Gruppe um Heinrich Krechting, die in Oldenburg fortbesteht. Beide hegen nämlich nach wie

vor die Absicht, eine Stadt einzunehmen, um dort dem Tag des Herrn entgegenzusehen.

Unter Karl V. wurde die Ketzerei zum Majestätsverbrechen erklärt und in diesem Sinne als religiös-soziale Abweichung doppelt verfolgt. Da Jansma, wie schon angedeutet, die Maßnahmen der Obrigkeit und die Umbrüche in der Bewegung nach einem Schema der Wechselbeziehung versteht, kann er den münsterischen Aufruhr als Reaktion auf die reichsrechtliche Stigmatisierung von 1529 werten. Dagegen wäre, ohne Jansma zu widersprechen, korrigierend anzumerken, daß eigentlich erst das Morden und Brennen der Batenburger dem habsburgischen Vernichtungshaß gleichkommt. Diese sind, so Jansma weiter, zu einem unsteten Leben in den Grenzgebieten gezwungen, um der Verfolgung zu entgehen. Als Räuberbanden organisiert, geraten sie unter den zunehmenden Einfluß anderer ‚outlaws‘, denen der religiöse Bezugspunkt fehlt. So kommt die Kriminalisierung der Ketzerei schließlich zu dem Erfolg, daß die radikale Reformation tatsächlich Kriminelle hervorbringt. Unter Batenburgs Nachfolger Cornelis Appelman ist die Gottesreichsidee verschwunden. Der Rachegeanke verselbständigt sich und deutet bei den „Kindern von Emlichheim“ auf eine Wiederbelebung von Fehderecht und militantem Antiklerikalismus, so daß sich der Bogen zu seinem vorreformatorischen Ausgangspunkt zurückspannt. Auch in den 40er Jahren fällt dabei die Bewegung der ehemaligen Melchioriten nicht vollständig auseinander. Appelman interessiert sich zum Beispiel für das ‚Wonderboek‘ von David Joris und für Schriften von Menno Simons, wie Jansma herausstreicht. Die heftige Abgrenzung der Gruppen seit dem Bocholter Treffen 1536, die der jüngere Zeitgenosse Blesdijk beschreibt, ist allein, so scheint mir, durch die Identitätskrise nach der Vernichtung Münsters verursacht. Jansma verfolgt den Millenismus noch über die Jahrhundertmitte hinaus. Es wird nämlich in den 70er Jahren die Idee des Neuen Jerusalem von Jan Willems van Roermond wiederbelebt, der bereits Appelman gefolgt war und nun in der Gegend von Wesel dreihundert Personen um sich versammelt, von denen einige schon in Münster dabei waren. Jan Willems beruft sich auf eine Offenbarung, und seine Anhänger verehren ihn als Propheten. Rothmanns Restitutionsschrift wird nachgedruckt und die Polygamie wieder praktiziert. Jetzt gewinnt auch die Erwartung des 1000jährigen Reiches Gestalt, wozu es in Münster noch nicht explizit gekommen war. Der Ausrottungshaß richtet sich wieder in erster Linie gegen die falschen Prediger; also auch hier eine Rückwendung zum Antiklerikalismus. Mit Raub nimmt das Heilige Volk in Besitz, was ihm von Gott übereignet ist, und erlebt in Beutefesten einen Vorgeschmack der

zukünftigen Herrlichkeit. Von der visionär-ekstatischen Gestalt des Jan Willems fühlt sich Jansma an Jan Matthijs erinnert. Die Zeitumstände jedoch haben sich völlig verändert. Aufgelöst hat sich die gespannte Atmosphäre der 30er Jahre und von der Massenbewegung sind nur Reste geblieben. Welche Rolle diese Reste in den Befreiungskriegen gegen Spanien spielten, wirft Jansma als Frage zur weiteren Untersuchung auf. Als Korrektur zur soziologischen Diskussion hält Jansma abschließend fest, daß die millennistische Bewegung des 16. Jahrhunderts keinen Rückzug aus der Welt übt, wie die Untersuchungen von G. B. Rush und R. S. Denisoff nahelegten. Damit steht er, und meines Erachtens mit Recht, im Gegensatz zu Richard van Dülmen (Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation, München 1977), der zu dem Schluß kommt, daß die Täufer in Münster einen Ausbruch aus der Geschichte versucht hätten. Jansmas Studie ist ein reichhaltiger Beitrag zur Beurteilung des nordwestlichen Täuferturns, der unbedingt verlangt, in der Forschung noch diskutiert zu werden. Ihr Wert liegt nicht nur in dem, was sie leistet, sondern auch darin, daß sie weiterführende Fragenkomplexe aufreißt. Man denke nur an den Problemzusammenhang, ob die Sakramentisten und Melchioriten in den Niederlanden vor dem Auftreten des Jan Matthijs nicht auch schon als soziale Bewegung gelten müssen, oder, nach Münster, wie sich denn – en gros und en détail – die nonkonformistische Erbmasse des Täuferturns aufsplitterte und wie sie in neue Formen trat.

Ralf Klötzer

Howard John Loewen, One Lord, one Church, one Hope, and one God. Mennonite Confessions of Faith in North America. Text-Reader Series No. 2, Institute of Mennonite Studies, Elkhart, Indiana, 1985, br., 369 S.

In jüngster Zeit ist ein seltsam übereinstimmendes Interesse in den Niederlanden, in Deutschland und in Nordamerika daran erwacht, die Bekenntnisse der Mennoniten wieder zu lesen und einer eingehenden Analyse zu unterziehen. Möglicherweise hängt das damit zusammen, daß das Mennonitentum im Augenblick eine tiefgreifende Identitätskrise durchlebt und nach Wegen sucht, sich neu zu „definieren“ oder zumindest sich theologisch Rechenschaft über sein religiöses Selbstverständnis abzulegen. Wichtig für die eigenen Überlegungen ist nicht nur, was die Täufer einst im konfessionellen Aufbruch des 16. Jahrhunderts gedacht und bekannt, sondern auch, was die Mennoniten in den nachfolgenden Jahrhunderten aufgenommen und hinzugefügt haben.

Im letzten Jahr hat Howard John Loewen, der seit 1980 am Mennonite Brethren Biblical Seminary in Fresno (Kalifornien) und anderswo lehrt, ein Textbuch herausgegeben, das die wichtigsten Bekenntnisse der Mennoniten in Nordamerika enthält. Wer sich diese Sammlung in aller Ruhe ansieht, wird in Zukunft zögern, noch die gängige Auffassung zu wiederholen, daß das Mennonitentum eine „konfessions“-lose Bruderschaft (gewesen) sei.

Doch ebenso wichtig wie der Abdruck der Bekenntnisse, der durch die fotomechanische Reproduktion einen visuellen Eindruck von der Altertümlichkeit wie der Modernität der Bekenntnisbildung vermittelt, ist die Ordnung, die H. J. Loewen in die verwirrende Vielfalt der Bekenntnisse bringt. Das geschieht in dem orientierenden Kapitel, das er den Texten vorausschickt. Er ordnet die Bekenntnisse den vier konfessionellen Gruppen zu: der vom Dordrechter Bekenntnis (1632) ausgehenden Mennonite Church (Altmennoniten), der am Bekenntnis von Cornelis Ris (1766) orientierten Mennonite General Conference (allgemeine Mennoniten), der weniger stark ausgeprägten, rußlanddeutsche Bekenntnisse aufnehmenden Mennonite Brethren Church (Mennonitenbrüdergemeinde) und den sogenannten unabhängigen Mennoniten (z. B. Kleine Gemeinde, Krim-Mennoniten, verschiedene Gruppen der Amischen). Interessant ist, daß die Bekenntnisse der nordamerikanischen Mennoniten in der niederländischen Bekenntnisbildung des 17. und 18. Jahrhundert wurzeln, sie direkt aufnahmen und im weiteren Verlauf auch Antworten auf die besonderen religiösen Herausforderungen in Nordamerika suchten.

Loewen unterscheidet vier Perioden der Bekenntnisbildung: die Anfänge in Europa („The Confessional Period“: 1600–1800), den Übergang zur nordamerikanischen Bekenntnisbildung („The Transitional Period“: 1700–1900), die mit ideologischen Problemen, vor allem dem Fundamentalismus, ringende Bekenntnisbildung („The Ideological Period“: 1920–1950) und die innermennonitische oder interkonfessionelle Gespräche fördernde Periode („The Ecumenical Period“), die auch die „Period of Anabaptist Reorientation“ (1960–1980) genannt wird.

Diesen typologischen Erwägungen folgen Beobachtungen zu Sprache, Autorität, Umfang, historischen Verweisen und Schriftgebrauch der einzelnen Bekenntnisse und Erörterungen zu ihren theologischen Schwerpunkten. Schließlich werden einige Überlegungen zur gegenwärtigen theologischen Arbeit an den Bekenntnissen angestellt („Ecumenical Implications“). Neben dieser vielseitigen Einführung und den Texten enthält der Band noch eine Reihe von Tabellen, die das Bekenntnismaterial statistisch erschließen helfen, eine Auswahlbibliographie und im Anhang

weitere Bekenntnisse und solche, die die nordamerikanischen Mennoniten beeinflusst haben (u.a. ein Bekenntnis nordamerikanischer Baptisten). Nicht zu vergessen ist schließlich die Zusammenstellung biblischer Stellen, auf die in den Bekenntnissen Bezug genommen wird. Alles in allem handelt es sich also nicht nur um eine kenntnisreich eingeleitete Textsammlung, sondern um ein Arbeitsbuch, das zu weiterer Arbeit an den Bekenntnissen anleiten will.

Loewen ist der Meinung, daß die Bekenntnisse sich bei aller Verschiedenheit um einen festen Kern theologischer Grundanschauungen bilden und eine deutliche Aufnahme des täuferischen Leitbildes („Anabaptist Vision“) darstellen. So sehr es stimmt, daß diese Bekenntnisse täuferisches Gedankengut widerspiegeln, muß doch gefragt werden, ob die Behauptung Loewens auf einer soliden Grundlage historischer Einsicht ruht. Eine solche Behauptung dürfte meines Erachtens nur gewagt werden, wenn der Bekenntnisprozeß in den Niederlanden einer eingehenden sozialhistorischen und theologiegeschichtlichen Analyse unterzogen worden wäre. Doch das ist nicht geschehen. Manches spricht dafür, eine entscheidende Veränderung der täuferischen Anliegen anzunehmen, die sich aus der veränderten politischen, sozialen und kirchlichen Situation erklärt, in der die niederländischen Taufgesinnten sich seit dem frühen 17. Jahrhundert befanden und die sie mit der Formulierung von Bekenntnissen nach dem Muster der großkirchlichen Bekenntnisse zu bewältigen versuchten. Die mennonitischen Bekenntnisse waren im wesentlichen Dokumente, die eine Vereinigung voneinander getrennter Gemeinden erreichen und der breiteren Öffentlichkeit eine sich kirchlich und gesellschaftlich etablierende Glaubensgemeinschaft anzeigen wollten. Sie entsprangen also einem Bedürfnis, das den Täufern fernlag, und hatten darüber hinaus auch ein anderes Bedürfnis zu erfüllen, als die nordamerikanischen Mennoniten mit der Anknüpfung an diese Bekenntnisse zu befriedigen versuchten. Eine gründliche Analyse der niederländischen Bekenntnisbildung wäre also im Hinblick sowohl auf die täuferischen Ursprünge als auch die nordamerikanische Rezeption bedeutungsvoll gewesen. Möglicherweise hat die niederländische Bekenntnisbildung doch nur das „halbe“ Täufertum beerbt und die nordamerikanischen Mennoniten veranlaßt, diese verengte Sicht weiterzuverfolgen.

Weiterhin stellt Loewen die Forderung auf, die theologische Arbeit der Gegenwart nicht nur auf die täuferischen Anfänge, sondern auch auf die Tradition mennonitischer Bekenntnisbildung zu gründen, denn nur so könne das Mennonitentum zu einer ihm gemäßen Theologie finden: „Mennonite theology today cannot be done only in the light of the twen-

tieth-century Anabaptist vision of the origins of our tradition; it must also be done in the light of the twentieth-century Anabaptist vision of the ongoing confessional and theological development of a common tradition“ (S. 46). Gegen die Forderung, die Basis für die theologische Arbeit über das täuferische Leitbild hinaus zu erweitern, ist sicher nichts einzuwenden, denn es dürfte für uns nicht gleichgültig sein, was die Generationen bis auf unsere Tage gedacht und bekannt haben. Wir stehen in ihrer Tradition und müssen diese Tradition verarbeiten. Bedeutet die spezielle Forderung Loewens aber nicht doch eine bewußte oder unbewußte Preisgabe bzw. Verdrängung wichtiger und tonangebender Teile der mennonitischen Tradition, nämlich der vielen Gemeinden, die sich nicht an der Bekenntnisbildung beteiligt oder sich wieder von ihr losgesagt haben, aber sich mit nicht minderem Recht gerade für diese Entscheidung auf die Täufer und Menno Simons berufen konnten? Auch gab es Gemeinden, die Bekenntnisse mit einer weniger doktrinären Absicht formulierten oder aufnahmen als die Gemeinden, die sich um das Dordrechter Bekenntnis scharten oder zu dem Bekenntnis von 1766 standen. Das Dordrechter Bekenntnis war ja übrigens nur ein Einigungsdokument der flämischen Taufgesinnten und hatte in den Niederlanden längst nicht die Bedeutung erreicht, die es später in Nordamerika und Deutschland erlangte; und das Bekenntnis von Cornelis Ris fand wenig Zustimmung und war in den Niederlanden relativ bedeutungslos. Auf eigentümliche Weise hat die Rede von der „Anabaptist Vision“, die einst die Vielfalt der täuferischen Gedankenwelt normativ einschränkte, nun auch die Vielfalt der Äußerungen unter den Mennoniten eingeschränkt. Der doktrinäre Kern der Mennoniten ist nicht so eindeutig zu bestimmen, wie Loewen es tat. In den täuferischen Anfängen beobachten wir revolutionäres Engagement *und* pazifistische Nachfolgeethik, im Mennonitentum doktrinär artikuliertes Bekenntnis *und* Freisinnigkeit. Gerade im Hinblick auf die ökumenischen Implikationen unserer theologischen Arbeit empfiehlt es sich, eine breitere Basis in der Geschichte des Täufer-Mennonitentums zu suchen, um zu überzeugenden, die ganze Tradition aufnehmenden Antworten auf die Frage nach dem mennonitischen Selbstverständnis heute zu gelangen.

Hans-Jürgen Goertz

Harry Leonard Sawatzky, Sie suchten eine Heimat. Deutsch-mennonitische Kolonisierung in Mexiko 1922–1984 (Schriftenreihe der Kommission für ostdeutsche Volkskunde, Bd. 35), Marburg (N. G. Elwert Verlag) 1986, 325 S., brosch. DM 36,-.

Das Buch behandelt die Geschichte der Mennoniten, die ab 1874 in mehreren Gruppen aus der Ukraine nach Kanada zogen, sich dort aber in ihrer Eigenart bedrängt fühlten und ab 1920 in Mexiko siedelten. Sawatzky schildert die einzelnen Stationen dieser Wanderung, die verschiedenen Siedlungen in Mexiko, die geographischen und wirtschaftlichen Bedingungen dort, die „Anpassung an die mexikanische Umwelt“, die Probleme, die durch das zahlenmäßige Wachstum einerseits und den Mangel an Siedlungsraum andererseits entstanden, die Lösungsversuche angesichts dieser Probleme und schließlich „Wesen und Gestalt der Mennonitenkolonien“ mit einem Ausblick auf die Zukunft.

Wenn ich recht sehe, ist dies die erste wissenschaftliche Monographie zu dem Thema in deutscher Sprache. Von daher sollte sie von vornherein einen Bonus erhalten. Denn wo kann man sich besser informieren, wenn ein Konkurrent gar nicht in Sicht ist? Und ich empfehle das Buch abgesehen von seiner singulären Stellung gern; denn es ist trotz der Verpflichtung zu Wissenschaftlichkeit flüssig und verständlich geschrieben, stellt geschichtliche Entwicklungen gewissenhaft dar und führt sie fort bis zu weitreichenden Perspektiven. Beispiel: Auf dem Hintergrund der eigentlich ganz auf die Landwirtschaft ausgerichteten Wirtschaftsweise der aus Kanada eingewanderten Mennoniten stellt Sawatzky fest, daß von den insgesamt etwa 6200 Mennonitenfamilien in Mexiko 1980 „gut tausend gänzlich oder vornehmlich von der Arbeitsnahme in Industrie und Gewerbe für ihren Lebensunterhalt abhängig“ waren (211). Welch eine Not, welch ein Umdenken, aber auch welche Zukunftsmöglichkeiten! Das Buch ist übrigens mit zahlreichen Karten und vielen Bildern ausgestattet, so daß es auch von daher an Anschaulichkeit nicht fehlt.

Ein Umstand kommt mir allerdings merkwürdig vor. Ich besitze vom selben Autor ein Buch, das 1971 auf Englisch erschienen ist und den Titel trägt: „They Sought a Country. Mennonite Colonization in Mexico“. Ich schöpfte natürlich gleich Verdacht, es handele sich bei dem deutschen Buch um die Übersetzung eben dieses englischen. Tatsächlich verhält es sich so. Nicht nur der Titel ist identisch, auch die einzelnen Kapitel und ihre Reihenfolge, ja sicher 90 Prozent des Textes ebenfalls. Zwar ist manches gekürzt, die Anmerkungen sind entweder weggelassen oder in den Texten verarbeitet, Zwischenüberschriften gestrichen, und vor allem ist etwa zehn Prozent des Textes der heutigen Lage der Mennoniten in Mexiko gewidmet. Auch das Karten- und Bildmaterial ist erfreulicherweise reicher. Aber sonst ist es das Buch von 1971, nur ins Deutsche übersetzt, und zwar in ein, von vereinzelt Ausnahmen abgesehen, glänzendes Deutsch. Warum wird das mit keinem Wort erwähnt? Weder das

Titelblatt noch dessen Rückseite verrät es, weder der Umschlag noch das persönliche Wort des Verfassers zwischen dem Inhaltsverzeichnis und dem Beginn des Textes. Nur der bekannte und geehrte Anwalt der deutschen Sprache in Manitoba, Karl Fast, schreibt in seinem Nachwort zu Sawatzkys Buch, dieses sei „das zweite Werk von Sawatzky über die Mennoniten in Mexiko“, hält also die erste Auflage für ein anderes Buch zum selben Thema. Sicher ungewollt wird der Leser hier falsch informiert. Er muß denken, nach der Lektüre des vorliegenden Bandes gäbe es auch noch das erste Werk des Autors über die Mennoniten in Mexiko zu lesen.

Unter einem andern Gesichtspunkt könnte ein Rückgriff auf die erste Fassung allerdings wünschenswert sein. Das gänzliche Fehlen von Anmerkungen in der deutschen Ausgabe ist recht ärgerlich. Woher hat der Autor seine Daten? Auch wenn häufig nur mündliche Quellen zitiert werden, ist ein Hinweis für den kritischen Leser wichtig. Sonst gerät der Autor in Verdacht, ungenau zu arbeiten. Die Literaturliste allein genügt nicht. Denn woher soll man wissen, welches der Bücher jetzt zitiert wird? Mir wäre es z. B. etwas wert gewesen zu merken, daß auch die Arbeit von Calvin W. Redekop (*The Old Colony Mennonites*, 1969) berücksichtigt worden ist. Allein die Nennung im Literaturverzeichnis läßt nicht darauf schließen. Ja, der Leser hätte eigentlich ein Recht auf Information darüber, in welcher Weise Redekops Buch die Mennoniten von Mexiko behandelt, und das um so mehr als Sawatzky Redekops Gesichtspunkte fast völlig ignoriert. Erstens ist Redekop vor allem am Zusammenhang zwischen den theologischen Gedanken der „Altkolonier“ und deren Lebenswirklichkeit gelegen; zweitens nimmt er eben deshalb die Mennoniten in Mexiko zusammen mit den andern „Altkolonieren“, die im selben Geist in andere lateinamerikanische Länder gelangt sind. Das spielt bei Sawatzky kaum eine Rolle. Nur sein Anhang über die nach Honduras (Belize) ausgewanderten Mennoniten liegt auf dieser Linie. Der aber fehlt in der zweiten Auflage.

Es entspricht dem Verzicht auf den Nachweis der Quellen, wenn in der zweiten Auflage wesentliche Neuerscheinungen zum Thema nicht in die Bibliographie aufgenommen worden sind. Ich denke vor allem an die beiden ersten Bände von Frank H. Epps „*Mennonites in Canada*“ (1974 und 1982), in denen sich eine gründliche Darstellung des Hintergrunds in der Ukraine und Kanada, aber auch der Auswanderung nach Mexiko und der Ansiedlung dort findet. Epp schreibt auf Grund eigener Archivstudien und zitiert Literatur über Sawatzkys Angaben hinaus (z. B. Isaak M. Dyck, *Die Auswanderung der Reinlaender Mennoniten Gemeinde von Canada nach Mexiko, Cuauhtemoc* 1971).

Trotzdem, ich halte das Buch von Sawatzky in seiner deutschen, auf den gegenwärtigen Stand hin ergänzten (und korrigierten!) Ausgabe für die beste Arbeit über ihren Gegenstand und empfehle sie zusammen mit dem aus eigener Erfahrung und deshalb sehr lebendig geschriebenen Bericht des ehemaligen deutschen Konsuls in Mexiko, Walter Schmiedehaus: *Die Altkolonier-Mennoniten in Mexiko, Winnipeg* (CMBC Publications) 1982.

Heinold Fast

Karl Zehrer, Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich“. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1986, 190 S., br. (ebenfalls in: Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes: Ergänzungsreihe 13, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1986).

Klaus Scholder wollte im zweiten Band seiner „Kirchen und das Dritte Reich“ (1985) auch die Problematik der Freikirchen unter dem nationalsozialistischen Regime darstellen. Leider ist er dazu nicht mehr gekommen. Um so verdienstvoller ist es, daß es dem methodistischen Pfarrer Karl Zehrer inzwischen gelungen ist, seine Leipziger Habilitationsschrift (Promotion B) aus dem Jahre 1978 zu kürzen und einer breiten Öffentlichkeit vorzulegen. Das ist die erste Gesamtdarstellung, die sich um die Freikirchen im „Dritten Reich“ bemüht.

Eine Untersuchung der freikirchlichen Reaktion auf die Herausforderungen durch den Nationalsozialismus stößt auf erhebliche Schwierigkeiten. Es handelt sich bei den evangelischen Freikirchen um sehr disparate Kirchen, von den lutherischen und reformierten Freikirchen über die Methodisten, Baptisten und Mennoniten zu den zahlreichen kleineren Gemeinschaften wie der Heilsarmee, den Darbysten und den Offenen Brüdern. Das kirchliche Selbstverständnis, die Herkunft, die Beziehungen zum Ausland, die Ordnungen, die Beratungs- und Organisationsformen sind so unterschiedlich, daß es kaum möglich ist, diesem breiten Spektrum des Freikirchentums in einer einzigen Monographie gerecht zu werden. Zehrer ist sich dieser Schwierigkeit bewußt und beschränkt sich im Sinne einer pars-pro-toto-Darstellung im wesentlichen auf die lutherischen Freikirchen und die Methodistenkirche, gelegentlich zieht er noch die Evangelische Gemeinschaft und die Baptisten heran, d. h. die wichtigsten Mitgliedskirchen der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen“, die Mennoniten und die Herrnhuter Brüdergemeine. Eine andere Schwierigkeit

stellt die Quellenlage dar. In mühsamen Recherchen mußte Zehrer sich überhaupt erst eine Quellengrundlage selber schaffen; in vielen Freikirchen sind die Dokumente nicht immer sachgemäß aufbewahrt worden, ganz abgesehen davon, daß manches belastende Material inzwischen auch schon vernichtet wurde, und immer noch muß der Widerstand gebrochen werden, der gegen eine wissenschaftliche Bearbeitung dieses Materials besteht. Zehrer hat manche Dokumente noch rechtzeitig vor dem endgültigen Verschwinden gerettet und wichtige Schriftwechsel, Protokolle und Stellungnahmen zwischen den kirchlichen Gremien und staatlichen Stellen im zweiten Teil dieses Buchs (S. 107-176) zum Abdruck gebracht. Für weitere Forschungen besonders hilfreich ist das schwer zugängliche Material aus dem Reichskirchenministerium. Von der Materiallage her ergibt sich die Perspektive, unter der die Freikirchenproblematik in den Blick genommen wird: Es geht genaugenommen nicht um eine Darstellung der Freikirchen *im* „Dritten Reich“, sondern nur um eine Untersuchung der mehr oder weniger offiziellen Kontakte von freikirchlichen Leitungsorganen mit staatlichen bzw. landeskirchlichen Behörden.

Untersucht wird also das kirchenpolitische Verhalten der Freikirchen allein; doch wer die vor allem aus dem angelsächsischen Raum stammenden Freikirchen kennt, weiß, daß hier gerade am wenigsten das Herz dieser Gemeinschaften schlägt. Ausgerechnet an ihrer schwächsten Stelle wurden sie gefordert, und es ist kein Wunder, daß die Sorge um den Bestand ihrer Kirchen, wie Zehrer konstatiert, zur Maxime ihres politischen Verhaltens wurde. Sie gaben sich dem Nationalsozialismus nicht vorbehaltlos hin (davor bewahrte sie das abschreckende Beispiel der Deutschen Christen), sie widerstanden ihm aber auch nicht, stimmten ihm grundsätzlich zu und fanden für die sichtbaren Auswüchse mancherlei Entschuldigungen. In ihrer eindrucksvollen Mittelmäßigkeit ließen sie sich verblenden und erkannten nicht das wahre Gesicht dieses Regimes. Subjektiv waren sie der Meinung, ihrem Auftrag der Evangeliumsverkündigung treu geblieben zu sein, objektiv jedoch trugen sie dazu bei, den Rückhalt dieses Regimes im Volk zu stärken und sich selber für propagandistische Zwecke, die das Regime nach außen hin verharmlosen sollten, einspannen zu lassen. Ausführlich zeichnet Zehrer die Rolle beispielsweise nach, die der methodistische Bischof F. H. Otto Melle auf der Oxford-Konferenz 1937 zuungunsten der Bekennenden Kirche spielte. Zehrer hat die entscheidenden Probleme, mit denen die Freikirchen rangen, Schritt für Schritt von 1933 bis 1945 verfolgt, von den verwickelten, langwierigen Verhandlungen um einen Anschluß an die Deutsche Evan-

gelische Kirche über die Chancen, die sich einigen Freikirchen durch die Annexionspolitik Hitlers boten, bis zu den bitteren Erfahrungen im Krieg. Die Stärke dieser Darstellung liegt vor allem in der präzisen Rekonstruktion der vielfältigen Kontakte freikirchlicher Vertreter mit offiziellen Stellen; nicht ausreichend jedoch wurde der kirchliche, soziale und theologische Hintergrund ausgeleuchtet, aus dem sich das Verhalten dieser Vertreter erklären ließe. Zehrer's Buch ist überhaupt mehr eine erste Bestandsaufnahme als eine erklärende Deutung. Dieser Mangel liegt sicherlich darin begründet, daß eine Gesamtdarstellung vor einer intensiven monographischen Behandlung einzelner Freikirchen geschrieben wurde. Mißlich allerdings ist, daß Zehrer wichtige Arbeiten, die vor der Überarbeitung seiner Habilitationsschrift für den Druck erschienen waren, unzureichend oder gar nicht berücksichtigt hat. So fehlt jeder Hinweis auf die Dissertation von James A. Dwyer, *The Methodist Episcopal Church in Germany, 1933-1945: Development of Semi-Autonomy and Maintenance of International Ties in the Face of National-Socialism and the German Church Struggle* (Northwestern University 1978), oder die Abhandlung von Karl-Heinz Voigt über „Die Methodistenkirche im Dritten Reich“ (Beiträge zur Geschichte der ev.-meth. Kirche, Beih. 8, Stuttgart 1980); in die Bibliographie nicht aufgenommen wurde: Diether Götz Lichdi, *Die Mennoniten im Dritten Reich*, Weierhof 1977. Zu bedauern ist auch, daß Zehrer sich in einigen Freikirchen nicht gut genug auskennt, gravierende Fehler sind ihm vor allem in den Abschnitten über die Mennoniten unterlaufen: Der Zusammenschluß der Mennonitengemeinden heißt „Vereinigung“ und nicht „Bund“ (S. 16); entstanden ist nach 1933 nicht ein neuer mennonitischer Zusammenschluß, es wurde nur ein Namenswechsel vorgenommen: aus der „Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich“ wurde „Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden“ (S. 30); daß die Deutschen Christen lediglich bei den Mennoniten zunächst haben Fuß fassen können, gibt meine Ausführungen in „Nationale Erhebung und religiöser Niedergang“ nicht korrekt wieder (S. 25); es ist ebenfalls falsch, unter Hinweis auf meinen Aufsatz zu behaupten, die Mennoniten hätten sich 1933 für die Einführung des Arierparagraphen eingesetzt (S. 26). Wichtig für die Mennoniten ist übrigens der Abdruck eines Schreibens, das Dr. Ernst Crous am 20. August 1936 im Namen der „Vereinigung“ an das Reichskirchenministerium richtete und in dem er von den grundsätzlichen Unterschieden zwischen den Mennoniten und den Mitgliedern des Rhönbruderhofs sprach, die sich den nord-amerikanischen Hutterern angeschlossen hatten (S. 154). Das Reichskirchenministerium hat aufgrund dieses Briefes der Gestapo erlaubt, den

Bruderhof aufzulösen (S. 42), vgl. auch andere wichtige Dokumente dazu S. 154–156. Das letzte Wort in dieser Angelegenheit ist noch nicht gesprochen worden. Auch allgemein gilt, je weiter Zehrer sich von den Problemen entfernt, die mit der Methodistenkirche zu tun haben (auch hier hätte die Spannung zwischen Bischof Nuelsen und dem späteren Bischof Melle noch stärker herausgearbeitet werden müssen), um so unschärfer werden die Beobachtungen und Aussagen. Im Hinblick auf die weitere Forschung ist schließlich die Art und Weise ärgerlich, wie die Anmerkungen für den Druck zusammengezogen wurden; es ist häufig unmöglich, ihnen korrekte Nachweise zu entnehmen.

Insgesamt wird dieses Buch die Freikirchenforschung anregen und weiterhin nach den Gründen suchen lassen, warum ausgerechnet diejenigen Kirchen, die ein freieres Verhältnis zum Staat auszeichnete, sich ganz und gar um ihre Freiheit brachten, ohne es selber so recht wahrgenommen zu haben.

Hans-Jürgen Goertz

Hans Steubing (Hg.), Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1985 (TVG: Wissenschaftliche Taschenbücher), 335 S., DM 22,80.

Die vorliegende Taschenbuchausgabe der 1970 erschienenen ersten Auflage des Buches enthält 46 Bekenntnistexte, von der „Alten Kirche“ bis zu den „Jungen Kirchen“. Doch sind rein vom Umfang her die Schwerpunkte unverkennbar: rund zwei Drittel des Buches ist den großen reformatorischen Parteien gewidmet: Augsburger Bekenntnis, Apologie, Kleiner Katechismus, Schmalkaldische Artikel, Konkordienwerk und -formel; Berner Thesen, Confessio Gallicana, Heidelberger Katechismus, zweites Helvetisches Bekenntnis, Westminster-Bekenntnis. Demgegenüber treten die Alte Kirche des Ostens wie des Westens (Apostolicum, Nicaenum, Nicaeno-Constantinopolitanum, Chalcedonense und andere) mit nur rund dreißig Seiten in den Hintergrund. Ähnlich geht es dem nachreformatorischen Katholizismus (Trient), den Kongregationalistischen Kirchen (Baptisten, Methodisten) und der neueren Zeit insgesamt. Hier sind, wenn man von zwei Bekenntnissen Junger Kirchen und Barmen absieht, hauptsächlich evangelikale Dokumente (Basis der Evangelischen Allianz und andere) abgedruckt.

Alle Texte sind in heutigem Deutsch gefaßt. Umfangreichere werden auszugsweise dargeboten. Alle Texte sind mit Einführungen versehen, die in ihrem Wert freilich schwanken. Teilweise erreichen sie das Niveau eines Kommentars, so vor allem bei altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnissen, streckenweise beschränken sie sich auf Umstandsangaben.

Es ist klar, daß eine solche Textsammlung erhebliche Lücken aufweisen muß. Das gilt in konfessioneller Hinsicht – Mennoniten sind z. B. nicht vertreten – wie auch in formaler: individuelle Bekenntnisse etwa eines Täuflings, persönliche Neu- oder Nachformulierungen „großer Bekenntnisse“, Bekenntnisse in Gedichtform oder Schuldbekenntnisse wird der Leser vergeblich suchen. Schon von daher klingt der Anspruch, umfassendes „Textbuch christlichen Glaubens“ (Klappentext) zu sein, überzogen.

Gegenüber der ersten Auflage hat das Taschenbuch ein paar kleine, aber bemerkenswerte Änderungen erfahren, ohne daß darauf hingewiesen wird. Es fehlen gegenüber 1970: ein Glaubensbekenntnis des „Politischen Nachtgebets“, eine Übertragung des Apostolikums von Jörg Zink, die Düsseldorfer Erklärung der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“, das Bekenntnis der Vereinigten Presbyterianischen Kirche in den USA, das Glaubensbekenntnis des Bundes Evangelisch-freikirchlicher Gemeinden von 1944.

Das letzte in dieser Reihe ist durch eines von 1847 ersetzt. Je älter desto unverfänglicher? In der Einleitung zum Bekenntnis von 1847 heißt es jetzt, das Bekenntnis von 1944 sei nicht abgedruckt, „da es ohne prägenden Einfluß blieb“ (S. 272). Das glauben wir gern, doch galt das hoffentlich schon 1970 und trifft auch auf andere der abgedruckten Bekenntnisse zu. Ob der jetzt als Mitherausgeber – 1970 war Brockhaus alleiniger Herausgeber – verantwortlich zeichnende, den Baptisten nahestehende Brunnen-Verlag nicht doch noch andere Gründe hatte? Das Bekenntnis von 1944 enthält in Artikel 9 folgende Passage: „Wir beten für die Obrigkeit . . . Und wir leisten dem Oberhaupt des Staates den Treueid, tun auch Kriegsdienst, weil die Obrigkeit nach Gottes Wort, das Schwert nicht umsonst trägt.“ Dem Leser ist nicht gedient, wenn ihm die Gefahr, sich auch im Bekenntnis völlig zu verfehlen, nicht dokumentiert wird. So ist jetzt das Vorzeigebekenntnis von Barmen 1934 das einzige Bekenntnis aus finsterner Zeit in dieser Sammlung.

Neu gegenüber 1970 sind ferner: die „Brüderliche Vereinigung“ von Schleithelm 1527, die Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission, die Lausanner Verpflichtung von 1974. Trotz diesen Änderungen

blieben die Einleitungen zu dem betreffenden Kapitel 10 und dem Anhang fast unverändert. Dadurch werden Teile der Einleitungen sinnlos oder unverständlich, Schleitheim wirkt etwas deplaziert und die einseitig missionsbewegten Bekenntnisse des Anhangs werden als Dokumente vorgestellt, die sich um „eine tragende Mitte“ (S. 316) bemühten.

Symptomatisch ist, daß im Klappentext gerade der Halbsatz wegfällt, der die Reizvokabeln Ökumene und Kirchentag enthielt. Daß ein ökumene-widriger Geist bei der Taschenbuchauflage die Feder führte, geht auch aus der Einleitung zu der Frankfurter Erklärung hervor, wenn es dort heißt, kennzeichnend für die Ökumene sei eine „Überfremdung durch schwarmgeistige und säkularistische Strömungen“ (S. 319). Die Ökumene oder gar die Friedensfrage (Stichwort status confessionis!) werden denn auch nicht dokumentiert. Das steht im Widerspruch zur Konzeption von 1970, die zu dem Zweck, die ganze Christenheit zu repräsentieren, auch einen Text des damals umstrittenen „Politischen Nachtgebets“ abgedruckt hatte. Man hat den Eindruck, der Taschenbuchauflage geht es eher um die Einheit aller Evangelikalen als um die aller Christen. Man war schlecht beraten, eine so viel benutzte Sammlung von Bekenntnisschriften einer innerkirchlichen Kampffront einzureihen.

Neu ist ferner die Erklärung der Theologischen Verlagsgemeinschaft (TVG) beider Verlage: „Sie hat das Ziel, schriftgemäße theologische Arbeiten zu veröffentlichen“ (S. 4). Ein evangelikales Imprimatur? Man geht nicht fehl, darin das eine Bekenntnis zu sehen, dem die 46 anderen des Buches nur dienen sollen.

Der Eindruck verstärkt sich, wenn man nach dem Materialprinzip der Sammlung fragt. Es wird nirgends dargelegt; wie überhaupt der Leser nicht erfährt, was ein Bekenntnis eigentlich ist. Dogma? Beschreibendes Gotteslob? Gründungsdokument einer Konfession? Martyrium? Die in den Kirchen durch die Jahrhunderte hindurch differierende Auffassung vom Stellenwert der Bekenntnisse, die jeweiligen Bekenntnistheologien also werden allenfalls andeutungsweise greifbar. Welcher Bekenntnisbegriff leitete den Herausgeber, wenn er einen Text – „Das Wesen eines Methodisten“ von J. Wesley – in die Sammlung nahm, der nach dem Verständnis des Verfassers gerade kein Bekenntnis ist?

Ein besonderes Problem bieten die ersten Kapitel. Es wird suggeriert, es hätte eine kontinuierliche Entwicklung von neutestamentlichen Formeln zu den großen altkirchlichen Bekenntnissen des 4. Jahrhunderts gegeben. Diese Sichtweise krankt daran, einen späten Bekenntnisbegriff auf zeitlich frühere Dokumente zu übertragen. Im einzelnen ist falsch oder problematisch: die Gleichsetzung von Glaubensregel (regula fidei) und ver-

bindlichem Bekenntnis (Symbol) (S. 14); die Auffassung, das Schreiben des Marcell von Ancyra vermittele uns „das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde“ „im Wortlaut“ (S. 15f.); die freilich gängige Auffassung, das Bekenntnis, das Euseb 325 in Nizäa vorlegte, stelle ein Gemeindebekenntnis dar (S. 18 u. 20), höchstwahrscheinlich ist es aber ein Privatbekenntnis gewesen. Es hätte dieser „ersten umfassenden Textsammlung christlicher Glaubensbekenntnisse in deutscher Sprache“ (Klappentext) gut angestanden, durch vergleichsweise geringfügige Änderungen auf dem laufenden zu sein.

Abgesehen von diesen sachlich-substantiellen Mängeln und den oberflächlich-peinlichen Änderungen kann die Lektüre des Buches in der Tat anregend sein. Ob sie den Leser allerdings zur Freiheit des Bekennens zu animieren vermag, muß fraglich bleiben.

Christoph Wiebe

Christine Lienemann-Perrin (Hg.), Taufe und Kirchenzugehörigkeit. Studien zur Bedeutung der Taufe für Verkündigung, Gestalt und Ordnung der Kirche, Chr. Kaiser, München, 1983, (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Bd. 39) 540 S.

Dieses grundlegende Werk zum Taufverständnis und zur Taufpraxis in der Ökumene verdient eine ausführliche Besprechung. Dem umfangreichen Band liegen Untersuchungen zugrunde, die seit 1977 von einer Arbeitsgruppe in der „Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft“ (FEST) in Heidelberg durchgeführt worden sind. Ziel dieser Arbeitsgruppe war es, die Möglichkeiten einer Veränderung der volkskirchlichen Taufpraxis zu untersuchen. Ihr geht es näherhin um die Taufpraxis derjenigen Kirche, „die sich durch ihren einen Herrn von ihren vielen vermeintlichen Herren befreien läßt und kraft dieser Freiheit ihrer ursprünglichen Bestimmung gehorsam ist“ (17). Die Taufe als „Grundvollzug kirchlichen Handelns“ (18) müsse daraufhin überprüft werden, ob ihre Verkündigung und ihre Praxis dem so bestimmten Auftrag der Kirche entspricht. „Nur eine Kirche, die in der Mitte ihrer Grundvollzüge dem Evangelium treu und gehorsam ist, findet die Freiheit zu zukunftsweisender Reform“ (247). Eine konkrete Perspektive für eine solche Reform wird von der Herausgeberin benannt: „Durch die kirchliche Praxis, durch Taufverkündigung und durch kirchlichen Unterricht muß . . . glaubwürdig und einleuchtend ein Taufverständnis vertreten werden, nach dem Säuglingstaufe und Mündigentaufe gleichberechtigt nebeneinander stehen“ (24).

Der Band setzt ein mit einer Bestandsaufnahme der volkskirchlichen Taufpraxis. Die Stabilität der Säuglingstaufe konnte auch durch die in den 60er Jahren engagiert geführte Taufdiskussion nicht erschüttert werden. Noch immer bringen über 90 % aller evangelischen Eltern ihr Kind zur Taufe. Dabei ist im Hinblick auf die Fragestellung der Arbeitsgruppe von Bedeutung, daß die sogenannten „kirchenfernen“ Gemeindeglieder zwar die Zugehörigkeit zur Kirche (durch die Taufe) wünschen, gleichzeitig aber diese Zugehörigkeit „ruhen“ lassen möchten. Erfahrungsberichte von acht evangelischen Gemeindepfarrern zeigen, daß viele Pfarrer ihre eigene Taufpraxis deshalb oft als fragwürdig und widersprüchlich empfinden.

Ausgehend von dieser Bestandsaufnahme wird zurückgefragt nach dem Zusammenhang zwischen Taufe und Kirchenzugehörigkeit im Neuen Testament. Nach Christine Lienemann-Perrin besteht der größte Unterschied zwischen der urchristlichen und der heutigen Taufpraxis darin, daß die Taufe für die ersten Christen ein Zeichen des Herausgerufenseins war, mit dem sie sich von ihrer Umwelt abgrenzten, während die Taufe heute Zeichen der Integration in den familiären und gesellschaftlichen Kontext ist (97). Ein Grundvollzug kirchlichen Handelns könne die Taufe jedoch nur „im Kontext von Glaube, Bekehrung und neuem Leben“ sein. Sie dürfe nicht „aus dem Zusammenhang des Lebens in Christus und in der Gemeinschaft der Gläubigen“ herausgelöst werden. Wird dieser Kontext aufgegeben, so werde die Taufe „zum bloßen Ritus im Sinne von Routine“. Die Taufe dürfe nicht als rechtlich fixierbares Merkmal der Kirchenzugehörigkeit mißverstanden werden (125f). Denn ohne das Wirken des Geistes „hat sie keine Wirkung in sich selbst, etwa dergestalt, daß sie aus sich selbst schon die Gliedschaft am Leib Christi begründen würde“ (127).

Ein Blick in die Geschichte der Alten Kirche, der dem Leser durch den informativen Beitrag von Klaus Koschorke eröffnet wird, zeigt, daß die Taufe damals nur eine Stufe auf dem Weg zu einer vollgültigen Zugehörigkeit darstellte. Die Aufnahme in die Kirche erfolgte in drei Stufen: Zunächst war man Katechumene, dann Taufbewerber, schließlich getauftes Kirchenmitglied. In den Augen der heidnischen Umwelt galt man schon im Katechumestand als Christ, nahm man doch an den christlichen Gottesdiensten teil. Die volle Kirchengliedschaft wurde jedoch erst mit der Zulassung zur Eucharistie erlangt, die mit der Taufe verbunden war. Da mit der Taufe auch ein ethisch verbindliches Leben gefordert wurde und die Getauften einer strengeren Kirchenzucht unterworfen waren als die Katechumenen, verbreitete sich die Tendenz, die Taufe möglichst

lange aufzuschieben. In der Alten Kirche traten nun neben diese Tendenz Modelle, die den Verpflichtungscharakter der Taufe hervorhoben und nur die Getauften zur Kirche als Heilsgemeinschaft rechneten (Basilius von Caesarea), aber auch andere, die die Säuglingstaufe für heilsnotwendig erklärten und die Kirche als „corpus permixtum“ verstanden (Augustin von Hippo).

Der kirchengeschichtliche Rückblick wird erweitert durch Beiträge von Wolfgang Lienemann über „Zwangstaufe und Toleranz im Mittelalter“ und „Bemerkungen zur Reformation“ sowie durch eine Untersuchung von Gerta Scharffenorth über „Taufe und Kirchengliedschaft in der Theologie Luthers und in den Kirchenordnungen der Reformationszeit“. Eine knappe, aber gleichwohl sachkundige und unvoreingenommene Darstellung der Barthschen Tauflehre von Wolfgang Lienemann rundet den Gang durch die Kirchen- und Theologiegeschichte ab. Im Anschluß daran wird das heutige volkskirchliche Taufverständnis nochmals kritisch betrachtet: Die Praxis der Säuglingstaufe entspreche „weder der Größe der Taufnade noch dem Ernst der Taufverpflichtung“. Oft könnten der Täufling und die taufende Gemeinde nicht ermessen, „welcher Schatz ihnen anvertraut ist“ (278). Die Heilsnotwendigkeit der Taufe dürfe nicht so mißverstanden werden, daß man die Säuglingstaufe zum Gesetz mache. „Nicht eine möglichst lückenlose, sondern eine möglichst intensive und bewußte Taufpraxis ist deshalb das Merkmal evangelischer Kirche“ (279). Die Praxis der Säuglingstaufe bleibe meist ethisch folgenlos. Zu oft bleibe es die Gemeinde dem Getauften schuldig, mit ihm gemeinsam den Weg der Umkehr zu gehen.

Ein Abschnitt über „Ökumenische Erfahrungen mit der Taufe“ enthält die vielleicht interessantesten Beiträge des Bandes.

Dorothea Ruthsatz-Franzen stellt die Taufpraxis innerhalb der „Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden“ dar. Sie zeigt anhand einer empirischen Untersuchung, wie vielfältig und differenziert sich die Taufpraxis in den einzelnen Gemeinden gestaltet. Auch das zugrundeliegende Taufverständnis, das sie aus Taufbekenntnissen zu erheben versucht, ist sehr vielfältig. Die Autorin wertet dies jedoch nicht als Defizit. Dem Wunsch nach einer inhaltlichen Fixierung des Taufbekenntnisses und nach einer Vereinheitlichung des Taufunterrichts tritt sie mit dem Argument entgegen, daß man sich dann auf dem Weg zur „Lehrkirche“ befände, „die, Normen aufrichtend, . . . die Kompetenzen der einzelnen Gemeinden beschneiden könnte“ (332). Sie plädiert für eine „Offenheit auf inhaltlicher Ebene“ und für eine Gemeinde, die aus dem „Prozeß unentwegter gemeinsamer Entscheidungsfindung hinsichtlich ihres

Bekenntnisses und Handelns“ lebt (334). Zu kurz kommt in ihrem Beitrag das Verhältnis von Taufe und Kirchenzugehörigkeit. So bleibt die Frage nach dem Status der ungetauften, aber in der Gemeinde aufwachsenden Kinder unbeantwortet.

Die Herausgeberin stellt bei den Mennoniten eine Reihe volkskirchlicher Merkmale fest: Die ursprüngliche Glaubenstaufe sei zu einer Art „Konfirmandentaufe“ geworden; die Taufverweigerung komme praktisch nicht vor; kirchlich distanzierte Mitglieder würden toleriert; die Tendenz zur Amts- und Pfarrerkirche sei unverkennbar. Auf der anderen Seite macht sie jedoch auch typisch freikirchliche Merkmale bei den Mennoniten aus, etwa das „tief verwurzelte Prinzip der Gemeindeautonomie“ oder die „Autonomie des bekennenden Einzelgewissens“ (419). Ob mit diesen Merkmalen die Mennoniten zutreffend und hinreichend charakterisiert sind, darf allerdings – gerade angesichts der mennonitischen Pluriformität – bezweifelt werden.

Rudolf Weth schildert wechselseitige ökumenische Erfahrungen mit der Taufe in der Anstaltsgemeinde des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn und stellt das Tauf- und Gemeindeverständnis der „Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden (Baptisten)“, der „Freien Evangelischen Gemeinden“ und der „Evangelisch-Methodistischen Kirche“ vor. Ausgehend von diesen freikirchlichen Konzepten richtet er kritische Rückfragen an das landeskirchliche Tauf- und Kirchenverständnis. Den Gliedkirchen der EKD hält er vor, daß sie es seit ihrer Entstehung im 16. Jahrhundert versäumt hätten, Sozialgestalt und Rechtsordnung der Kirche mit ihrer Verkündigung in Übereinstimmung zu bringen. Weiter hätten sie versäumt, „den konstitutiv missionarischen Charakter von Kirche“ genügend herauszustellen (363). In der Tauflehre müsse erkannt werden, daß „die Korrespondenz von göttlichem und menschlichem Handeln, von Taufe und Glaube konstitutiv“ für das Taufgeschehen sei (364). Diese Erkenntnis könne Freiräume schaffen für eine variable Taufpraxis, in der Säuglings- und Erwachsenentaufe gleichberechtigt nebeneinander stehen. „Dabei wird unbedingt an dem neutestamentlichen Sachverhalt festzuhalten sein, daß Taufe und *Gliedschaft* am Leib Christi untrennbar zusammengehören . . . Andererseits braucht man die Probleme einer gestuften *Mitgliedschaft* in der Kirche . . . nicht zu scheuen“ (365).

Götz Planer-Friedrich beschäftigt sich mit Problemen der Taufpraxis in den evangelischen Kirchen der DDR und fragt nach der Bedeutung der Taufe für den Gemeindeaufbau innerhalb der Kirche, die sich auf dem Weg von der Volkskirche zur Minderheitenkirche befindet. Dieser „Minorisierungsprozeß“ wirft vielfältige Fragen auf: Können getaufte

Was an diesem gründlich gearbeiteten Band am meisten beeindruckt, ist die ekklesiologische Fragestellung, die ihm zugrundeliegt. Sie knüpft an die dritte These des Barmer Bekenntnisses von 1934, wonach die Kirche „mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung“ das Evangelium zu bezeugen habe. Was die Kirche tut, muß sich daran messen lassen, „daß sie allein sein (=Christi) Eigentum ist“. Diese Fragestellung dürfte auch für das Gespräch mit den Mennoniten von Bedeutung sein, haben sie sich doch als reformatorische Freikirche stets im Gegensatz gewußt zu den reformatorischen Großkirchen, die in die einzelnen Territorialherrschaften integriert waren. Darüber hinaus hat nicht nur in der Frage des Kirchenverständnisses eine Annäherung zwischen Volkskirche und Freikirchen stattgefunden, sondern auch in der Frage des Taufverständnisses. Am „Muß“ der Kindertaufe, wie es noch Art. 9 der Confessio Augustana lehrte, wird heute in den evangelischen Kirchen nicht mehr festgehalten, wenn man auch noch weit davon entfernt ist, die Glaubenstaufe als gleichberechtigte Alternative zur Kindertaufe anzubieten. Die Mennoniten sind durch diese Situation herausgefordert, sich an der Taufdiskussion in der Ökumene zu beteiligen und dabei ihr Anliegen einzubringen. Die evangelischen Kirchen müssen sich in diesem Gespräch fragen lassen, ob es theologisch wirklich sinnvoll ist, Säuglings- und Erwachsenentaufe gleichberechtigt nebeneinander zu praktizieren, oder ob es sich dabei womöglich um einen „faulen Kompromiß“ handelt. Die wichtigste Frage für die Mennoniten wird sein, ob sie die Taufe als eine Handlung Gottes, als eine einmalige, gottgewirkte Integration in das Christusgeschehen begreifen können. Das vorliegende Buch bietet für das gegenseitige Verstehen und für das weitere Gespräch eine ausgezeichnete Hilfestellung.

Ulrike Arnold

Hutterian Society of Brothers and John Howard Yoder, ed., *God's Revolution. The Witness of Eberhard Arnold*, Paulist Press, New York and Ramsey, N.J., 1984, 224 S., brosch., \$ 8.95. (zitiert: GR)

Eberhard Arnold, *Die Revolution Gottes. Aus dem Lebenszeugnis der hutterischen Gemeinschaften*, Radius-Verlag Stuttgart 1984, 110 S., brosch., DM 16.80. (zitiert: RG)

„Noch immer bin ich überzeugt, daß die bleibende geistige Bedeutung, die das religiöse Denken der Vergangenheit für das unsrige hat, sich am stärksten auswirkt, wenn wir mit jener Frömmigkeit, so wie sie wirklich

war, nicht wie wir sie uns zurechtlegen, in Berührung treten.“ So Albert Schweitzer 1930. Man darf wohl sagen, daß der große Impuls, den die Täufer-Geschichtsschreibung von Christian Hege und von Christian Neff (speziell auch in Gestalt des Mennonitischen Lexikons) erhalten hat, aus derselben Überzeugung kommt. Auch wer bei Eberhard Arnold (1883–1935) weniger das „religiöse Denken“ als eben die „Frömmigkeit“ aufsucht, hätte Grund genug, es so zu halten.

Was die literarische Hinterlassenschaft Arnolds betrifft, so war sein Hauptwerk „Innenland“ als Ausgabe letzter Hand 1936 auf dem Almbruderhof in Liechtenstein erschienen, und zwar als „Erstes Buch“ einer Reihe „Gesammelter Reden und Schriften“, die (man mag hinzufügen: leider) bisher keine Fortsetzung gefunden hat. Im Schlußkapitel dieses Buches sollten „diejenigen Zeugen der Reformationszeit selbst zu Worte kommen, die, ähnlich wie es unserem Eberhard Arnold gewiesen war, den notwendigen Zusammenhang erkannten, der zwischen dem neu entdeckten Bibelwort und dem frei wehenden, alle Gottesoffenbarungen klar und verständlich machenden heiligen Geist bestehen muß“ (Innenland, 1936, S. 483). Betontermäßen *gleichrangig* (siehe ebd. S. 484) mit den Hutterern *Ulrich Stadler* und *Peter Rideman* wurden hier die Spiritualisten *Hans Denck* und *Sebastian Franck* zitiert. Gegen eine lahme, passive „Bibelfrömmigkeit“ richtete sich ein aufrüttelnder Abschnitt über *Thomas Müntzer* (S. 457ff).

Der hier zu besprechende Band bietet Redenauszüge Arnolds, die klar instrumentalisiert sind als Werbung für die Bruderhöfe von heute.

Aus Yoders Einleitung zur amerikanischen Ausgabe (GR, S. 8) mögen folgende Sätze mitgeteilt sein: „Meine Verantwortung als Editionsberater hat sich nicht darauf erstreckt, auf die Originaltexte zurückzugehen oder in den unübersetzten Quellen andere Texte zu finden, die interessanter gewesen wären.“ „Die Leute, die das von Arnold begründete Leben immer noch leben, sind die fähigsten Hüter seines Gedächtnisses, auch wenn solches Hütertum unvermeidlicherweise und gewöhnlich unbewußt die Differenzen zwischen dem Gründer und seinen Nachfolgern abschwächen mag. Die erinnernde Perspektivierung eines Mannes, wie die Nachfolger der Nachfolger sie vornehmen, ist Jesus wie auch dem hl. Franz zuteil geworden. Meine, des Editionsbeobachters („*editorial observer*“) Sorge war es nicht, diesen Vorgang bei Arnold zu verhindern.“

Darauf ist zu entgegnen: Die wissenschaftliche Disziplin der Kirchengeschichte, in der Eberhard Arnolds Vater Carl Franklin Arnold (1853–1927) sorgsam tätig war, beruht für immer darauf, daß zur Quelle zurückgegangen wird und daß es ein unbefragtes Hütertum nicht geben darf – wir wür-

den sonst heute noch an die „konstantinische Schenkung“ und andere Geschichtsmythen glauben, ja wir wären, wie es die reformatorische Polemik ausdrückte, immer noch „unter dem Papsttum“.

Wird der Arnold-Nachlaß ganz der Bruderhof-Werbung dienstbar gemacht, so macht es in der Tat nicht viel aus, ob im angelsächsischen Bereich ein unter dem Pseudonym „Malcolm Muggeridge“ schreibender britischer Rechtskatholik einen unpolitischen, die politisch ungefährliche „Oase“ propagierenden Eberhard Arnold vorstellt, oder ob für die Bundesrepublik der Linkskatholik Franz Alt an Eberhard Arnold die Gemeinsamkeiten mit „Sozialisten und Kommunisten“ rühmt – *beides* eine willkürliche Indienstnahme des historischen Eberhard Arnold für (untereinander konträre) Ziele von heute (jeweils in den Vorreden zu GR und zu RG).

Die Rezeptionstendenz, die Arnolds Sohn Heini und seine Leute mit dieser Publikation im Sinne hatten, markiert die Bruderhof-Zeitschrift „The Plough“ (Nr. 11/1985) mit einem Brief des hutterischen Ältesten *Peter Walpot* von 1571 (siehe Groß-Geschichtsbuch, ed. Wolkan, 1923, S. 343ff.): Die Hutterischen Brüder sind die „gesammelte und erwählte Gemein“, der Suchende hat sich bloß ihr anzuschließen; der verfolgte Christ muß „ein Teil des Dispotierens nach dem hohen Wissen und Verstand auf ein Seiten legen“ und „schauen mit eim niedrigen und steifen Herzen und aufmerkigen Leben, nur an Gott zu hangen und festzuhalten“.

Damit wird der *einen* Tendenz bei Arnold, die auf tätige Frömmigkeit und Heiligung des Lebens zielte und an die täuferische Tradition Anschluß finden konnte, mit der „Absünderung“ dann freilich exklusive Ansprüche verband, der eindeutige Vorzug gegeben gegenüber der *anderen*, beim historischen (!) Eberhard Arnold ebenso deutlich vorhandenen (spiritualistisch-quäkerischen) Tendenz, die das göttliche Licht *überall* wirken und den Aufbruch zur Gemeinschaft hin *immer wieder* von Gott gegeben sein läßt (siehe Innenland, 1936, S. 487).

Daß die letztgenannte Tendenz auch beim späten Eberhard Arnold noch vorhanden war, beweist etwa das Zitat von 1935, in dem Peter Kropotkins, für die „utopischen“ Sozialisten wegweisendes Modell der „gegenseitigen Hilfe“ positiv aufgenommen wird: „Wir sind ganz weltnahe und naturnahe, indem wir die aufbauende, soziale Kraft der gegenseitigen Hilfe, der Zusammengehörigkeit, anerkennen. Und wir schließen niemanden davon aus. Sondern wir glauben, daß alle Menschen, wie sie auch seien, zusammengebracht werden durch dies innerste Gefühl der Zusammengehörigkeit und des gegenseitigen Dienstes. Wir glauben daran, daß alle Menschen, so tief sie auch in die Verdüsterung gesunken sein mögen, dennoch

einen Lichtfunken in der Tiefe ihres Herzens haben. Wir glauben daran, daß dieser Lichtfunke, der in allen Menschen ist, schließlich sie alle zusammenbringen muß in einem gewaltigen Lichtmeer der Gemeinschaft Gottes“ (RG, S. 17).

Gegen ein verengtes Huttertum war der Satz gerichtet: „Keine Gemeinschaft, die für sich selbst da ist, kann bestehen (Joh. 15, 4). Sie ist Sekte in dem Sinn des Abgeschnittenen. Sie ist verloren in Vereinzelung, auch wenn sie noch so sehr Gemeinschaft üben sollte“ (RG S. 40).

Wie die eine Tendenz in die andere eingetragen wird, mag kurz an einem Text gezeigt werden. Eberhard Arnold möchte 1929 das Bruderhof-Leben zum einen (spiritualistisch) mit dem Wirken des Geistes, zum andern (sozusagen „lebensreformerisch“) mit der Gemeinsamkeit in der (manuellen) Arbeit begründen; er sagt dazu: „Der Mensch muß seine Gaben und seine Kräfte einsetzen, diese Arbeit zu tun. Er tut sie aus dem Geist der Gemeinschaft heraus“ (RG, S. 31). Eberhard Arnold meint hier den Geist, der von Gott her die Gemeinschaft „anrichtet“, also ins Werk setzt und inspiriert. Daraus wird in der amerikanischen Ausgabe (GR, S. 57): „All strength and all gifts must be devoted to this work, *in the Spirit of the Church*“, d. h. der Geist ist jetzt zum Besitz der „Gemeinde“ bzw. gar noch der „Kirche“ geworden!

Leonhard Ragaz sprach beim Hinschied Eberhard Arnolds 1935 von dem Vorstoß in Richtung „*Nachfolge*“, der sich bei Arnold vollzogen habe, freilich auch von dem, „was man an seinem Wesen und Werk als *problematisch* empfinden mag“. Wir bedürfen künftiger Editionen, die uns mit Arnolds Frömmigkeit bekannt machen, so wie sie wirklich gewesen ist.

Arnold Pfeiffer

Ulrich Eggers, Gemeinschaft – lebenslänglich. Deutsche Hutterer in den USA, Bundes-Verlag Witten 1985, 200 S., Taschenbuch, DM 9.95.

Wenn ein junger freikirchlicher Journalist aus Deutschland vier Monate lang Mitarbeiter bei einer in Gütergemeinschaft und Wehrlosigkeit „lebenslänglich“ zusammenlebenden Gruppe in Woodcrest im Staate New York war und dann so begeistert darüber schreibt, so läßt das aufhören.

Die von Eberhard Arnold zunächst in Deutschland gegründeten „Bruderhöfe“ scheinen unter fast allen Lebens- und Siedlungsgemeinschaften,

von denen man erfährt, weitaus den längsten Atem zu haben. Sie können in diesem Jahr auf eine 65jährige Vergangenheit zurückblicken; wenn man ihre Vettern in den USA und in Kanada – die Alt-Hutterer – hinzuzählt, denen sie sich ja 1974 wieder angeschlossen haben, so kommt man bald auf 450 Jahre! Eggers übertreibt freilich, wenn er S. 38, die Hutterer betreffend, von einer „uralten Glaubensgemeinschaft“ spricht.

Natürlich ist es auch hier (ab 1920) nicht ohne – z. T. schwere – Krisen gegangen; aber nach jedem „Krach“ ist die Sache wieder weitergelaufen – ob besser oder schlechter, wer will das entscheiden? Wer von der Anfangszeit in Deutschland dabei war (es sind nur noch wenige am Leben), der könnte – oder müßte – bezeugen, daß weithin zwar die Worte noch (oder wieder) die gleichen sind wie damals – Anfang der 20er Jahre –, aber der Geist . . . ? „und läßt sich selbst durch radikale Strukturen nicht zwingen“.

Der Schreiber dieser Zeilen – seit 1960 wieder reformierter Pfarrer in seinem Schweizer Heimatland – hatte damals – nach 22jähriger intensiver Mitgliedschaft – den Eindruck, daß der Geist der ersten Jahre nicht mehr lebte unter den meisten. Er hat sich deshalb damals, nach schwerem innerem Ringen, entschlossen, wieder in sein früheres Amt zurückzukehren und hat es nicht bereut.

Wenn eine Gemeinschaft sich über alle Kirchen und Kapellen erheben dünkt und z. B. Martin Niemöller nachträglich am Zeug flickt; wenn sie fast nur aus Schriften ihres Gründers Eberhard Arnold (gestorben 1935) sich erbaut, so ist wohl etwas faul mit ihr. Darauf macht auch Eggers aufmerksam, indem er fragt: Wäre es nicht besser, die Brüder würden anstelle ihrer eigenen Schriften aus der Heiligen Schrift vorlesen, nach deren Vorschriften sie ja zweifellos zu leben versuchen? Die Brüder „fragen nach den Antworten, die Heini-Vetter, Eberhard-Vetter oder die alten Hutterer gegeben haben, eher, als nach den Antworten, die ihnen die lebendige Bibel“ (im Sinne Eberhard Arnolds könnten wir auch sagen: der lebendige Gottesgeist) „heute selbst zu geben hätte“ (S. 181).

Daneben empfindet Eggers stark den besonderen seit 1960 eingetretenen Niedergang der „Sendung“ nach draußen. „Der Bruderhof“, so sagt Eggers in seinem jugendlich-saloppen Stil (S. 178), „sitzt auf seinem größten Reichtum“ (nämlich dem „Vorbild eines heilen Lebens“) „wie Dagobert Duck auf seinen Geldsäcken. Die Menschen sind im Hof versammelt wie Ducks Taler im Geldspeicher. Der Speicher kann besichtigt werden, es gibt Führungen, der Glanz des Goldes kann bestaunt werden – aber das Geld bleibt drin. Das Leben dieser Menschen, das so vielen etwas zu sagen hätte, findet fern vom Schuß statt.“ Doch meint Eggers berichten zu

können, die Höfe seien „in den letzten Jahren“ „wach geworden an dieser Stelle“ (S. 180). Man habe „wieder stärker begonnen, auf die Welt zuzugehen“.

In seiner Berichterstattung über die Geschichte der Bruderhöfe hält sich Eggers (er selber gehört dem Jahrgang 1955 an) getreulich an die auf dem Bruderhof empfangenen Auskünfte – z. T. bemüht unkritisch, etwa im Kapitel „Wüstenzeit“, wo ich mitreden könnte. Dort werden einerseits die *schönen* Paraguayer Erfahrungen kaum erwähnt, dafür die *häßlichen* Kräche und „Bruderkriege“ (ohne Waffen natürlich!) und die drakonische Ausschuß-Praxis beschönigt. Für diejenigen, die noch nach Jahrzehnten seelisch leiden infolge ihres Ausschlusses, klingt es wie bitterer Hohn, wenn gesagt wird (S. 121), es sei „leicht, die Gemeinschaft wieder zu verlassen“ (vgl. dazu das Gelöbnis S. 192, wonach sich der Aufzunehmende „der Kirchen-Gemeinschaft Christi bis zum Ende [s]eines Lebens vollkommen zur Verfügung zu stellen“ hat).

Eggers hätte besser getan, auch Ausgeschlossene und Ausgetretene nach ihren Bruderhof-Erfahrungen zu fragen, wenn ihm an einer gerechten Würdigung gelegen war.

Trotz dieses Mangels gewinnt man aus dem Buch mit seinen schönen, z. T. farbigen Fotos einen recht guten Überblick über Lehre, Leben und Leute, über Geschichte und Gegenwart der Bewegung, gewinnt Einsicht in ähnliche Bemühungen im heutigen Deutschland, kann die Lage der verschiedenen Bruderhöfe auf verschiedenen Karten studieren, kann sich auch vorstellen, wie die Menschen dort leben, arbeiten, essen, zuhören und feiern. Und schließlich kann oder muß man sich fragen, wenn man dem christlichen Glauben auch nur irgendwie nahesteht: Wie steht es bei *mir* mit dem Leben nach der Liebesregel Christi? Das scheint mir der große Wert dieses Buches zu sein. Es ist glaubhaft, daß es sich um „das Buch eines Betroffenen“ handelt, „der sich wie viele andere auch nach einem überzeugenderen und erfüllten Leben sehnt“ (S. 191).

Artur Mettler

Hinweise auf Neuerscheinungen

J. C. Wenger: Die Täuferbewegung. Eine kurze Einführung in ihre Geschichte und Lehre, Wuppertal und Kassel (Oncken) 1984, 176 S., kart.

Die erste deutsche Ausgabe dieses Büchleins erschien 1963 unter dem Titel „Die dritte Reformation“. Jetzt ist es leicht überarbeitet und ergänzt durch den Baptisten Manfred Bärenfänger. Wenger, langjähriger Kollege von Prof. H. S. Bender, ist ein Veteran mennonitischer Geschichtsschreibung.

Leland Harder (Hg.): The Sources of Swiss Anabaptism. The Grebel Letters and Related Documents, Scottdale und Kitchener (Herald Press) 1985 (Classics of the Radical Reformation, 4) 815 S., Ln.

Diese Sammlung von 71 Briefen von Konrad Grebel und zusätzlich etwa hundert weiteren Dokumenten macht der englischsprachigen Welt zum ersten Mal eine Quellenausgabe zu den Anfängen der Zürcher Täuferbewegung zugänglich, wie der Historiker sie braucht, wenn er sich ein eigenes Urteil bilden will. Der ausführliche Kommentar und die 106 Kurzbiographien sind eine eigenständige, eindrucksvolle Leistung des Herausgebers, der sich bei der Übersetzung der Hilfe mehrerer Fachleute bediente. Der Band ist auch für Historiker, denen das Original zur Verfügung steht, hilfreich.

Hans-Jürgen Goertz: Das Täuferum – ein Weg in die Moderne?, in: Zwingli und Europa. Referate und Protokoll des Internationalen Kongresses aus Anlaß des 500. Geburtstages von Huldrych Zwingli vom 26. bis 30. März 1984, hg. v. Peter Blickle u. a., Zürich (Vandenhoeck & Ruprecht) 1985, S. 165 bis 181.

Über den Kongreß, auf dem dieser Vortrag gehalten wurde, haben wir bereits berichtet (MGB 1985, S. 125). H.-J. Goertz behandelt die Frage seines Themas, indem er sie umdreht und „nach dem historischen Standort der Täufer in ihrer Zeit“ fragt, und zwar „aus sozialgeschichtlicher Per-

spektive“. Danach waren die Täufer die konsequenten Gegner des klerikalen Systems der römischen Kirche, sind allerdings bald selber einem Klerikalismus verfallen. Sie haben zur Ethisierung des Glaubens beigetragen und mit ihrer hohen Wertung der unabhängigen Gemeinde in der Strömung eines „Kommunalismus“ gestanden, die von ihren Anfängen im späten Mittelalter bis in die Neuzeit verstärkte Bedeutung bekommen hat. Angesichts späterer Entwicklungen ist der Verfasser jedoch eher skeptisch und sieht das, was „vom Ansatz her“ hätte sein können, nicht verwirklicht.

Neal Blough: Christologie Anabaptiste. Pilgram Marpeck et l'humanité du Christ, Genève (Labor et Fides) 1984 (Histoire et Société, 4), 280 S., brosch.

Diese Doktorarbeit ist, abgesehen von einer kurzen Biographie im ersten Kapitel, ausschließlich der Theologie Marpecks gewidmet. Mit der Christologie hat sie sich das Zentrum von Marpecks Gedankenwelt gewählt. Die Menschheit Christi, seine Erniedrigung erweist sich als maßgebende Idee, mit der Marpeck sowohl den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament wie auch die äußere Gestalt der Kirche und die christliche Ethik begründet. Dadurch ergeben sich seine Abgrenzungen gegenüber den Spiritualisten und auch den reformierten und lutherischen Reformatoren.

– *Stephen Blake Boyd, Pilgram Marpeck and the Justice of Christ, Diss. theol., Harvard Divinity School, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1984 (Faksimile durch University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan), X u. 398 S., brosch.*

Die besondere Leistung dieser Doktorarbeit liegt in der Zusammenschau von historisch-soziologischen Umständen und theologischen Grundgedanken. Boyd untersucht eine Lebensstation Marpecks nach der andern, analysiert Abhängigkeiten und Auseinandersetzungen und verbindet damit die Darstellung von Marpecks Theologie. Beeindruckend ist, daß Boyd laufend neue historische Materialien über die Lebensbedingungen Marpecks beibringen kann. Insofern ist das Buch ein Meilenstein in der Täuferforschung. Es ist zu begrüßen, daß es nächstens in einer angesehenen wissenschaftlichen Reihe erscheinen wird.

Wilbert R. Shenk (Hg.): *Anabaptism and Mission*. Scottdale u. Kitchener (Herald Press) 1984, 261 S., brosch.

Ein „alternatives Lesebuch“ zum Thema Mission in Form einer Sammlung von Aufsätzen aus den letzten vierzig Jahren. Autoren: C. J. Dyck, J. H. Yoder, Schäufele, Meihuizen, v. d. Zijpp u. a.

John R. Martin: *Ventures in Discipleship. A Handbook for Groups or Individuals*. Scottdale u. Kitchener (Herald Press) 1984. 304 S., brosch.

23 Lektionen eines Kurses über das Thema „Nachfolge“. Dabei greift der Autor in gleicher Weise auf biblische, täuferische und moderne theologische Texte zurück. Im Anhang ein Aufsatz über „Die täuferische Vorstellung von Nachfolge und ihrer Anwendung beim Nachfolgen“ (S. 229–276).

Irvin B. Horst (Hg.): *The Dutch Dissenters. A Critical Companion to their History and Ideas*. Leiden (E. J. Brill) 1986, VII u. 233 S., Ln.

Zwölf Aufsätze bekannter Täuferspezialisten (Walter Klaassen, Packull, Helmut Isaak, Jansma, W. J. de Bakker, J. H. Yoder, Mellink, Stayer, Goertz, Keyser, Meihuizen, Horst) über zentrale Themen niederländischer Täufergeschichte (Eschatologie, Melchior Hoffman, Rothmann, David Joris, vor allem Menno Simons); dazu ein Überblick über die neuesten Forschungen zur frühen Reformationsgeschichte der Niederlande.

Historisch Bewogen. Opstellen over de radicale Reformatie in de 16^e en 17^e eeuw. Groningen (Wolters-Noordhoff/Bouma's Boekhuis) 1984, 198 S.

Der Band erschien zu Ehren von Prof. Dr. A. F. Mellink anlässlich seines Abschieds von der Universität Groningen und enthält Vorträge hauptsächlich über das frühe Stadium der Reformations- und Täufergeschichte in den Niederlanden (Horst, Jansma, Zijlstra, Mellink), aber auch über die religiöse Vielfalt in späterer Zeit (Bergsma). Eine Bibliographie der Schriften Mellinks (280 Nummern) belegt die Vielseitigkeit seines Wirkens als Historiker, Lehrer und politischer Journalist.

Heinrich Aldegrever und die Bildnisse der Wiedertäufer. Landschaftsverband Westfalen-Lippe. Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Münster, 5. Mai bis 17. Juni 1985. Ausstellung und Katalog: *Jochen Luckhard* unter Mitarbeit von *Angelika Lorenz*.

Sehr sorgfältige Besprechung aller Bilder Aldegrevers, die auf Täufer Bezug haben oder auch nur haben könnten. Viele Bildreproduktionen, einige farbige besonders gut gelungen. In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß der von uns bereits vorgestellte Ausstellungskatalog über „Die Wiedertäufer in Münster“ aus dem Jahr 1983 (MGB 40, 1983, S. 122) inzwischen eine 5. Auflage erlebt hat (1986) und dabei beträchtlich erweitert worden ist (Verlag Aschendorff, Münster).

Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte, Bd. 78, 1985, Lengerich (Komm.-Verlag F. Klinker).

Der Band enthält 6 Beiträge über die Täufer in Münster (90 Seiten). Die Beiträge sind im Zusammenhang mit dem Tag der Westfälischen Kirchengeschichte im Oktober 1984 entstanden, über den wir bereits berichtet haben (MGB 42, 1985, S. 127).

Walter Klaassen: Visions of the End in Reformation Europe, in: Visions and Realities, hg. v. Harry Loewen und Al Reimer, Winnipeg (Hyperion) 1985, S. 13–57.

Seit Jahren arbeitet Walter Klaassen, der schon so viel über die Täufer geschrieben hat und der seine große Quellenkenntnis schon so manches Mal unter Beweis stellen konnte, über die Enderwartungen in der Täuferbewegung. Im vorliegenden Aufsatz gibt er eine Kostprobe seiner Forschung mit einem Überblick erst über mittelalterliche Traditionen, die auf die Reformation Einfluß gewannen, dann zieht er die Linie von Thomas Müntzer zu den Täufern in Münster, und schließlich handelt er über die quietistischen Täufer, die als die Stillen im Lande auf das Kommen Christi warteten.

Harry Loewen: Anabaptists and Utopia in Grimmelshausens „The Adventurous Simplicissimus“, in: ebd., S. 61–74.

Eine überarbeitete Fassung des Aufsatzes in den MGB 39, 1982, S. 11–23.

The Radical Reformation Microfiche Project, Section I: Mennonite and related sources up to 1600, Supplement 2, Inter Documentation Company, Poststr. 14, CH-6300, Zug, Schweiz.

Dies ist jetzt schon das dritte Heft nach den ersten beiden von 1977 und 1982, ein Verkaufskatalog von Microfiche-Kopien täuferischer Originalliteratur des 16. Jahrhunderts, unentbehrlich für den Fachmann. Es liegen jetzt 747 Titel vor, die man zu relativ niedrigem Preis, einzeln oder en gros, kaufen und mit einem bescheidenen, aber effektiven Apparat lesen kann. Irvin B. Horst sei gepriesen, daß er die ersten beiden Hefte so gut betreut hat. Diesmal ist es Simon Verheus, der wissenschaftlich verantwortlich zeichnet. Es fing mit dem Kopieren der Schätze der Amsterdamer Mennonitenbibliothek an. Jetzt sind auch andere dran, z. B. München und Wien. Es ist keine Schwierigkeit mehr, an die so seltenen Stücke heranzukommen. Man muß nur Zeit und Lust haben, sie zu lesen! Und selbst wenn es daran hapert – man erbitte sich wenigstens diesen Katalog. Er wird umsonst zugeschickt. Er enthält nicht nur die 157 neuen Titel, sondern in abgekürzter Form auch die Titel der ersten Hefte.

Martin Tielke, Das Rätsel des Emders Buchdrucks (1554–1602). Ausstellung vom 10. 5. bis 24. 5. [1986] in der Landschaftsbibliothek Aurich, Aurich (Verlag der Ostfriesischen Landschaft) 1986, 127 S., brosch.

Das Büchlein enthält außer einer historischen Einleitung und außer dem Katalog der ausgestellten Objekte ein „Verzeichnis der Emders Drucke bis zum Jahre 1602“, in dem 289 Nummern gesammelt sind, darunter 51 von oder über Täufer und Spiritualisten (von Dirk Philips 13, Sebastian Franck 11, Menno Simons 5): ein Beleg für die Bedeutung Emdens für die Niederlande in der Zeit geistiger Umwälzungen und politischer Revolutionen.

Karl Bartels (Hg.), 325 Briefe von dem Handelshaus Coenraad Zijtsema & Comp. in Leer an das Handels- und Bankhaus Jan. Is. de Neufville & Comp. in Amsterdam aus den Jahren 1738–1745, 1748/49, 1751, 1753–1756. Aus dem Niederländischen ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Aurich (Ostfriesisches Kultur- und Bildungszentrum, Georgswall 9, 2960 Aurich), 1985, 263 S., brosch.

Es handelt sich um eine Geschäftskorrespondenz, die Einblick gewährt in ökonomische, gesellschaftliche und politische Zusammenhänge in der damaligen Zeit, hier von Bedeutung, weil es zwei mennonitische Handelshäuser waren, die ihre Waren von weither bezogen und die von ihnen selbst produzierten Leinenstoffe gleicherweise dorthin verkauften. Wichtig waren vor allem die Häfen Emden, Riga, Tilsit, Königsberg, Danzig, Amsterdam, London, Edinburgh und Bordeaux.

Heinold Fast

R. Rijkens, Genealogie van het Geslacht Rijkens van 1166 tot $\pm$ 1900, Selbstverlag, NL-9677 EM Scheemda, 1984, 182 S.

Der inzwischen verstorbene Verfasser studierte alle einschlägige schweizerische, niederländische und englische Literatur, besuchte die Archive in der Schweiz und den Niederlanden, nahm Kontakt mit den Schweizer Familien auf und konnte so die Familie bis auf den Siegel- und Wappenträger Rudolf Diver, 1166 im Kanton Basel, zurückverfolgen. Aus Diver entwickelte sich Riche, Reikin und im 18. Jahrhundert in der Provinz Groningen der Familienname Rijkens. Die Ricken bekannten sich in der Reformationszeit zum Täufern, konnten sich trotz Unterdrückung und Verfolgung darin behaupten, bis sie um 1711 durch Vermittlung der niederländischen Doopsgezinde mit 500 Glaubensgenossen in die Niederlande kamen und sich im Gebiet Hoogezand-Sappemeer ansiedelten.

Karl Bartels

Eine neue Familiengeschichte

Hermann Thiessen und Frank Thiessen: Bartholomäus Tiessen. 350 Jahre Familientradition 1633–1986. Selbstverlag Burgdorf/Halen 1986 (zu beziehen bei H. Thiessen, Breslauerstr. 3, D-3167 Burgdorf).

Soeben erschienen

Victor Peters und Jack Thiessen, Mennonitische Namen. Mennonite Names. N. G. Elwert Verlag Marburg 1987 (= Schriftenreihe der Kommission für ostdeutsche Volkskunde, hg. von Ulrich Tolksdorf, Bd. 37).

Über die Mennoniten in Backnang

Seit einigen Monaten liegt das Buch von *Horst Klaassen*, Die Backnanger

Mennoniten. Von Galizien, Preußen und Rußland nach Württemberg, in einer zweiten Auflage wieder vor. „Neben dem unveränderten Nachdruck von 1976 enthält sie einen Nachtrag für die Zeit von 1976 bis 1986 einschließlich einer Darstellung über Mennoniten in der Sowjetunion und die Umsiedlung nach Deutschland“ (Aus dem Schlußwort).

Horst Penners Lebenswerk abgeschlossen

Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren wirtschaftlichen und kulturellen Leistungen 1772 bis zur Gegenwart. Mit Bildern, Namen- und Ortsregistern, ca. 300 S., kart. DM 30,-; Ln. DM 35,-; Selbstverlag (Kahlenberggring 9, D-6719 Kirchheimbolanden).

Die Niederlassung aus den Niederlanden, vom Niederrhein und aus der Schweiz seit der Reformation beschrieb der I. Band, der inzwischen vergriffen ist.

Der jetzt erschienene II. Band umfaßt das Hineinwachsen in die preussische und deutsche Geschichte seit 1772, die Auswanderung nach Rußland und Nordamerika. Er schließt mit Krieg und Vertreibung nach dem Westen und der erneuten Siedlung in Ost- und Westdeutschland, in Nordamerika und Uruguay.

Damit beendet Horst Penner sein Lebenswerk. Horst Quiring

Ein neues Buch zur Reformationsgeschichte

Hans-Jürgen Goertz, Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529. C. H. Beck München 1987, brosch., 300 S.

Der Aufbruch der großen reformatorischen Bewegungen – getragen von Geistlichen und Gelehrten, von Rittersn und Fürsten, von Bürgern und Bauern – ist Mittelpunkt dieses Buches. Mit einem rigorosen Willen zur Neugestaltung der Kirche und zur Erlangung sozialer Gerechtigkeit erzeugte man ein Klima vehemente Widersetzlichkeit: Unruhen und Reformen in den Städten, Aufstand der Reichsritter, Bauernkrieg, apokalyptische, spiritualistische und täuferische Gemeinschaften – Bewegungen, in denen sich die Konflikte und Hoffnungen dieser faszinierenden Epoche gespiegelt haben. Was diese Bewegungen erreichten und was ihnen mißlang, wird an den Ereignissen zwischen Luthers Thesenan-

schlag (1517) und dem Zweiten Reichstag zu Speyer (1529) mit großer Frische und Lebendigkeit eindrucksvoll in zusammenfassender Sicht gezeigt.
(Aus dem Verlagsprospekt)

Hermann Guth, Die Mennoniten in Waldeck und Wittgenstein, Sonderdruck aus: Geschichtsblätter für Waldeck, 73, 1985, 75–116 (der Sonderdruck ist vom Verlag Wilhelm Bing in 3540 Korbach oder vom Autor, Par-sevalstraße 1, 6600 Saarbrücken 1, zu beziehen).

Die langjährige Ahnenforschung von Guth (vgl. MGB 38, 1981, 66–69; 39, 1982, 79–86) wird hier weitergeführt. Die amischen Wanderungen werden frömmigkeitsgeschichtlich eingeordnet in die Blütezeit des radikalen Pietismus: „Erweckungsbewegungen als Hintergrund für die Einwanderungen von Mennoniten in Wittgenstein und Nassau-Siegen.“

Heinold Fast

Berichte · Nachrufe · Geburtstagsgrüße

Konsultation in Prag zum Thema „Radikale Reformation“

Die Kirchen am linken Flügel der Reformation haben in den letzten vier Jahrhunderten oft Kontakte miteinander gehabt, die hohen Zielen gedient und zu ihrem Selbstbewußtsein beigetragen haben. Die Treffen zwischen norddeutschen Mennoniten, Schweizer Brüdern und Hutterern im sechzehnten Jahrhundert waren Anlässe für lebhaftes Diskussionen über das täuferische Zeugnis in der Welt. Die Zusammenarbeit in Nordamerika während der amerikanischen Kolonialzeit und auch im zwanzigsten Jahrhundert zwischen der Kirche der Brüder, den Mennoniten und den Quäkern richtete sich auf Friedensfragen und wurde auf internationaler Ebene erweitert durch die Puidoux-Konferenzen ab 1955. In den sechziger Jahren begannen sich Vertreter der *Believers' Churches* (der Kirchen der Gläubigen) zu treffen, um sich mit der Bedeutung der täuferischen Tradition für die moderne Welt auseinanderzusetzen. Eine Konferenz in Prag, vom 24. bis 27. Januar 1986, war aber die erste ihrer Art in der Geschichte.

In der Comenius Fakultät für Protestantische Theologie kamen dort Vertreter der folgenden Kirchen zusammen: Mennoniten (aus den USA und der BRD), die Kirche der Brüder, Tschechoslowakische Hussitische Kirche, Evangelische Kirche der Tschechischen Brüder, Hutterische Brüder, Mährische Brüder, die Quäker und die Waldenser. Die zweiundzwanzig in Prag anwesenden Männer und Frauen, die einer Einladung der Tschechen und der amerikanischen Mennoniten folgten, waren sich der historischen Bedeutung des Treffens bewußt. Sie wollten untersuchen, welche Gemeinsamkeiten unter diesen Kirchen bestehen, wie die Zusammenarbeit zwischen ihnen vertieft werden kann und wie sie die Wirkung ihrer Tradition und Theologie in der heutigen Welt verstärken können. Vielleicht wurde der Zweck des Treffens am besten von einem Hutterischen Bruder ausgedrückt: „Wir sind hier zusammengekommen, um zu bedenken, was wir aus der mehrhundertjährigen Geschichte der Bewegungen, denen wir angehören, für unseren Auftrag in der jetzigen Stunde der Geschichte gelernt haben und was für Schlußfolgerungen wir daraus ziehen.“

Der Lauf der Konsultation folgte dieser Zielsetzung. Vorträge von Prof. Amadeo Molnar (Tschechische Brüder, Prag) und Prof. Donald F. Durnbaugh (Kirche der Brüder) trugen dazu bei, das gemeinsame christliche

Zeugnis der vertretenen Kirchen genauer zu definieren. Dabei erklärte Prof. Molnar die Anliegen der Ersten Reformation (der Hussiten im fünfzehnten Jahrhundert) und Prof. Durnbaugh die gemeinsamen religiösen Kennzeichen der Gemeinden der Radikalen Reformation. Viele Gemeinsamkeiten zwischen der Ersten und der Radikalen Reformation, aber auch einige Unterschiede wurden bemerkt und daraus mehrere Themen entwickelt, die weiter diskutiert wurden. Die Diskussion beschäftigte sich dann mit der Bedeutung und Autorität der Schrift, ihrer Auslegung in der versammelten Gemeinde unter Führung des Heiligen Geistes, der Bergpredigt, Eschatologie und der christlichen Stellung zu Reichtum und Wirtschaft.

Der einmalige Charakter der Konsultation und das Einigkeitsgefühl unter den Teilnehmern stellten ein sehr fruchtbares Arbeitsklima her. Dennoch zwang das Bewußtsein, daß viel mehr geleistet werden müßte und daß diese Gemeinden der Welt noch mehr zu sagen haben, die Teilnehmer zu dem Entschluß, in Zukunft wieder zusammenzukommen. Eine zweite Konsultation ist für Juni 1987 geplant, um die Diskussionen fortzusetzen und mögliche gemeinsame Projekte zu untersuchen. Das Leitthema dieses zweiten Treffens wird „Eschatologie und gesellschaftliche Transformation“ sein; Frieden, Gewaltlosigkeit und Gerechtigkeit, Wirtschaft, Befreiung und Bibeldeutung sind die geplanten Diskussionsthemen. Bis jetzt ist nicht abzusehen, was sich aus diesen Gesprächen ergeben wird, aber es ist klar, daß unsere täuferische Tradition vieles sagen kann, was für unsere geplagte Welt lebenswichtig ist. Vielleicht zeigt sich hier ein Weg, wie die Stimme Jesu Christi durch diese Tradition heute sprechen kann. Ein Bericht über die Tagung mit der gemeinsamen „Erklärung“ der Beteiligten ist erschienen in: *Communio Viatorum*, 29, 1986, 181–184; dort auch der Vortrag von Donald F. Durnbaugh: *Characteristics of the Radical Reformation in Historical Perspective* (97–118).

Dennis Slabaugh

Wissenschaftliche Tagung zum Thema: „Die Täuferbewegung“ in Bozen

Anläßlich des 450. Todestages von Jakob Huter, führender Exponent der Tiroler Täufer, veranstaltete die Michael-Gaismair-Gesellschaft-Bozen vom 13. bis 14. Juni 1986 in Bozen eine wissenschaftliche Tagung zum Thema: „Die Täuferbewegung“.

Das Einleitungsreferat „Taufertum als religiöse und soziale Bewegung“ hielt Prof. Dr. *Hans-Jürgen Goertz* (Universität Hamburg), in dem er die

verschiedenen Entstehungszentren dieser Bewegung aufzeigte. Dr. *Karl-Heinz Kirchhoff* (Münster) legte in seinem Beitrag „Die Münsteraner Täufer“ den Schwerpunkt auf die Zusammenhänge zwischen dem dortigen Täuferum und seinen sozialrevolutionären Forderungen. Prof. Dr. *Rudolf Palme* (Universität Innsbruck) untersuchte in seinem Referat „Zum Tiroler Täuferum“ die soziale Basis der Täufer und die Bedingungen für die relativ starke Ausbreitung derselben in Tirol. Prof. Dr. *Attiglio Agnoletto* (Universität Mailand) setzte sich in seinem Vortrag über „Das Anti-Täuferum Philipp Melanchthons“ kritisch mit der Stellung des Reformators gegenüber der neuen sozialreligiösen Bewegung auseinander, während Frau Dr. *Giovanna Paolin* (Universität Triest) auf „Die Entwicklung des venetianischen Täuferums in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts“ und besonders auf die politische Haltung Venedigs gegenüber den Täufern einging. Die Referate werden, angereichert durch einen Beitrag von Prof. Dr. *Emidio Campi* (Universität Florenz) zum Thema: „Pilgram Marbeck zwischen Reformation und Spiritualismus“, demnächst in Buchform erscheinen.

Günther Pallaver

Täufer in Südtirol

Vom 4. bis 6. September 1986 fand in der Südtiroler Marktgemeinde St. Lorenzen eine wissenschaftliche Tagung „Täufer in Südtirol“ statt. Daß sich solch ein Ereignis gerade in St. Lorenzen abspielte, war kein Zufall, denn vor 450 Jahren starb der Täuferführer Jakob Huter in Innsbruck, der hier in Moos, einem Ortsteil von St. Lorenzen, geboren wurde. Bereits im März 1986 gedachte die Gemeinde Jakob Huters und ließ zur Erinnerung eine Gedenktafel an seinem Geburtshaus in Moos anbringen.

Die Tagung wurde vom Südtiroler Kulturinstitut, vom Tiroler Geschichtsverein, von der Gemeinde St. Lorenzen und dem Mennonitischen Geschichtsverein getragen. Geladen waren etwa fünfzig interessierte Gäste aus Österreich, Südtirol, der ČSSR sowie aus den USA und aus England. Ein Spruchband über der Ortseinfahrt mit der Aufschrift „Täufer in Südtirol“ und in der Umgebung ausgehängte Plakate lockten weitere neugierige Teilnehmer aus der Bevölkerung an. Vorträge zur allgemeinen kirchlichen und politischen Lage in Süd- und Nordtirol erhellten das Umfeld der Täuferbewegung im 16. Jahrhundert.

„Religiöse Bewegungen und Toleranz im Heiligen Römischen Reich des 16. Jahrhunderts“ von Prof. Dr. J. Rainer, Innsbruck, „Herrschaftssysteme in Tirol im 16. Jahrhundert“ von Dr. H. Noflatscher, Bozen, „Hexenwahn und Hexenverfolgung im Tirol der frühen Neuzeit“ von Dr. H. Dienst, Wien, schließlich ein Vortrag von Prof. A. Stella aus Padua in italienischer Sprache zum Thema des Einflusses der Täufer auf die Lutheraner in Italien vermittelten aufschlußreiche Erkenntnisse zu dem Themenbereich. Dies gilt auch für die Vorträge, die speziell Themen zur Täufergeschichte aufarbeiteten wie „Das Täufertum in Mähren im 16. und 17. Jahrhundert“ von Dr. J. Panek aus Prag, „Die täuferischen Lehrmeinungen“ von Dr. L. Gross, USA, und „Jakob Hutters Wirken im Lichte von Bekenntnissen gefangener Täufer“ von Dr. M. Schmelzer.

Eine Dokumentation zur Geschichte der Hutterer in St. Lorenzen und Umgebung führte den Besuchern des Symposiums in anschaulicher Weise die Verbreitung und Bedeutung des Täufertums in Südtirol vor. Außer den Vorträgen, die mitunter von Schulklassen und interessierten Bürgern gut besucht waren, gab es jeden Abend in dem mit etwa 300 Zuschauern meist überfüllten Saal einen Film bzw. Diavortrag über die Hutterer in den USA und Kanada. Im Anschluß an einen dieser Abende gab es ein Podiumsgespräch mit einigen Neu- und Althutterern, die – zehn Mann stark – aus den USA, Kanada und England erschienen waren. Dabei war es nicht immer einfach, dem Publikum zu erklären, wieso gerade der Wortführer dieser Gruppe, Hans Maier aus Rifton/New York, einer der „Arnoldleut“, nicht tirolisch sprach und in einer Fabrik zur Herstellung von Kinderspielzeug arbeitet, hatte man doch in den Filmabenden zuvor die Hutterer als Großfarmer mit heimatlich klingendem Dialekt kennengelernt.

Insgesamt stieß diese Tagung nicht nur bei den Fachleuten, sondern vor allem bei der Bevölkerung auf ein überaus reges Interesse und überraschende Aufgeschlossenheit. Auch der „Mann von der Straße“ konnte anschaulich erleben, was geschichtliche Folgen sind, und vermochte seine eigene Vergangenheit mit neuen Augen zu sehen. Überhaupt stellte diese Tagung eine alle Teilnehmer befriedigende Mischung aus Wissenschaft, populärer Ausstrahlung, aus Geschichte und Gegenwart, aus Theorie und Praxis dar (das letztere besonders durch die Ausflüge zu den historischen Stätten des Täufertums in und um St. Lorenzen). Mehr kann man eigentlich nicht erwarten, und so bleibt nur zu hoffen, daß eine Tagung dieser Art wieder einmal zustande kommt und daß sich dabei auch der Mennonitische Geschichtsverein stärker beteiligt.

Gary Waltner

Menno-Simons-Konferenz in Amsterdam

Vom 20. bis 24. Mai 1986 versammelten sich Theologen und Historiker in Amsterdam, um auf einer internationalen Konferenz an den „Ausgang“ des Täuferführers Menno Simons aus der römisch-katholischen Kirche vor 450 Jahren zu erinnern. Das Konferenzthema hieß: „Geistliche Erneuerung und soziale Veränderung. Die frühe Reformation in den Niederlanden, ca. 1530–1565“. In zahlreichen Vorträgen, die jetzt in den *Doopsgezinde Bijdragen* 1986/87 gedruckt vorliegen, wurde das niederländische Täuferturn in das breitere Reformationsgeschehen eingeordnet (C. Augustijn, A. F. Mellink), einzelne Bewegungen und Führergestalten wurden dargestellt: die Batenburger (L. G. Jansma), David Joris (G. K. Waite), Menno und Joris (S. Zijlstra), die flämischen Täufer (M. J. Reimer-Block, D. Liechty), Peter Tasch und die melchioritischen Täufer in Hessen (W. O. Packull); und schließlich beschäftigten sich mehrere Beiträge mit Menno Simons, seiner Herkunft (G. K. Epp, I. B. Horst) und seiner Theologie (S. Voolstra, W. Klaassen, W. E. Estep, Jr.). Hinzuweisen ist auch auf den Beitrag von T. George über die Spiritualität des niederländischen Täuferturns und den Aufsatz von C. J. Dyck zur Nachwirkung Menno bei Hans de Ries. I. B. Horst hat die vielen Porträts von Menno Simons gesammelt und besprochen, die im Laufe der Jahrhunderte entstanden waren. Diese Bilder sind in den *Doopsgezinde Bijdragen* auf Glanzpapier abgedruckt worden.

MGBI

Konferenz über das mennonitische Selbstverständnis in Waterloo

Vor 200 Jahren wanderten die ersten Mennoniten nach Kanada ein. Daran haben ihre Nachfahren im vergangenen Jahr landauf und landab mit zahlreichen Feierlichkeiten erinnert. Im Rahmen dieses „Mennonite Bicentennial“ wurde auch eine Konferenz einberufen, auf der sich Wissenschaftler verschiedener Fachrichtungen unter der Leitung des Soziologen Calvin Redekop (Waterloo) vom 28. bis 31. Mai 1986 im Conrad Grebel College an der Universität Waterloo mit dem „Selbstverständnis der Mennoniten heute“ beschäftigten. Den Eröffnungsvortrag hielt Hans-Jürgen Goertz (Universität Hamburg) über „Das konfessionelle Erbe in neuer Gestalt“. Die historischen, soziologischen und theologischen Töne, die hier angeschlagen wurden, sind von anderen in Grundsatzreferaten aufgenommen und auf je eigene Weise weitergeführt worden. Der Theologe A. James Reimer (Conrad Grebel College, Waterloo) sprach über „Men-

nonite theological self-understanding: the crisis of modern secularity and the challenge of the Third Millenium“, der Historiker James Juhnke (Bethel College, Newton) über „Mennonite history and self-understanding“, der Philosoph Delbert Wiens (Fresno Pacific College) über „Philosophical aspects of Mennonite self-understanding“, der Soziologe Don Kraybill (Elizabethtown College, Pennsylvania) über „Modernity and identity: the transformation of Mennonite ethnicity“, der Psychologe Al Dueck (Mennonite Biblical Seminary, Fresno) über „Psychology and Mennonite Identity“ und die Literaturwissenschaftlerin Hildegard Froese Tiessen (Winfried-Laurier-University, Waterloo) über „Literature and fine arts in the development of Mennonite self-understanding“. Kritisch begleitet wurden diese Referate von Stellungnahmen anderer mennonitischer und nichtmennonitischer Fachkollegen, so daß alles in eine interdisziplinäre, auf hohem akademischen Niveau geführte Diskussion einmündete. Diese Konferenz hat gezeigt, daß das wissenschaftliche Gespräch, sorgsam vorbereitet, einen konstruktiven Beitrag zur Orientierung der Mennonitengemeinden in ihrer Umwelt leisten kann. Die Konferenzbeiträge sollen gesammelt und demnächst als Buch in *University Press of America* veröffentlicht werden. MGBI

Ein Gastsemester in Bern

Im Rahmen einer Lehrstuhlvertretung ist es der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bern gelungen, den Täuferforscher Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz zu gewinnen, der für das Sommersemester 1986 seinen sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Lehrstuhl in Hamburg gegen den Lehrstuhl für Neuere Kirchengeschichte in Bern eintauschte. In kürzester Zeit entstand ein Klima der Herzlichkeit zwischen Goertz und der theologischen Fakultät in Bern.

In einer vierstündig angesetzten Vorlesung „Die frühen Jahre der Reformation“ legte Goertz eine Gesamtinterpretation der religiösen und sozialen Aufbrüche zwischen 1517 und 1529 vor. Ein Seminar widmete sich dem „Täuferreich zu Münster 1534/35“. Wer an der berühmten „Relevanz“ dieser Thematik für landeskirchliche bernische Theologen gezweifelt hatte, wurde rasch eines Besseren belehrt. Goertz ist es gelungen, an Hand des münsterischen Prozesses von lutherischer über zwinglisch beeinflusster Reformation zur Täufer- und schließlich zur Gegenreformation, reformatorische Grundentscheidungen zu illustrieren. Ein unter Theologen leider nach wie vor vernachlässigtes Schwergewicht lag im Bestreben, die Verflechtung gesellschaftlicher Konstellationen mit der Aufnahme einer

radikalen Reformationstheologie nachzuvollziehen. Gängige Charakterisierungen des täuferischen Münster als Stätte von Brutalität, Zügellosigkeit und Massenhysterie wurden korrigiert, indem folgerichtige, realistische Elemente der Entwicklung hervorgehoben wurden.

Zwei Exkursionen zusammen mit Studierenden und weiteren Theologen, die sich mit den Täufern befassen, führten an wichtige Stätten der Täufergeschichte im Berner Jura und im Zürcher Oberland. Als ein Höhepunkt des Berner Gastsemesters darf ein durch den Schweizerischen Verein für Täufergeschichte und die theologische Fakultät gemeinsam veranstalteter Gastvortrag für ein breiteres Publikum angesehen werden, in dem sich Goertz mit der Problematik „Aufständische Bauern und Täufer in der Schweiz“ befaßte. Er zielte darauf ab – etwa mit Blick auf die Vorgänge um Hallau –, Täufertum und Bauernaufstand als *eine* Bewegung eines konsequenten Ausdrucks von Gemeindereformation zu interpretieren, dabei wurde u. a. die Verweigerung der Säuglingstaufe als zunächst in den Bahnen der bäuerlichen Verweigerungs- und Widerstandsgesten verlaufend analysiert.

Die bernische Fakultät hat die Anregungen dieses Gastsemesters, dazu gehörte auch ein Vortrag über „Träume und Visionen in der Reformationszeit“ vor der theologischen Societät, dankbar aufgenommen, wobei es auch dem Gastprofessor sichtlich Freude bereitete, für einige Monate an einer theologischen Fakultät zu wirken.

Hermann Kocher

100 Jahre Mennonitenkirche auf dem Neudorferhof

Am Pfingstsonntag 1986 feierte die Mennonitengemeinde Neudorferhof zusammen mit vielen Gästen aus anderen Mennonitengemeinden und aus anderen Konfessionen das 100jährige Bestehen ihrer kleinen Kirche. Der Neudorferhof ist Bestandteil des Ortes Lettweiler in der Nordpfalz. Die Mitglieder der Gemeinde wohnen weit verstreut bis in die Eifel hinein. Die Gemeinde – früher Rheingrafenstein – verlegte ab 1816 ihren Versammlungsort auf den Neudorferhof. Vor dem Bau der Kirche fanden die Gottesdienste im Wohnzimmer, später in einem eigens an einem der Häuser angebauten Raum statt. Zusammen mit den Gemeinden Ernstweiler und Kühbörncheshof stellte die Neudorferhöfer Gemeinde erstmals 1876 einen „bezahlten Prediger“ an, Samuel Blickensdörfer. Sein Nachfolger wurde 1880 Abraham Hirschler. In seine Zeit fiel der Entschluß zum Kirchenbau, die Grundsteinlegung (1885), die Einweihung

(1886), das erste Jubiläum nach zehn Jahren (1896), ein weiteres nach 25 Jahren (1911) und auch noch die 40jährige Gedenkfeier 1926. Insbesondere aus seiner Predigt zum ersten der genannten Anlässe geht hervor, daß in der Gemeinde selbst Widerstände zu überwinden waren, bis es zu dieser Entscheidung des Kirchbaus gekommen war. Ein im Jahr 1811 veröffentlichtes Statistisches Jahrbuch zu der betreffenden Region nennt als einzige bestehende mennonitische Kirche die in Kriegsheim. Heute wird die Gemeinde Neudorferhof von Enkenbach aus betreut. Sie hat laut mennonitischem Jahrbuch derzeit 74 getaufte Mitglieder.

Hans Adolf Hertzler

Menno-Gedächtnisstätte erneuert – Dank an Otto Regier

Die von Otto Regier in Gang gebrachte Renovierung der Menno-Simons-Gedächtnisstätte in Altfresenburg bei Bad Oldesloe ist im Sommer 1986 beendet worden. Am 6. Juni wurde die Mennokate der Öffentlichkeit vorgestellt. Dabei haben wir uns bei der Stadt Bad Oldesloe, beim Baron von Jenisch und beim Land Schleswig-Holstein für die wesentlichen Zuschüsse und für die praktische Hilfe bedankt.

Danken möchte ich aber auch den Mennonitengemeinden, die mit ihren Spenden geholfen haben, unseren Anteil von 10 % an der benötigten Gesamtsumme von DM 120.000,- zusammenzubringen. Wir haben nicht vergeblich daran appelliert, zum Menno-Gedächtnisjahr 1986 wenigstens diese Gedenkstätte in Ordnung zu bringen. Daß es noch sinnvollere Weisen gibt, Menno Simons zu ehren, weiß ich wohl. Ich habe Verständnis für Gemeinden, die lieber in Menno's Geist Gutes tun und ihn ernstnehmen in dem, was er vertreten hat, als zur Restaurierung der alten Kate beizutragen. Ihnen tut jede Mark, die in Museales gesteckt wird, leid. Rechtes Erinnern aber und sinnvolle Arbeit an der Geschichte sollten zur geistigen Nahrung eines Christen gehören und ihm leben helfen.

Es war Otto Regier auch rechtzeitig gelungen, ein neues Ehepaar für die Hausverwaltung zu finden. Es handelt sich um Herrn Otto-Friedrich Dörwald und seine Frau Ursula geb. Lange, die von Haus aus Mennonitin ist. Am gleichen 6. Juni tagte in Bad Oldesloe der Ausschuß, der bestimmt ist, Otto Regier in seiner Verantwortung für die Menno-Gedächtnisstätte abzulösen. Über dreißig Jahre lang hat Otto Regier die Sorge dafür völlig selbständig im Auftrag von Geschichtsverein und Vereinigung getragen

und die damit verbundenen Aufgaben so gut, wie wir es uns nur vorstellen können, gelöst. Wer seinen Aufsatz darüber in der Mai-Nummer der Mennonitischen Blätter 1985, S. 78 f., liest, merkt jeder Zeile an, dies war *die* Aufgabe, die er sich für die vergangenen Jahrzehnte gestellt hatte. Wir können ihm bestätigen: Damit hat Otto Regier unserer Glaubensgemeinschaft gedient.

Der neue Ausschuß für die Menno-Simons-Gedächtnisstätte setzt sich wie folgt zusammen: Isaak Thiessen, Vorsitzender; Helmut Enss, stellv. Vorsitzender; Gerhard Janzen, Kassensführer; Horst Bergmann; Ulrich Wiebe. Und wir zweifeln nicht: Otto Regier steht noch gern zur Verfügung.

Heinold Fast

Die Bibliothek der Vereinigten Taufgesinnten Gemeinde in Amsterdam

Die Bibliothek der Amsterdamer Mennoniten¹ ist aus der Zusammenlegung verschiedener Sammlungen entstanden, von denen im Laufe der Jahre einige Unterabteilungen wiederum abgestoßen wurden. Verbunden mit dem Lehrbetrieb am Taufgesinntenseminar und an der theologischen Fakultät der Universität von Amsterdam liegt der Schwerpunkt deutlich auf der taufgesinnten Geschichte. Der älteste Katalog von 1854, zusammengestellt von Samuel Muller, kennt drei Abteilungen: *Theologie, Taufgesinntes Schrifttum* sowie die Abteilung *Alte und Neue Literatur* (das sog. Vermächtnis Fontein, das unlängst von der Universitätsbibliothek gekauft worden ist). Die Unterteilung innerhalb der Rubrik *Taufgesinntes Schrifttum* liefert einen klaren Leitfaden, wo wir das Wesentliche der Sammlung immer noch zu suchen haben. Was hier zusammengestellt ist, bildet gleichsam einen bibliographischen Kommentar zum Studium der Geschichte der Taufgesinnten und der damit verbundenen Strömungen in der niederländischen Kirchengeschichte.

Ausgenommen die Periode zu Beginn dieses Jahrhunderts, als die Professoren Cramer und Pijper die *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* ('s-Gravenhage 1903–13) herausgaben, in der viele Schriften von Dissidenten bearbeitet sind, blieb die Sammlung außerhalb eines kleinen Kreises von Täuferforschern bis nach dem Zweiten Weltkrieg ein nahezu verschlossenes Gebiet. Verschiedene Faktoren haben seitdem zur größeren Bekanntheit und intensiveren Benutzung der Sammlung beigetragen. Die Aufstellung der Sammlung als Dauerleihgabe in der Universitätsbibliothek mit einem eigenen Arbeitsraum brachte sie in den Gesichtskreis einer größeren Gruppe von Bibliotheksbenutzern. Die Zahl der Besucher dieses Arbeitsplatzes zeigt, daß ein solcher Raum, in dem Handbücher, Nachschlagewerke und Zeitschriften zum Thema *Mennonitica und radikale Reformation* aufgestellt sind, einem Bedürfnis entsprechen. Manche Abhandlung wird hier vorbereitet, und nicht selten ist hier ein Treffpunkt internationaler Forschung.

Die Aktivitäten der CUDAN², die Herausgabe der *Doopsgezinde Bijdragen. Nieuwe Reeks* (Amsterdam 1975 ff.), das Microfiche-Projekt der Interdocumentation Company in Zug (Schweiz) lenkten die Aufmerksamkeit der Forscher darauf, wieviel seltenes Material hier vorhanden ist. Das Nachlassen konfessioneller Gegensätze brachte neue Besucher, während

innerhalb der taufgesinnten Welt die internationalen Kontakte auf dem Gebiet der Forschung stark zugenommen haben. Aus Anlaß der Elften Mennonitischen Weltkonferenz in Straßburg erschien ein *Directory of Mennonite Archives and Historical Libraries* (Winnipeg 1984) mit vierzig Adressen in der ganzen Welt.

Bibeln

Vielsagend ist, daß Samuel Muller (1785–1875) im Katalog von 1854 innerhalb der Rubrik *Taufgesinntes Schrifttum* unter der Überschrift *I. Schriften von und über die ersten Taufgesinnten* gleich zu Beginn die Bibelausgaben aufführt. Es ist ein Hinweis darauf, daß für ihn die Geschichte der Taufgesinnten aufs engste mit Bibellesen und Bibelstudium verwoben war. In der Schweiz war der Besitz von „Täuferbibeln“ eine riskante Angelegenheit.³ Das Interesse an Bibeln ist später etwas zurückgegangen, wie wir es schon im Katalog von *Boekenooogen* feststellen können. Doch enthält die Sammlung noch viele seltene Bibelausgaben, die eine gute Ergänzung der Bibelsammlung darstellen, welche in der Universitätsbibliothek vorhanden ist.

Schon zu Beginn der Reformationszeit hatten die Schweizer Täufer sich mit Bibelübersetzungen beschäftigt, besonders mit der der Propheten. Wir finden denn auch zwei Ausgaben der deutschen Prophetenübersetzung von Hans Denck (ca. 1500–1527) und Ludwig Haetzer (ca. 1500–1528).⁴ Bei den ersten Täufnern waren auch die Ausgaben von Froschauer (ca. 1490–1585) beliebt. Zu den wichtigsten Anschaffungen für die taufgesinnte Bibliothek der letzten Zeit gehört die sechsteilige, in 16° gedruckte Ausgabe von 1524–1529 von Froschauer, teils auf Hochdeutsch, teils auf Schweizerdeutsch. Der Eintrag „Sum Pellicani“ auf einem der Titelblätter weist auf eine berühmte Vergangenheit hin. Wurde doch Conrad Kürsner, genannt Pellicanus, aus Rouffach im Elsaß (1478–1556) als einer der bekanntesten Hebräisten seiner Zeit von Zwingli zum Professor ernannt. 1554 erschien beim Lübecker Drucker Mattheus Jacobszoon die niederländische Ausgabe: *Die Prophetien der Propheten*.⁵

Die erste vollständige Bibel auf Niederländisch erscheint 1558 für Taufgesinnte bei Steven Mierdman und Jan Gheylliaert in Emden. Der Text geht zurück auf die Magdeburger Bibel von 1554. Die taufgesinnte Eigenart spricht vor allem aus dem zusätzlichen Register, das u. a. beim Stichwort „Eidschwören“ anmerkt: „Schwören soll man auf keine Weise, weder beim Himmel noch bei der Erde noch bei keinem anderen Eid“. 1560 erschien zum ersten Mal eine Aufteilung in Verse in der Ausgabe von

Nicolaes Biestkens in Emden. Ein seltenes Exemplar ist auch die in besonders zierlichen Buchstaben gedruckte Ausgabe von „Leenaert der Kinderen“, 1563, einer Legende nach „auf einem Schiff in der Nordsee gedruckt mit silbernen Buchstaben.“ Legendenbildung über eine Ausgabe speziell für Taufgesinnte in Danzig entstand um die Foliobibel von 1598, „zu kaufen bei Cryn Vermeulen zu Schotlandt by Danswijk“. Vor allem die Biestkensbibeln gaben in der Sammlung auch weiterhin den Ton an. Vom Neuen Testament finden wir verschiedene Ausgaben nach Mattheus Jacobszoon und nach Biestkens. Der Ausgabe Emden 1567 ist ein Kalender mit Jahrmärkten beigegeben und der Ausgabe von 1568 ein Pfälzer Katechismus von Dathenus. In einer Ausgabe von 1584 treffen wir den apokryphen Brief an die Laodizäer an.⁷

Märtyrerbücher

Es ist nicht verwunderlich, daß aus dem ganzen Bestand die meiste Aufmerksamkeit den Märtyrerbüchern geschenkt worden ist. Die Geschichte der niederländischen Taufgesinnten ist ja zu Anfang vor allem in den Zeugnissen der Märtyrer – ob gesungen oder nicht – festgehalten worden. In der *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica, Teil II* hat S. Cramer die verschiedenen Ausgaben von *Het Offer des Heeren* („Das Opfer des Herrn“ war der Titel der frühesten Ausgabe des täuferischen Märtyrerspiegels) ausführlich besprochen. Zwischen 1562 und 1599 erschienen elf Drucke, von denen außerhalb Amsterdams nur noch wenige erhalten geblieben sind. Aus Sicherheitsgründen ließ man den Namen des Bearbeiters und des Druckers meist weg. Die Bände enthalten Märtyrergeschichten von etwa zwanzig Täufern. Im hinteren Teil finden wir „Liederbüchlein“, in denen das Geschehene in Form von Strophen, die gesungen werden können, wiedergegeben wurde.

Nach der Zeit der Verfolgung im 16. Jahrhundert entstanden größere Werke, wie die *Historie der Martelaren* (Haarlem 1615) und die verschiedenen Märtyrerspiegel.⁸ In den Niederlanden gewann vor allem die Ausgabe von 1685 großes Ansehen durch die über hundert Stiche von Jan Luyken. In der Taufgesinnten Bibliothek ist außer den verschiedenen Ausgaben des Märtyrerspiegels auch der Verlagsprospekt der Ausgabe von 1685 erhalten geblieben. Bald erschienen auch noch Ausgaben auf Deutsch und Englisch, darunter die seltenen Exemplare der Ephratapresse in Amerika.⁹

Neben den verschiedenen Werken auf diesem Gebiet bietet die Sammlung ergänzendes Material, nämlich einen Märtyrerbrief aus dem Jahr 1573 von der Märtyrerin Maeyken Wens und zwei Zimelien (Kostbarkei-

ten zur Erinnerung), die sich auf die Märtyrergeschichte beziehen. Die kleine Birne, die Maeyken Boosers 1564 aus dem Gefängnis ihrem Kind gegeben haben soll, und ein Leintuch, das Thomas van Imbroich, einem Kölner Drucker, 1558 gehört haben soll. Die Tatsache, daß diese Erinnerungstücke bei den spiritualistisch gefärbten Täufern erhalten blieben, kann neben den erforderlichen Belegen für ihre Echtheit sprechen. Neben den Sammelbänden sind mehrere einzelne Büchlein vorhanden, die mit Verfolgung und Märtyrertum zu tun haben, z. B.

- die Verlautbarung eines Ediktes gegen die Lehre und Absicht der Wiedertäufer: *Een placcaet ende edict tegent concept ende voornemen der Anabaptisten*, Antwerpen: Jacob van Liesveldt, 1541;

- eine Abschrift (ca. 1700) des Testaments von Joraien Ketel, enthauptet am 9. August 1544 zu Deventer;¹⁰

- das Bekenntnis des Thomas van Imbroich, 1579,

- und das *Testament* der Anneken van Rotterdam, Anhängerin von David Joris, ca. 1570.

Die Erforschung der Märtyrergeschichte hat nach Jahren des Stillstands wieder neue Anstöße bekommen durch die Arbeit von CUDAN, die bereits Abdrucke oder Inhaltsangaben der Bekenntnisse und Verhörprotokolle aus Friesland, Groningen und Amsterdam veröffentlicht hat. Bei unseren Nachbarn im Süden erschien das in dieser Hinsicht bahnbrechende Werk von Decavele, Archivar in Gent: *De Dageraad* (Tagesanbruch) *van de Reformatie in Vlaanderen (1520-1565)*, 2 Bde., Brüssel 1975.

Schriften der ersten Taufgesinnten

Es wird niemand verwundern, daß in der Taufgesinnten-Bibliothek die frühen Ausgaben von Menno Simons (1496-1561) gut vertreten sind. Sie sind ausführlich in der 1962 erschienenen Bibliographie von Irvin B. Horst beschrieben¹¹ und werden als Katalog in der durch die Universitätsbibliothek von Amsterdam besorgten Reihe *Bibliotheca Mennonitica* erscheinen.¹² Das Fehlen des vollständigen Namens auf vielen Exemplaren erinnert uns an die gefährlichen Umstände, unter denen diese Büchlein erscheinen mußten. Die gedruckten Werke finden ihre Ergänzung durch einzelne Handschriften¹³ und durch eine Sammlung von Abbildungen von Menno Simons. Kurioserweise muß man dabei feststellen, daß das sog. Utrechter Portrait von Menno in Wirklichkeit Vigilius van Ayta, den Berater Karls V. und Philips II. abbildet. Selten wird man einen Verfolgten durch das Portrait eines Verfolgers abgebildet sehen.¹⁴ Von den Werken von Dirk Philips (1504-1566) erschien ein Katalog von Marja Keyser.¹⁵ Die Graphische Sammlung hat ein Portrait auf Seide von ihm. Von Obbe Phi-

lips (1500–1568) sind verschiedene Ausgaben seines Widerrufs vorhanden. Melchior Hoffman (ca. 1495–1543) ist vertreten durch seine bedeutende *Weyssagung aus heiliger gotlicher geschrift* von 1530, seine *Ordonnantie Gods* in niederländischer Übersetzung von 1661 und seine Exegese des Römerbriefes von 1533.

Daß das niederländische Täuferturn sich aus einer Vielheit von Strömungen entwickelt hat, spiegelt sich auch in der Sammlung der Bibliothek wider. Wir denken vor allem an das, was sich in Münster abspielte, und an die Gruppe der Anhänger von David Joris (ca. 1501–1556).

Unter der Rubrik *Die Münsterschen* finden wir im Katalog Boekenooogen (1919) verschiedene Schriften mit Seltenheitswert. So gibt es Ausgaben der in Münster gebrauchten Zuchtordnung wie auch verschiedene Ausgaben der *Nuwe Zeitting*, eine Art Vorläufer unserer Zeitungen. Von Hortensius' *Het Boeck Van den Oproer der Wederdooperen* hat die Universitätsbibliothek noch ein außerordentlich schönes, von Hand koloriertes Exemplar.¹⁶ Das Werk *Van verborgenheid der schrift* (Münster 1535) wird Bernhard Rothmann (ca. 1495–1535) zugeschrieben.

David Joris, der Prophet aus Delft, der lange Zeit unter dem Decknamen Jan van Brugge in Basel lebte, zieht in zunehmendem Maße die Aufmerksamkeit von Theologen und Historikern auf sich. Von ihm ist eine reiche Sammlung von Schriften vorhanden, zum Teil handschriftlich. Bekannt wurden vor allem die Ausgaben seines Wunderbuches (*Wonderboek*).¹⁷ Einer der Sammelbände mit Traktaten ist in einen Einband gebunden, auf den in Golddruck eines der Bilder aus dem *Wonderboek* geprägt ist – vielleicht eine Arbeit des Meisters selber; denn er verstand auch die Kunst des Buchbindens. Die Bücher lassen sich wegen des mühsamen Stils endloser Wiederholungen nicht leicht lesen. Es ist aber abzusehen, daß die Sammlung, die nach der in Gent die umfangreichste ist, in den nächsten Jahrzehnten die nötige Beachtung finden wird. Für die niederländische Kirchengeschichte ist kürzlich die Gestalt von Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk (ca. 1520–84), einem Anhänger von Joris, durch die Dissertation von S. Zijlstra (1983) erschlossen worden.

Glaubensbekenntnisse

Zu den ältesten Bekenntnissen der Täufergeschichte kann man die sog. „Schleitheimer Artikel“ von Michael Sattler (1490–1527) rechnen, in den Niederlanden erschienen als *Broederlicke Vereeninge van sommige kinderen Gods* in Ausgaben von 1560 und 1565, sowie 1974 in einer modernen Ausgabe.¹⁸ Hans de Ries (1553–1638), einer der scharfsinnigsten Führer der Täufer, beschrieb die Bedeutung täuferischer Bekenntnisse folgen-

dermaßen: „Das Bekenntnis ist lediglich eine kurze Zusammenfassung dessen, was wir im Unterschied zu anderen, die ebenfalls behaupten, sie hielten sich an die Schrift, auf Grund des Wortes Gottes fühlen. Und ob man daran gebunden ist? Wir sagen nein: das Bekenntnis ist der Verbesserung unterworfen.“¹⁹ Sollte Pieter Jansz Twisck, Mennonitenprediger in Hoorn (1565–1636), auch daran gedacht haben, wenn er oben auf das Titelblatt seiner Bücher schrieb „unter Verbesserung“?

In seiner Antrittsvorlesung hat N. van der Zijpp auf den besonderen Charakter der taufgesinnten Bekenntnisse hingewiesen.²⁰ Wir haben daher nicht so sehr an die typischen, kurz formulierten Dogmen zu denken, wie wir sie aus den klassischen Glaubensbekenntnissen kennen, als vielmehr an schriftlich festgehaltene Glaubenspunkte, in denen man mit andern Taufgesinnten hoffte, sich zu einigen. Es sind meistens „Friedensangebote“. Es ist deshalb auch nicht zufällig, wenn eins der bekanntesten Bekenntnisbücher den Namen „*Das Ölzweiglein*“ trägt.

Das Bekenntnis von Dordrecht (1632) – nicht zu verwechseln mit den calvinistischen Dordrechter Lehrsätzen – erlangte vor allem bei den konservativen Täufern große Verbreitung. Immer wieder neue Ausgaben in englischer Sprache wurden veröffentlicht. 1982 erschien eine neue niederländische Ausgabe mit einer Einleitung.²¹ Eine Übersicht über mehr als achtzig Bekenntnisausgaben, erstellt von Dirk Visser, findet sich im *CUDAN-bulletin* 6/7 (1974/75), alle aus der Sammlung der Bibliothek.

Gleich nach den Bekenntnissen könnte man eine ziemlich große Anzahl von Büchern aus einer etwas späteren Periode nennen, die im ersten Katalog unter dem Titel „Kennzeichen und Eigenartigkeiten“ zusammengefaßt wurden, darunter Themen wie Taufe, Eid, Wehrlosigkeit, Menschwerdung, Obrigkeit, Kirchenzucht, Meidung, Gebet und ähnliches. In vielen Fällen handelt es sich um Arbeiten für oder gegen einen bestimmten mennonitischen Standpunkt.

Wir beschließen diese Rubrik mit der Erwähnung eines interessanten Sammelbandes (Signatur OK 65-181), in dem dogmatische Fragmente, Lieder und Glaubenszeugnisse von folgenden Autoren zusammengestellt sind: Jacob de Keersmaecker (gest. 1569), Hendrik Alewijnsz (gest. 1571), Thijs Joriaensz (gest. 1569) und Hermann Timmermann (= Hermann van der Greyn) (gest. 1569). Auch hier sehen wir, wie Lied, Zeugnis und dogmatische Abhandlung gleichsam ein unteilbares Ganzes bildeten.

Hymnologie

Bereits aus den Märtyrerbüchern lernen wir, daß das Glaubenslied von Anfang an eine bedeutende Rolle bei den Täufern gespielt hat. Das

älteste, bei den Amischen heute noch gebrauchte Gesangbuch erschien unter dem Namen *Auszbundt* und geht zurück auf Märtyrerlieder, die im Gefängnis in Passau ca. 1540 gesungen wurden. Verschiedene Ausgaben davon sind in der Sammlung vorhanden. Was die niederländischen Gesangbücher betrifft, so verweisen wir auf das, was in den verschiedenen Ausgaben von *Het Offer des Heren* gesammelt wurde. Danach erschienen dann die *Veelderhande Liedekens*. Im Gegensatz zu den Calvinisten und Lutheranern sangen die Taufgesinnten anfänglich keine Psalmen, sondern hielten sich lieber an „Schriftuurlijke Liedekens“ (Lieder nach der Heiligen Schrift). Die Sammlung umfaßt Lieder von Hans de Ries (1553–1638), Menno Simons (1496–1561), Dirk Philips (1504–1568), Claes Ganglofs, Leenaert Clock, Jan Jacobs und Pieter Jansz Twisk (1565–1636). Die Formate der Gesangbücher waren zur Zeit der Verfolgung auffallend klein, damit sie eventuell in Kleidern oder hinter Dachsparren versteckt werden konnten. In späterer Zeit wird mehr Mühe auf den Einband verwendet, und wir beobachten, daß auch der Name dessen, für den das Buch bestimmt war, in den Einband eingearbeitet wird. Im 17. Jahrhundert machen *Veelderhande* und *Schriftuurlijke Liedekens* wieder anderen Gesangbüchern Platz, wie *De Gulden Harp* (1590) von Carel van Mander (1548–1606), *Het Ryper Liedboecxken* (1637), die Liederbücher aus Hoorn und verschiedene Ausgaben des *Lusthof der Zielen*. Diese Gesangbücher nahmen häufig ihr Material aus anderen Werken. Mitte des 17. Jahrhunderts sehen wir dann auch, wie das Singen von Psalmen aufkommt, wobei vor allem D. R. Camphuysen (1586–1626) beliebt war. Ende des 18. Jahrhunderts beteiligten sich die Taufgesinnten an der „ökumenischen“ Gesellschaft „Laus Deo Salus Populo“. Die Bibliothek hat hiervon ein schön gebundenes Psalmbuch von 1786 und eine äußerst gepflegte Ausgabe, handschriftlich abgeschrieben. Im 19. und 20. Jahrhundert war die Auswahl von Gesangbüchern abhängig von der Entscheidung der lokalen Gemeinden, so daß man vom Haarlemschen, Leidschen oder Amsterdamschen Gesangbuch sprach. Die große Verschiedenheit der Gesangbücher machte es praktisch unmöglich, auf überörtlichen Zusammenkünften gemeinsam zu singen. Nach dem 2. Weltkrieg fand man sich dann auch zu *einem* Gesangbuch zum Gebrauch in der Taufgesinnten Bruderschaft zusammen. Dies wurde zugleich das letzte, denn 1973 erschien das gemeinschaftliche *Liedboek der Kerken*, das auch von allen niederländischen Taufgesinnten Gemeinden in Gebrauch genommen wurde.

Streit- und Friedensschriften

Schon Sebastian Franck (1499–1541), der übrigens die Täufer keineswegs

unsympathisch fand, nannte als negatives Kennzeichen ihre ewige Spalterei.²² Es wurde nicht anders. Später sprach man von „het Babel der Wederdopers“, und lange Jahre wütete in der Amsterdamer Gemeinde der sog. Lämmerkrieg zwischen Lamisten und Zonisten. Der Katalog von 1854 spricht von *Geschillen* und *Vredeschriften* (Streit- und Friedensschriften). Unerschöpflich ist die Zahl der Broschüren, in denen die Täufer miteinander, manchmal in heftigem und gehässigem Ton, die Meinungsverschiedenheiten ausfochten. Diese umfangreiche Sammlung, in der viele seltene Schriften sind, verdient aus verschiedenen Gründen eine nähere Untersuchung. Hinter dem Streit über Personen lag doch oft ein beachtlicher Glaubensunterschied. So handelte es sich beim Streit zwischen Hans de Ries (1553–1638) und Nittert Obbes (ca. 1581–1636) um den zwischen dem geschriebenen Wort der Schrift und dem ungeschriebenen Wort der Spiritualisten. Dieser liefert so phantasievolle Titel wie „Kehrbesen sehr geeignet um einige mennonitische Scheunen zu reinigen von den nutzlosen Spinnweben ... einiger Geisttreiber“ (1625). Zwischen 1655 und 1667 wütete der Streit zwischen Flamen, Friesen und Hochdeutschen in Amsterdam, was Begriffe wie „Wandelgespräche“, „Augenwasser“, „Kometen“ und „Sonnenfinsternisse“ schuf. Mittelpunkt des Streits war der gelehrte Galenus Abrahamsz (1622–1706), die Hauptperson des „Lämmerkriegs“, der sich in Amsterdam und Umgebung abspielte. Erst vor kurzem gelang es der Bibliothek, ein Bündel mit mehr als fünfzig Pamphleten aus diesem Streit zu erwerben und zwar aus der Sammlung des amerikanischen Bibliophilen Samuel Pennypacker (1843–1916). Der Streit blieb nicht auf Amsterdam beschränkt, sondern pflanzte sich nach Haarlem, Utrecht und Leiden fort. Die Pamphlete spiegeln die vielen Versuche wider, Streitigkeiten beizulegen, die äußerst mühsam zu schlichten waren und wieder aufloderten. Nicht selten bemühte sich schließlich auch die Obrigkeit um die Konflikte, was zur Veröffentlichung einer Reihe von Anordnungen führte. In Haarlem erhob sich in einem der Gottesdiensträume sogar eine Mauer, die die Parteien auseinander hielt. Auch das Verhältnis zu den Kollegianten in Rijnsburg war ein Streitpunkt. Auch davon legen eine ganze Menge Pamphlete Zeugnis ab, auch solche, die durch ihren philosophischen Inhalt die Aufmerksamkeit von Spinoza-Anhängern anziehen sollten, wie „Das Licht auf dem Leuchter“ von Pieter Balling, 1662, und ein Bekenntnis von Jarig Jelles, 1684. Für die Erforschung der Kollegiantenbewegung ist die Taufgesinnte Bibliothek gewiß noch die wichtigste Quelle.

Wer diese Streitigkeiten überblickt, versteht, daß der große Dichter Vondel, der sich anfangs zu den Taufgesinnten zählte, sich am Ende von die-

ser zänkischen Schar abwandte.²³ Zum Kennenlernen von mancherlei Strömungen und Auffassungen innerhalb bestimmter niederländischer Gruppierungen enthalten diese Schriften noch viel unbekanntes Material.

Geistesverwandte und Gegner

Wie man es bei der Entstehung einer solchen Sammlung erwarten kann, wurden die Grenzen des Sammelgebietes nicht eng gezogen. Deshalb treffen wir noch viele belangreiche Werke von Geistesverwandten und Gegnern in diesen Büchern an. Wir nennen die von Hans Denck (ca. 1500–1527), Christian Entfelder (ca. 1520–1550), Nikolaus Hermann (Ende des 14. Jahrhunderts bis 1561) und Sebastian Franck (1499–1541). Von letzterem nennen wir die Handschrift seiner lateinischen Paraphrase der „Deutschen Theologie“²⁴, von der die Universitätsbibliothek eine niederländische Übersetzung in einer zeitgenössischen Handschrift hat.

Von den berühmten Gegnern der Täuferbewegung sind ziemlich alle wichtigen Streitschriften vorhanden. Wir nennen: Guido de Brès (1522–1567), Martin Bucer (1491–1551), Johann Bugenhagen (1485–1558), Heinrich Bullinger (1504–1575), Martinus Duncanus (1505–1590), Christoph Andreas Fischer (1560 bis nach 1610), Matthias Hafenreffer (1561–1619), Martin Luther (1483–1546), Philipp Melanchthon (1497–1560), Martinus Micronius (ca. 1522–1559), Hermann von Kerssenbroick (ca. 1520–1585), Hermann Moded (1530–1603), Urbanus Rhegius (1489–1541), Jean Taffin (1528–1602) und Johann Wigand (1523–1587). Zusammen mit den in der Universitätsbibliothek vorhandenen kirchlichen Sammlungen auf dem Gebiet der Lutheraner und Remonstranten haben wir hier einen einmaligen Bestand für die Erfassung des Beginns der Reformation in den Niederlanden.

Nicht unerwähnt darf die Sammlung der Schriften eines der „merkwürdigsten Erscheinungen im bewegten religiösen Leben des 16. Jahrhunderts“²⁵, Hendrik Niclaes (1520 bis ca. 1580), bleiben. Das zunehmende Interesse an dieser Randfigur der Kirchengeschichte zieht immer mehr Besucher in die Bibliothek. Ungefähr dasselbe gilt für Werke von Hendrik Jansen van Barrefeld, auch wohl Hiel genannt, der sich 1573 von Niclaes trennte.

Eine kurze Übersicht wie diese kann dem nicht gerecht werden, was die Bibliothek auch für die Erforschung späterer Zeit zu bieten hat. Erwähnen wir nur die Sammlung von Stichen mit gut tausend Titeln.

Die Kundgebungen um das Erinnerungsjahr 1980 herum (450 Jahre Taufgesinnte) haben überzeugend gezeigt, welche Bedeutung die Sammlung

für die Kenntnis des Lebens der Taufgesinnten hat. Aus zahllosen wissenschaftlichen Veröffentlichungen und nicht zum wenigsten durch die erneute Herausgabe der *Doopsgezinde Bijdragen* wird ebenfalls deutlich, daß Forscher auf dem Gebiet der radikalen Reformation im In- und Ausland den Weg zum Singel 425 gegenüber dem Singel 452 (der Singelkirche) zu finden gewußt haben. Beim Jubiläum 1980 sprach Professor Berkhof vom Preis, den die Täufer für das „mehr als Gewöhnliche“ mit dem bezahlt haben, was sie für ihren Glauben taten. Genau davon ist die Bibliothek ein bleibendes Dokument.

¹ Der Ausdruck „Mennoniten“ gibt an dieser Stelle das niederländische „doopsgezinde“ (Taufgesinnte) wieder. Im folgenden bleibe ich beim ursprünglichen Wort „Taufgesinnte“ (der Übers.).

² „Commissie tot de uitgave van Documenta Anabaptistica Neerlandica“. Die Kommission besteht seit 1968. Ihre Hauptaufgabe ist die Herausgabe von Quellen zur Geschichte der radikalen Reformation in den Niederlanden. Vier Quellenbände sind bereits im Verlag E. J. Brill erschienen. Ein *Bulletin* informiert über den Fortgang des Programms, berichtet über neue Literatur und bringt gelegentlich einzelne Untersuchungen.

³ Über „Täuferbibeln“ vgl. die Artikel von Isaac Zürcher, Bern, in den *Informationsblättern* des Schweizer Vereins für Täufergeschichte, Bern, Heft 4 (1980/81), 10–42; Heft 6 (1983), 13–50.

⁴ Hans-Joachim Hillerbrand, *A Bibliography of Anabaptism 1520–1630*, Elkhart, Ind., 1962, Nr. 2772c und 2772i.

⁵ Vgl. Marja Keyser, „De Drukkerij van Mattheus Jacobszoon, Lübeck 1554“, in: *Doopsgezinde Bijdragen. Nieuwe Reeks (= DB)*, 5 (1979), 91–94.

⁶ Vgl. C. C. Bruin, *De Statenvertaling en zijn voorgangers*, Leiden 1937, 218.

⁷ Dieser Brief besteht ganz aus Zitaten aus andern Briefen von Paulus. Kol. 4, 16 gab den Anstoß zu diesem (apokryphen) Brief, der vor dem 5. Jahrhundert entstand.

⁸ F. Pijper, *Martelaarsboeken*, 's-Gravenhage 1924; Artikel „Martyr's Mirror“ in: *The Mennonite Encyclopedia (ME)*, vol. III, Scottdale, Pa., 1973, 127. Dazu die Einleitung zum Nachdruck des Märtyrerspiegels von T. J. van Braght (1685) durch S. L. Verheus und T. Alberda-van der Zijpp (Zutphen 1984).

⁹ ME II 229.

¹⁰ [Joriaen Ketel], *Heilsame Leere ende nuttige onderwysinge van enen Godvruchtigen man sijn kynder int einde sijns levens in schrift toe een Testament nae gelaten* (s.l.e.a.). *Catalogus der Werken van de Doopsgezinden en hunne geschiedenis*, Amsterdam 1919, 58.

¹¹ Irvin B. Horst, *A Bibliography of Menno Simons ca. 1496–1561*, Nieuwkoop 1962.

¹² Dieser Teil wird erscheinen als *Bibliotheca Mennonitica*, vol I, in der Reihe „Catalogues of special collections University Library of Amsterdam“.

¹³ J. G. de Hoop Scheffer, „Eenige opmerkingen en mededeelingen betreffende Menno Simons“, in: *Doopsgezinde Bijdragen*, 4 (1864), 117 ff. Die auf den Brief geklebte Rückseite ist kürzlich vom Brief abgelöst worden. Eine erste Untersuchung des Alters des Papiers läßt vermuten, daß wir es mit einem zeitgenössischen zu tun haben. Vgl. auch „Een onbekende brief van Menno Simons?“, hg. v. S. L. Verheus und Th. P. van Zijl, in: *DB* 5 (1979), 77–85.

¹⁴ *ME* IV 820.

^{14a} Das Portrait ist im Bildteil wiedergegeben.

¹⁵ Marja Keyser, *Dirk Philips 1504–1568. A Catalogue of his printed works in the University Library of Amsterdam*, Amsterdam 1975 [= *Bibliotheca Mennonitica* II].

¹⁶ H. de la Fontaine Verwey, *Uit de wereld van het Boek*, vol. 3, Amsterdam 1979, 218. Das Exemplar ist von Hand koloriert und mit Gold unterlegt durch Dirck Jansz van Santen.

¹⁷ Hillerbrand, a. a. O., nrs. 2933 und 2933a.

¹⁸ *Broederlijke Vereniging*. Vertaald en ingeleid door H. W. Meihuizen, toegelicht door J. A. Osterbaan en H. B. Kossen, Amsterdam 1974 [= *Doperse Stemmen* I].

¹⁹ N. v. d. Zijpp, *Geschiede der Doopsgezinden in Nederland*, Arnheim 1952; Nachdruck 1980, 89.

²⁰ Ders., *De belijdenisgeschriften der Nederlandse Doopsgezinden*, Haarlem 1954.

²¹ *Confessie van Dordrecht, 1632*, bearbeitet von J. Brüsewitz unter Mitarbeit von M. A. Krebber; eingeleitet und erläutert durch I. B. Horst und S. Voolstra, Amsterdam 1982 [= *Doperse Stemmen* 5].

²² Sebastian Franck, *Chronica, Zeitbuch unnd Geschichtbibel*, II [Chronik III], Ulm 1536, 201 recto.

²³ *Antidotum. Tegen het vergift der Geestdrijvers. Tot verdedighing van 't Beschreven Woord Gods*, 1626. Dazu W. J. Kühler, *Geschiedenis van de Doopsgezinden in Nederland*, Bd. 2, erste Hälfte, Haarlem 1940, 160.

²⁴ Klaus Kaczerowsky, *Sebastian Franck; Bibliographie*, Wiesbaden 1976, nr. A 180.

²⁵ H. de la Fontaine Verwey, „De geschriften van Hendrik Niclaes. Prolegomena eener Bibliographie“, in: *Het Boek*, 26, 1940–1942, 161.

Gedruckte Kataloge der Taufgesinnten Bibliothek erschienen 1854/60, 1885/88, 1919 und (Teilkatalog) 1975; vgl. wegen der Hs auch: *Catalogus der handschriften VII. De handschriften krachtens bruikleencontract in de Universiteitsbibliotheek berustende*, Amsterdam 1923. Vgl. auch *Catalogus catalogorum ad collectiones Bibliothecae Universitatis Amstelodamensis pertinens* [...], MCMLXXXI, Amsterdam 1982 [= 1983], 80–82.

Dieser Artikel stammt aus einer Festschrift für den Verfasser Simon L. Verheus, die aus Anlaß seines Abschieds aus den Diensten an der Universität von Amsterdam als Konservator der Abteilung „Kirchliche Sammlungen“ erschienen ist: *Theologie in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam. Bijdragen over de collecties en verwante verzamelingen alsmede Doopsgezinde Adversaria bij het afscheid van Dr. Simon L. Verheus als conservator van de kerkelijke collecties*, Universiteitsbibliotheek van Amsterdam, S. 37–46. Das Buch enthält u. a. noch neun weitere Beiträge, die es direkt mit taufgesinnten Belangen zu tun haben.

Übersetzung H. Fast

Grete Mecenseffy (1898–1985)

Am 11. September 1985 ist Frau Professor DDr. Dr. h. c. Grete Mecenseffy im Alter von 87 Jahren gestorben. In den MGB 1984, S. 6, habe ich ihrer anlässlich des 85. Geburtstages am 9. August 1983 gedacht und an ihre Verdienste um die Herausgabe von Täuferakten erinnert. Ich möchte das ergänzen und die außergewöhnliche Leistung dieser reizenden alten Dame beschreiben.

Wer von der Täufergeschichte herkommt, für den ist Grete Mecenseffy tatsächlich in erster Linie die Herausgeberin der drei österreichischen Täuferaktenbände mit zusammen 1768 Seiten. Nimmt man dazu ihre Textbearbeitung von Peter Riedemanns erster Rechenschaft in den von Robert Friedmann herausgegebenen „Glaubenszeugnissen oberdeutscher Taufgesinnter“, Bd. II, sowie ihre 27 Aufsätze und Artikel zur Täufergeschichte, zusammen noch einmal 240 Seiten, dann ist das schon eine beachtliche Leistung. Man muß aber staunen, wenn man feststellt, daß die Täuferforschung nur den geringeren Teil ihrer meist historischen Arbeiten ausmacht. Von den 138 Nummern ihrer Bibliographie sind es nur 30, von etwa 4500 Seiten weniger als die Hälfte.

Grete Mecenseffy hat angefangen mit Arbeiten zur politischen Geschichte Österreichs. Ihre Dissertation über „Die Beziehungen Englands zu Österreich-Ungarn von 1868–1871“ erschien, als sie erst 23 Jahre alt war. Ein zweites Buch behandelte mit der spanischen Bündnispolitik 1725–1729 unter Karl VI. ebenfalls ein außenpolitisches Thema. Eine dritte, über 200 Seiten lange Abhandlung war der Politik eines bekannten Reichsfürsten aus dem Krainer Adelsgeschlecht der Auersperger zur Zeit des spanischen Erbfolgekrieges (17. Jhdt.) gewidmet. Währenddessen war sie 25 Jahre lang im Schuldienst tätig, verwandelte also das Material, das sie als Historikerin gewonnen hatte, in Kleinmünze. Ja, sie schrieb sogar ein 220 Seiten dickes „Handbuch zur Vervollkommnung der spanischen Sprache“, das zugleich auch ein Handbuch für Spanier war, die ihr Deutsch verbessern wollten.

Mit 49 Jahren verließ sie den Schuldienst und begann noch einmal zu studieren – evangelische Theologie. Dreißig Jahre nach ihrer ersten Dissertation schrieb sie eine zweite, eine theologische, und noch im selben Jahr auch ihre Habilitationsschrift. Ihr zweites Studium brachte ihr ein neues Thema für ihre historischen Arbeiten ein: die Kirchengeschichte Österreichs. 1956 krönte sie diese Arbeiten mit einer Gesamtdarstellung der „Geschichte des Protestantismus in Österreich“. Es folgten noch viele

Aufsätze zu Einzelthemen dieses Gebietes. Die umfangreichste Arbeit darunter war das Buch über „Die evangelischen Lehrer an der Universität Wien“, zu dem sie, die inzwischen selbst an der Universität lehrte und den Titel eines ordentlichen Professors erhalten hatte, durch die 600-Jahr-Feier der Universität veranlaßt worden war.

Und wo kamen die Täufer in ihren Gesichtskreis? Es ist kaum zu glauben: Die ersten beiden Aufsätze von Grete Mecenseffy zur Täufergeschichte erschienen erst 1956, als die Autorin bereits 58 Jahre alt wurde. Alles, was sie zur Täuferforschung beigetragen hat (zweitausend Seiten) hat sie in den letzten dreißig Jahren ihres Lebens veröffentlicht. Der Leser möge entschuldigen, wenn ich als einer, der in diesem Jahr 58 Jahre alt wird, mir hier die persönliche Überlegung nicht verkneifen kann, wie es wäre, wenn meine ersten beiden Beiträge zur Täufergeschichte erst 1987 erscheinen würden.

Aber ich habe die Frage noch nicht exakt beantwortet, wann die Täufer in den Gesichtskreis von Grete Mecenseffy getreten sind. Natürlich bevor sie über die Täufer schrieb. Sie hat uns das selbst berichtet in einem Nachruf, den sie 1963 auf den 1962 gestorbenen Harold S. Bender schrieb: „Als ich im Februar 1952 als Fulbright-Stipendiatin zum Princeton Theological Seminary kam, wartete dort ein Brief auf mich. Er stammte von Professor Harold S. Bender, dem Dekan vom Goshen College, und lud mich ein, zwei Wochen im Frühjahr Gast im College zu sein. So fuhr ich Ende April 1952 nach Goshen. Ich werde nie meine erste Begegnung mit Bender vergessen. Als ich morgens ankam, war er nicht zu Hause. Doch am Nachmittag traf ich ihn auf dem College-Gelände. In seinem Anzug sah er wie ein katholischer Priester aus. Aber während meines Aufenthaltes in Goshen lernte ich ihn als einen so entschiedenen evangelischen Mann kennen, wie ich noch keinen getroffen habe. Mich hatte sein Interesse an der Täuferforschung nach Goshen gezogen. Er war es, der mich mit der Täuferbewegung in Europa bekanntmachte, vor allem mit der in meiner Heimat, Österreich. Mit wachsendem Erstaunen las ich in der großartig ausgestatteten Bibliothek des College die wichtigen Beiträge, die von österreichischen Gelehrten wie Johann Loserth und Rudolf Wolkman zur Täufergeschichte geschrieben worden waren. An einem Nachmittag kam dann Professor Robert Friedmann aus Kalamazoo. Zu dritt trafen wir uns, und dies war die Geburtsstunde des ersten Bandes der österreichischen Täuferakten, der 1964 erscheinen wird. Es war Dekan Bender, der mich dafür begeisterte und mir Mut machte zu vollenden, was Paul Dedic begonnen hatte, indem er die meisten der Akten zusammentrug.“

So ist es also gewesen. Ich frage mich allerdings, woher die beiden voneinander wußten. Wieso hatte Bender ihr nach Princeton geschrieben und wieso hatte Benders Interesse an der Täufergeschichte Grete Mecenseffy nach Goshen gezogen? Da muß doch etwas vorausgegangen sein. Ich glaube, ich weiß es. Grete Mecenseffy hatte auch in Zürich studiert und bei Blanke im Seminar gesessen. Da wird sie sowohl von den Täufern wie von Bender gehört haben, der auf seinen Europareisen regelmäßig auch zu Blanke nach Zürich kam. So wird sie, als ihr Plan, nach Princeton zu gehen, erst feststand, auch an Bender geschrieben haben, der ihr dann gleich die Einladung entgegenschickte.

Jene Dreiersitzung im Frühjahr 1952 in Goshen aber hatte ihre Wirkung. Schon auf der nächsten Täuferaktenkommissionssitzung am 10. Juli 1952 wurde Grete Mecenseffy offiziell mit der Herausgabe der österreichischen Akten beauftragt, und über die darauf folgende Sitzung am 26. Juli 1954 in Frankfurt protokollierte man:

„Dr. Grete Mecenseffy war verhindert, sich ausschließlich unserer Arbeit zu widmen, und kann deshalb vorläufig kein Manuskript vorlegen. Da sie jedoch außerordentlich tüchtig und geeignet für die Publikation der Täuferakten aus Österreich ist, will die TAK sich weiter an sie halten und es ihrer Arbeitsmöglichkeit überlassen, wann sie fertig wird. Herr Professor Bornkamm übernimmt es, ihr schriftlich oder mündlich mitzuteilen, daß man betrübt ist, daß sie nicht zu der Arbeit gekommen sei, und daß man hofft, der erste Band werde im nächsten Jahr druckfertig sein.“

Tatsächlich dauerte es bis zum Erscheinen des ersten Bandes noch zehn Jahre, bis zum zweiten achtzehn und bis zum dritten neunundzwanzig, d. h. bis zu ihrem 85. Geburtstag.

Zum Schluß möchte ich noch auf die Festschrift hinweisen, die zu ihrem 85. Geburtstag erschienen ist, in der sich die zitierte Bibliographie und noch manches Wissenswerte über diese so außerordentliche Person findet: Evangelischer Glaube und Geschichte. Grete Mecenseffy zum 85. Geburtstag, hg. v. Alfred Raddatz und Kurt Lüthi (Die aktuelle Reihe des Reformierten Kirchenblattes, 1010 Wien, Dorotheergasse 16), Wien 1984. Von den 17 Aufsätzen tragen vier zur Täuferforschung bei: H. Fast: „Nicht was, sondern das.“ Marpeckhs Motto wider den Spiritualismus (66–74); L. Gross: Grete Mecenseffy and Austrian Anabaptism (75–87); G. Mecenseffy: Probleme der Täuferforschung (88–101); W. Klaassen: Eine Untersuchung der Verfasserschaft und des historischen Hintergrundes der Tüferschrift „Aufdeckung der Babylonischen Hurn ...“ (113–129).

Heinold Fast

Liesel Quiring-Unruh (1914–1985)

In dem Lebensabriß, den Dr. Horst Quiring von seiner Frau im „Boten“ vom 25. 9. 1985 schrieb, ist die Tätigkeit von Liesel Quiring-Unruh für den Mennonitischen Geschichtsverein (MGV) mit nur zwei Sätzen erwähnt: „Sieben Jahre lang betreute meine Frau Liesel ein Amt im Mennonitischen Geschichtsverein mit 800 Gliedern. Wohlgeordnet übergab sie das Amt im Jahre 1982.“ Das entspricht sicher diesem reichen und bewegten Leben, in dem es viele Stationen gegeben hat, an denen man verweilen müßte, um ihre Bedeutung für die Verstorbene und deren Wirkungskreis hervorzuheben. Das gilt auch für die sieben Jahre, die sie Schriftführerin bei uns gewesen ist. Verweilen wir also ein wenig und vergegenwärtigen uns, was alles hinter diesen zwei Sätzen steht!

Äußerlich begann es damit, daß Anfang der siebziger Jahre Horst Quiring einspringen mußte, weil unser damaliger Schriftführer Paul Schowalter krank geworden war. Nachdem die beiden, Horst Quiring und Paul Schowalter, über dreißig Jahre lang ein so gutes Gespann im Geschichtsverein gewesen waren (Gerhard Hein nicht zu vergessen!), übernahm Horst Quiring neben seinem Amt in der Schriftleitung der Geschichtsblätter erst einmal auch die Schriftführung im Verein. Nun war Horst Quiring aber zugleich auch noch berufstätig, und zwar als Leiter des Evangelischen Missionsverlages, wo in dieser Zeit die wachsenden Schwierigkeiten doppelten Einsatz forderten. Da war er froh, wenn ihm seine Frau in der Schriftführung des Vereins zur Hand ging und mit den Jahren auch immer selbständiger wurde. Der Wechsel von Liesel Quiring-Unruh ins offizielle Amt der Schriftführerin 1975 war somit gut vorbereitet, und wir haben großen Nutzen daraus gezogen.

Unter ihren Aufgaben war der Kontakt mit den Mitgliedern des Vereins das wichtigste. Dazu gehörte der Versand der Geschichtsblätter und der Einladungen zur Mitgliederversammlung, die Auslieferung von andern vereinseigenen Publikationen, das Ausstellen von Rechnungen, die Erinnerung bei Zahlungssäumigen, die Korrektur veralteter Adressen, das Aufspüren von Mitgliedern, die durch Umzug verloren gegangen waren, und die Beantwortung persönlicher Anfragen. All das erledigte sie mit großer Umsicht. Die Verständigung mit den Kassensführern Gerrit van Delden (bis Januar 1981) und Hermann Behrend klappte reibungslos. Denn einerseits war ihr die mennonitische Welt vertraut, andererseits hatte sie Erfahrung im allgemeinen Verlagswesen durch die Mitarbeit mit ihrem Mann. Von daher war es für sie auch selbstverständlich, die Ver-

handlungen mit der Druckerei zu führen, bevor die nächste Nummer der Geschichtsblätter gedruckt wurde oder wenn ein Buch zur Veröffentlichung anstand.

Liesel Quiring-Unruh hat aber auch auf den Vorstandssitzungen ihren Beitrag geleistet, nicht nur durch das Abfassen der Protokolle, sondern auch durch ihren Rat, durch Zuspruch und umsichtige Erinnerung. Ihr war es nicht gleich, was beschlossen wurde, welchen Inhalt die Geschichtsblätter bekamen, welche geistig-geistliche Ausrichtung unsere Arbeit bestimmte. Sie hatte von ihrem Elternhaus her eine hohe Meinung vom Erbe, das in den Traditionen der verschiedenen Mennonitengruppen weitergegeben wird, und war bereit, dafür ihre geistigen und körperlichen Kräfte, aber auch materielle Werte einzusetzen. Wie oft hat sie aus privater Tasche zugeschossen, wo es ihr für das Funktionieren unseres Vereins nötig schien! In welchem Maße hat sie ihre Wohnung für all den Bürokratismus, für die Ablage der Akten, für das Lagern der Bücher, für Besucher zur Verfügung gestellt! Es war ein großes Glück, daß das alles auch das Anliegen ihres Mannes gewesen ist, daß sie in ihm bei aller Selbständigkeit eine wesentliche Stütze hatte.

Stichwort „Selbständigkeit“: Liesel Quiring-Unruh ist eine emanzipierte Frau gewesen, und zwar nicht von vornherein; sie hatte da offensichtlich einen langen Prozeß hinter sich, in dem sie ihren eigenen Weg fand. Dabei mußte sie sich nicht nur zur Selbständigkeit gegenüber ihrem Mann, sondern auch zu einer neuen Eigenständigkeit und Wertschätzung ihrer eigenen Person durchringen. Zeitweise hatte sie doch schwer an Depressionen zu tragen. Dann wiederum ist gerade sie es gewesen, die durch ihre aufbauende, zugreifende, ermutigende Art für menschliche Wärme sorgte. Ich denke, ihre Tätigkeit als Schriftführerin im Geschichtsverein hat ihr Gelegenheit gegeben, dies auf vielfältige Weise zu bewähren.

Dazu gehören auch ihre Publikationen. An erster Stelle stehen die Erinnerungen ihres Vaters Benjamin Heinrich Unruh, die sie unter dem Titel „Fügung und Führung im Mennonitischen Welthilfswerk 1920–1933“ herausgab (Schriftenreihe des MGv, Nr. 8, 1966). Die Redaktionsarbeit war in diesem Fall sicher nicht einfach, da doch vieles ergänzt und an mancher Stelle gefeilt werden mußte. Das ging nicht ohne eine breite Korrespondenz. Auch die Veröffentlichung eines Aufsatzes von Kazimierz Mężyński „Über die Mennoniten in Polen“ (MGBI 25, 1968, 49–66) erforderte mehr Arbeit, als man dem Aufsatz ansieht. An diesem Thema war Liesel Quiring-Unruh besonders gelegen, weil sie sich einerseits dessen bewußt war, wie nötig eine Korrektur der gängigen mennonitischen Geschichtsschreibung aus polnischer Sicht war, andererseits aber doch auch übereilte

Urteile von polnischer Seite, die aus Unkenntnis gefällt wurden, vermeiden wollte. Sie korrespondierte drei Jahre lang mit dem Autor, bevor der Aufsatz erscheinen konnte. Als Mężyński 1975 seine Gedanken in erweiterter Form und auf Englisch in einer kleinen selbständigen Schrift vorlegte, gab es wiederum Anlaß, Stellung zu beziehen. Liesel Quiring-Unruh verteidigte dabei ihren Vater, jedoch nicht in rechthaberischer Weise (MGBI 33, 1976, 116f.). Als sie Mężyński 1983 in einem offenen Brief zum 80. Geburtstag gratulierte, bedauerte sie, daß er nie wieder über die Mennoniten schreiben wolle, und bat ihn, seinen Entschluß zu revidieren (MGBI 40, 1983, 116f.).

Zwei Aufsätze hat Liesel Quiring-Unruh in den Mennonitischen Geschichtsblättern geschrieben:

Neues Licht auf das Geburtsjahr von Menno Simons (24, 1967, 54–71);

Bücherverbot im 16. Jahrhundert (32, 1975, 36–56).

Beide spiegeln ihre Freude an der Entdeckung alter Bücher wider. Sie hatte in der Landesbibliothek in Stuttgart Gelegenheit, solche Bücher auszugraben. Allerdings unterlief ihr dabei, was auch dem erfahrenen Historiker passieren kann, daß nämlich die Originalquellen manchmal leichter zu finden sind als die unübersehbare Sekundärliteratur. Jedenfalls mußte sie sich im Hinblick auf das Geburtsjahr von Menno Simons von dem seinerzeitigen Altmeister der niederländischen Täufergeschichte, J. ten Doornkaat Koolman in Zürich, aufklären lassen, daß die Frage der Lebensdaten von Menno Simons weitgehend von Karl Vos schon 1914 geklärt worden sei (MGBI 25, 1968, 67–69).

Es bleibt mir noch der Hinweis auf zwei Buchbesprechungen von der Hand Liesel Quiring-Unruhs in den Geschichtsblättern. Beide belegen, wie persönlich ihre Stellungnahmen waren. Über Klaus Scholder „Die Kirchen im Dritten Reich“ (Bd. I) konnte sie nicht schreiben, ohne ihr eigenes Erleben miteinzubeziehen und von daher dem Leser das Buch in seinen verschiedenen Seiten nahezubringen (MGBI 37, 1980, 105–109). Peter Pauls’ „Urwaldpioniere“ waren für sie bewegend, weil es sich gerade nicht bloß um trockene Daten zur Geschichte der Mennoniten in Brasilien handelt, sondern um persönliche Berichte, aus denen geistliches Erleben spricht (MGBI 38, 1981, 93–95). Das war die Wellenlänge, auf der Liesel Quiring-Unruh senden und empfangen konnte und um deretwillen wir sie so geschätzt haben.

Heinold Fast

Frank H. Epp †

Am 22. Januar 1986 starb 56jährig im Krankenhaus von Kitchener/Waterloo in Kanada infolge von Komplikationen, die sich nach einer Herzoperation einstellten, Frank H. Epp, einer der bedeutendsten Männer unserer Glaubensgemeinschaft. Als Journalist und Hochschullehrer, als College-Präsident und Gemeindepastor, als Mitglied des mennonitischen Weltkonferenzpräsidiums und als Politiker hat er sich einen Namen gemacht. Wahrscheinlich hat kein Mennonit je so viel Druckseiten gefüllt wie er. Wie soll ich einer so „vielseitigen“ Persönlichkeit gerecht werden? Ich hole mir seine Bücher auf den Schreibtisch und ein paar alte Nummern „seines“ *Reporters*: Zwölf Titel mit über dreitausend Seiten.

The Mennonite Exodus war sein erstes Buch. Es erzählt die Geschichte der Auswanderung rußländischer Mennoniten nach Kanada und Südamerika ab 1920. Er selber stammte (als drittes Kind unter dreizehn Geschwistern) aus dieser Tradition und fühlte sich ihrem Pioniergeist verpflichtet.

Als das Buch 1962 erschien, war Frank Epp schon zehn Jahre Schriftleiter der von ihm 1952 mitbegründeten Zweiwochenzeitung *The Canadian Mennonite* gewesen, Vorläufer des *Mennonite Reporter* (ab 1971/72), der besten Zeitung in der mennonitischen Welt. Seine Absicht war, ein Forum für alle Mennoniten Kanadas zu schaffen, sie an ihre Herkunft und den Geist ihrer Anfänge zu erinnern, das gegenwärtige Leben der Gemeinden von daher zu beleuchten und so einen neuen Aufbruch zu ermöglichen.

Demselben Ziel dienten noch fünf weitere Bücher:

The Glory and the Shame (1968), eine Sammlung von Leitartikeln „zur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der mennonitischen Kirche“.

Mennonite Peoplehood (1977), „Ein Plädoyer für neue Initiativen“.

Zwei dicke Bände über die Geschichte der *Mennoniten in Kanada* (1974 und 1982); über der Fertigstellung des dritten Bandes ist Epp gestorben. *Stories with Meaning* (1979), eine pädagogisch geschickte Anleitung für jeden, der die Geschichte seiner eigenen Gemeinde schreiben will.

Das Herz von Frank Epp gehörte aber nicht nur seiner eigenen Glaubensgemeinschaft. Die Hälfte seiner Bücher hat er im Blick auf andere geschrieben, im Blick auf Mißverständene und Verachtete:

Ein Buch über die Verantwortung gegenüber den Immigranten (politischen Flüchtlingen) in Kanada.

Ein Buch über die Verpflichtung, die gerade Mennoniten gegenüber flüchtigen Kriegsdienstverweigerern aus den USA haben (Vietnam-Krieg).

Ein Buch, das von christlichen Pazifisten auch das Umdenken gegenüber dem Kommunismus fordert (ein ganz heißes Eisen unter rußländischen Mennoniten!).

Drei Bücher über Palästina: eine Darstellung der Geschichte und der Probleme des Nahen Ostens (1970), ein Portrait der Palästinenser (1976) und ein Buch über die Israelis (1978), jeweils mit vielen Interviews, in denen die Betroffenen selbst zu Wort kommen.

Frank Epp ist zielstrebig in die Konflikte der Welt eingestiegen und hat versucht, das Seine zur Verständigung und Versöhnung beizutragen. Von Mennoniten ist in den letzten drei Büchern nicht mehr die Rede. Mit Politik hat es aber allemal zu tun. Dies war für ihn eine Verpflichtung, die aus seiner mennonitischen Tradition, wie er sie verstand, folgte. In dieser Überzeugung vor allem ist er uns vorangegangen.

Heinold Fast

Geburtstagsgrüße an Horst Quiring

Lieber Horst Quiring, ich möchte es als zweiter Vorsitzender des Mennonitischen Geschichtsvereins nicht versäumen, auch von dieser Seite Dir die herzlichsten Grüße und Segenswünsche zu Deinem 75. Geburtstag am 16. März 1987 zu überbringen. Hier ist einmal die Gelegenheit, an Deine großen Verdienste um den MGv zu erinnern und Dir innigen Dank für Deine unermüdliche Mühe und für Dein immerwährendes Engagement für die mennonitische Geschichte zu danken.

Schon früh hast Du Dich zur Geschichte unserer Gemeinschaft gemeldet: Als Forschungsbeitrag von Dir erschien bereits im 2. Jahrgang der Mennonitischen Geschichtsblätter 1937 ein Artikel über den wichtigen Täuferführer Pilgram Marbeck, eine Würdigung, die Du als Vortrag auf der II. Generalversammlung des MGv zu Gehör brachtest. Dann unterbrach der Krieg mit all seinen schrecklichen Auswirkungen Deine Arbeit auf diesem Gebiet.

Als der Geschichtsverein sich 1947 neu zusammenfand, waren zwei Männer der ersten Stunde nicht mehr am Leben: von diesen beiden Hauptmotoren wissenschaftlicher mennonitischer Geschichtsschreibung war der eine, Christian Hege, noch im Krieg, 1943, der andere, Christian Neff, kurz nach dem Krieg, 1946, gestorben.

Nun ging es darum, das Erbe weiterzuführen, die Aufgaben im Geschichtsverein neu zu verteilen und die verstreuten Kräfte zu sammeln. 1948 wurdest Du in den Vorstand gewählt und als die ersten Geschichtsblätter nach dem Krieg, 1949, in neuer Folge mit der Nr. 1 erschienen, da hattest Du die Schriftleitung inne, die Du dann 20 Jahre lang bis 1969 in den Händen hattest. Von dieser Aufgabe, der Du Dich mit großer Intensität gewidmet hast, und ihrem Arbeitsaufwand macht sich der Außenstehende oft nicht die richtige Vorstellung. Dennoch hat Dich diese Arbeit nicht davon abgehalten, selbst Artikel zu verfassen und Vorträge in Mitgliederversammlungen zu halten – und alles das in ehrenamtlicher Tätigkeit. Ich glaube, daß kaum ein Jahrgang erschienen ist, in dem nicht auch ein Artikel oder eine Buchbesprechung von Dir Platz fand. Auch später, nach Beendigung Deiner Schriftleitertätigkeit, hast Du die anderen beiden Mitarbeiter an den MGBI mit Deiner Erfahrung unterstützt und hast an der gemeinsamen Bürde weitergetragen bis 1982. Auch nach diesem Zeitpunkt liebst Du geistige Unterstützung und Hilfe unserem Unternehmen zukommen.

Zu Deinen besonderen Vorzügen gehörten nicht nur die wissenschaftliche Qualität, die Weite des Gesichtskreises, sondern auch die Gabe, Geschichte im Wort lebendig zu machen und sie so zu erleuchten, daß auch unsere Mitglieder ihre Freude daran haben konnten.

Nicht zuletzt möchte ich Deinen Mut, Deine „Zivilcourage“ hervorheben, mit der Du Dich Deiner Verantwortung gestellt hast, in der Geschichtsschreibung Fehlentwicklungen zu benennen und zu korrigieren. Gar mancher wäre still gewesen und hätte es sich bequemer gemacht, eine Haltung, die leider recht verbreitet ist. Von Dir kann die jüngere Generation viel lernen, also auch auf dem Gebiet des persönlichen Mutes.

Zum Schluß will ich Dir danken, für alles, was Du für uns im MGv getan hast, danken, für die Zeit, für Deine Mühe, Deine geistigen Anregungen, für Deine persönliche Freundschaft und schließlich und nicht zuletzt für Deine Geduld, die Du auch mit denen hattest, die nicht Deiner Meinung waren. Vor allem aber danken wir Dir für Deine Liebe zur Geschichte unserer Bruderschaft. Hoffen wir, daß Dein Wirken und Wesen der jüngeren Generation zum Vorbild dient für den uneigennützigen Dienst an unserer Bruderschaft und in ihr.

Wir wünschen Dir Gesundheit, Kraft für den Tag und Gottes reichen Segen an Deinem 75. Geburtstag.

Gary Waltner

Der Mennonitische Geschichtsverein

Protokoll

der ordentlichen Mitgliederversammlung (MV)
des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV)
vom 1. November 1986 in Krefeld

Teilnehmer laut Anwesenheitsliste: 21 Stimmberechtigte, 5 Gäste.

Tagesordnungspunkte (TOP) laut Einladung:

1. Eröffnung
2. Protokoll der MV 1985
3. Bericht des Vorstandes
4. Aussprache
5. Entlastung
6. Die Menno-Simons-Gedächtnisstätte
7. Wahlen
8. Verschiedenes

TOP 1:

Der Vorsitzende eröffnet die MV mit einer Erinnerung an die verstorbenen Mitglieder, deren Namen verlesen werden:

G. M. Hendrikse	Hildegard Pfundt	Johanna Schultz
Otto Hörr sen.	Liesel Quiring-Unruh	Elly Stauffer
Katharina Krehbiel	Alexander Rempel	Dr. Karl Zbinden
Heinrich Kreiter	Richard Rupp	Dr. Grete Mecenseffy

TOP 2:

Das Protokoll der MV 1985 wird korrigiert (MGBI 1985, S. 137 unter TOP 5 lies zweimal „Kassenprüfungsbericht“ statt „Kassenbericht“) und angenommen.

TOP 3:

Horst Klaassen, Backnang, erläutert den Kassenbericht 1985. Kassenprüfer Bernhard Thiessen berichtet über die Prüfung der Kassenführung sowohl für 1985 wie auch für 1984 und beantragt die Entlastung, die die MV einstimmig für beide Jahre gewährt.

Der Vorsitzende trägt seinen schriftlich vorliegenden Jahresbericht vor. Er umfaßt die Punkte:

1. Die Menno-Simons-Gedächtnisstätte
2. Die Forschungsstelle auf dem Weierhof
3. Taufertagung in Enkenbach
4. Publikationen
 - a) Mennonitische Geschichtsblätter 1985
 - b) Band II des Buches von Horst Penner über „Die ost- und westpreußischen Mennoniten“
 - c) Peter Klassens Geschichte der Mennoniten in Paraguay
 - d) Das Mennonitische Lexikon
 - e) Die Mennonite Encyclopedia

TOP 4:

Die Aussprache zum Bericht konzentriert sich auf einige Punkte.

- Zu 1 Die MV bedankt sich mit anhaltendem Beifall bei Otto Regier für seine Verdienste um die Menno-Kate (vgl. TOP 6).
- Zu 2 Es schält sich der Konsens heraus, Christa Kägi ein weiteres Jahr in der Forschungsstelle zu beschäftigen, wobei man sich aber alle Möglichkeiten offenhalten wolle.
- Zu 4b Die Tatsache, daß das Buch von Horst Penner nicht im Rahmen der Publikationen des MGv erscheinen wird, wird vom Vorstand begründet. Der Gedanke, es doch noch vom MGv publizieren zu lassen, findet in der MV kein Echo.
- Zu 4d Die MV dankt Gary Waltner, Weierhof, für seine Bemühungen um eine Neuauflage des Mennonitischen Lexikons. Es wird voraussichtlich noch Ende dieses Jahres zu erhalten sein, bis zum 1. 6. 1987 zum Subskriptionspreis.

TOP 5:

Auf Antrag entlastet die MV den Vorstand einstimmig.

TOP 6:

Der Vorsitzende erläutert die Situation der Menno-Kate. Otto Regier ergänzt den Bericht. Dem vom Vorstand vorgeschlagenen Ausschuß, bestehend aus

- Isaak Thiessen, Vorsitzender
- Helmuth Enss, stellv. Vorsitzender
- Gerhard Janzen, Kassenführer
- Horst Bergmann
- Ulrich Wiebe

gewährt die MV die Vollmacht, die Belange der Menno-Kate wahrzunehmen. Der Ausschuß tritt damit an die Stelle von Otto Regier, dem die MV nochmals ihren herzlichen Dank ausspricht.

TOP 7:

Bei den Wahlen zum Vorstand erhalten von 21 möglichen Stimmen:

Heinold Fast als 1. Vorsitzender und Mitschriftleiter: 20 Stimmen

Hans-Jürgen Goertz als Mitschriftleiter: 19 Stimmen.

In den Beirat werden für sechs Jahre gewählt:

G. A. Benrath, Mainz

Otto Regier, Ahrensburg

Adalbert Goertz, USA

Dirk Visser, Amsterdam

Hans Aron Hamm, Bonn

Ulrich Wiebe, Hamburg

Diether Götz Lichdi, Heilbronn

Nikolaus Klassen, Koblenz

Peter Pauls jun., Brasilien

TOP 8:

Während der Auszählung berichtet Carl Brüsewitz von der Arbeit des niederländischen Geschichtsvereins.

Protokoll aufgesetzt

Heinold Fast

Christoph Wiebe

1. Vorsitzender

Mennonitischer Geschichtsverein, Kassenbericht 1985 und 1986

	1986	1985
Einnahmen		
Mitgliedsbeiträge x)	5.038,46 DM	16.294,67 DM
Verkäufe		
Mennonitische Geschichtsblätter x)	554,03 DM	1.419,15 DM
Die ost- und westpreußischen Mennoniten	666,56 DM	780,45 DM
Weltweite Bruderschaft	3.582,70 DM	9.131,60 DM
Sonstige Schriften	434,00 DM	200,94 DM
Spenden		
Allgemein	145,00 DM	124,00 DM
Forschungsstelle	100,00 DM	774,00 DM
Mennokate (durchl. Gelder)	1.942,40 DM	1.600,00 DM
Kapitalerträge	2.055,23 DM	2.130,06 DM
Landeszuschuß für Forschungsstelle	6.000,00 DM	3.000,00 DM
Zuschuß des Arbeitsamts für Angestellte der Forschungsstelle	15.200,00 DM	0,00 DM
Einnahmen insgesamt	35.718,38 DM	35.454,87 DM
Saldo 31. 12. 85 / 31. 12. 84	19.007,74 DM	10.758,59 DM
	<u>54.726,12 DM</u>	<u>46.213,46 DM</u>
Ausgaben		
Mennonitische Geschichtsblätter x)	0,00 DM	11.939,88 DM
Forschungsstelle		
Bücher, Zeitschriften, Bindearbeiten	9.795,63 DM	6.097,36 DM
Miete	1.280,00 DM	1.280,00 DM
Energie	240,95 DM	36,40 DM
Versicherung	386,00 DM	252,60 DM
Kopiergerät-Service	832,83 DM	170,00 DM
Sonstiges	0,00 DM	22,00 DM
Gehalt für Angestellte	28.783,49 DM	1.724,63 DM
Porto- und Bürobedarfskosten x)	841,06 DM	2.270,88 DM
Kontogebühren, Wertpapier-Kursveränd.	398,94 DM	129,89 DM
Mennokate (durchl. Gelder)	1.942,40 DM	2.000,00 DM
Vergütungspauschale für Menn. GBl	400,00 DM	400,00 DM
Reisekosten	842,02 DM	522,08 DM
Sonstiges	18,50 DM	360,00 DM
Ausgaben insgesamt	45.761,82 DM	27.205,72 DM
Saldo 01. 01. 87 / 01. 01. 86	8.964,30 DM	19.007,74 DM
	<u>54.726,12 DM</u>	<u>46.213,46 DM</u>
Kassenstand 31. 12. 86 / 31. 12. 85		
Postgiroamt	1.481,91 DM	8.317,39 DM
Deutsche Bank	6.482,39 DM	69,54 DM
Wertpapiere, Nennwert (1985 Kurswert)	16.000,00 DM	30.620,81 DM
	23.964,30 DM	39.007,74 DM
abzüglich aufgenommene Darlehen	15.000,00 DM	20.000,00 DM
	<u>8.964,30 DM</u>	<u>19.007,74 DM</u>

x) Mennon. Geschichtsblätter 1986 werden mit denen von 1987 als Doppelnummer ausgeliefert, Beiträge 1986 kommen daher zum großen Teil erst 1987 ein.

Aufgestellt: Klaassen, 03. 01. 87

Bücher aus anderen Verlagen

Jan Auke Brandsma, Menno Simons von Witmarsum. Agape Verlag Maxdorf 1983, 112 S., DM 8,—.

Horst Gerlach, Bildband zur Geschichte der Mennoniten. Verlag G. Preusschoff Ülzen-Oldenstadt 1980 (ersch. 1983), (Bestellungen an den Autor: Am Gerbach 3, Weierhof, D-6719 Bolanden), 216 S., DM 38,—.

Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer, Geschichte und Deutung. C.H. Beck München 1980, 237 S., DM 38,—.

Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Umstrittenes Taufertum 1525–1975. Neue Forschungen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2. Aufl. 1977, 314 S., DM 50,—.

Diether Götz Lichdi, Über Zürich und Witmarsum nach Addis Abeba. Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Agape Verlag Maxdorf (Jetzt Neumayrstr. 18, D-6719 Weisenheim am Berg) 1983, 368 S., DM 28,—.

Otto Schutte (Hg.), Het Trouwboek der Doopsgezinde Gemeente te Emden 1632–1725, 's-Gravenhage en Emden 1976, 44 S. (davon 15 S. Namensregister), brosch. DM 10,— (Mennonitengemeinde zu Emden, Brückstr. 74, D-2970 Emden).

Franz Thiessen (Hg.), Neuendorf in Bild und Wort. Chortitzaer Bezirk, Ukraine 1789–1943, Espelkamp 1984, 410 S., DM 60 (zu beziehen vom Hg., Brandenburger Ring 16, D-4992 Espelkamp).

Benjamin H. Unruh, Die niederländischen-niederdeutschen Hintergründe der mennonitischen Ostwanderungen im 16., 18. und 19. Jahrhundert. Karlsruhe 1955, 432 S., DM 18,— (bei H. Schneider, Offset- und Buchdruck, Karlstr. 90, D-7500 Karlsruhe 1).

John H. Yoder, Taufertum und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren. EVZ Verlag Zürich 1968, (jetzt TVZ Verlag Zürich), 221 S., DM 26,50.

(Diese Bücher können nur über die angegebenen Adressen oder den Buchhandel bezogen werden.)

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-Kate, ihrer Einrichtung und der Menno-Simons-Gedenkstätte in Alt Fresenburg bei Bad Oldesloe.

Jahresbeitrag mindestens DM 25,-, Studenten DM 15,-, Gemeinden DM 50,- bei freier Lieferung der Geschichtsblätter.

Lieferbar ist folgende Veröffentlichung der Schriftenreihe:

Nr. 8 B. H. Unruh, Fügung und Führung im Mennonitischen Welthilfswerk 1920-1933, 1966, DM 6,- (für Mitglieder DM 5,-) + Porto

Ferner:

Horst Penner, Weltweite Bruderschaft. Ein mennonitisches Geschichtsbuch, 4. Aufl. überarbeitet von Horst Gerlach und Horst Quiring, 332 S., 32 S. Fotos, Ln. DM 36,- (für Mitglieder des MGV DM 27,-) + Porto.

Mennonitische Geschichtsblätter Jahrgang 1-42, teilweise in Xerokopie DM 420,- (für Mitglieder DM 320,-).

ADRESSEN (siehe auch die Rückseite des Titelblattes)

Buchbestellungen, Anmeldungen zum Verein und alle Korrespondenz betr. Mitgliedschaft an Christel Schultz, Blumenweg 28, D-6057 Dietzenbach.

Korrespondenz betr. Mennonitische Forschungsstelle an Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, Weierhof, D-6719 Bolanden. Hierher auch Bestellungen von:

Mennonitisches Lexikon, Bd. I-IV, 1913-1967, hg. v. Chr. Neff, Christian Hege u. a., Nachdruck 1986, je Bd. DM 115,-; zus. DM 460,-.

ZAHLUNGEN

erbitten wir auf unser Konto Nr. 877 81-677, Postgiroamt Ludwigshafen (BLZ 545 100 67)

Dollar-cheques (no DM-cheques, please) drawn on an American or Canadian Bank, payable to Mennonitischer Geschichtsverein e.V., may be sent to: Horst Klaassen, Bromberger Str. 15, D-7150 Backnang

SPENDEN

an den Mennonitischen Geschichtsverein, die der Spender als Sonderausgaben beim Finanzamt geltend machen möchte, sollten mit dem Verwendungshinweis „Mennonitischer Geschichtsverein“ an die „Verbandsgemeindeverwaltung Kirchheimbolanden“ überwiesen werden:

- Kreissparkasse Kirchheimbolanden (BLZ 540 514 40) Kto. Nr. 7377

- Postgiroamt Ludwigshafen (BLZ 545 100 67) Kto. Nr. 33 24-671

Die Verbandsgemeindeverwaltung Kirchheimbolanden schickt dem Spender die Quittung zu.

BEITRÄGE

werden vom Finanzamt nicht als abzugsfähig anerkannt. Wer jedoch eine höhere Summe als den Mindestbeitrag bezahlt, kann sie aufteilen in (Mindest-)Beitrag und Spende (= Differenz zwischen seiner Summe und dem Mindestbeitrag) und die beiden Beträge getrennt an den Geschichtsverein (Mindestbeitrag) und an die Verbandsgemeinde Kirchheimbolanden überweisen (s. o.) und erhält dann seine Spendenquittung.

