

45

ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

WZ

ZA

• 2506

45. Jahrgang

1988



N11< 47095404 021

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

**Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein**



45. Jahrgang

1988

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:

Prof. Dr. Klaus Deppermann, Zwiegerackerweg 8, D-7800 Freiburg i. Br.

Prof. Dr. Cornelius J. Dyck, Associated Mennonite Biblical Seminaries,
3003 Benham Avenue, Elkhart, Indiana 46517-1999, USA

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

Hermann Guth, Parsevalstraße 1, D-6600 Saarbrücken 1

Thomas Hanimann, Furtrainstraße 2, CH-8180 Bülach, Schweiz

Edmund Kizik, Instytut Histor, Uniwersytet Gdański, ul. Wita

Stwosza 55, PL-80-308 Gdańsk-Oliva, Polen

Prof. Dr. Peter J. Klassen, California State University, 1838 South Bundy Lane,
Fresno, California 93727, USA

Diether Götz Lichdi, Schwaigerner Straße 19, D-7100 Heilbronn

Prof. Dr. Harry Loewen, Chair in Mennonite Studies, University of Winnipeg,
Winnipeg, Manitoba, R3B 2E9, Canada

Dr. Andrew Pettegree, Department of History, University of St. Andrews,
St. Andrews, Fife, KY16 9AL, Scotland

Dr. John Rempel, Conrad Grebel College, University of Waterloo,
Westmount Rd., N., Waterloo, Ontario, N2L 3G6, Canada

Tom Scott, Department of History, P.O. Box 147, Liverpool L69 3BX, England

ZA 2506-45

Inhalt

Zu dieser Nummer	5
------------------	---

I. Aufsätze

1. C. J. Dyck, Hans de Ries und das Vermächtnis von Menno Simons	7
2. D. G. Lichdi, Pietistische Einflüsse bei Täufern/Mennoniten im 17./18. Jahrhundert	26
3. Th. Hanimann, Eine Täuflersiedlung am Zürichsee	44
4. E. Kizik, Die Chronik Heinrich Donners	54
5. H. Guth, Die Lebensdaten des amischen Ältesten Hans Nafziger	67
6. K.-G. Jung (†) und H. Fast, Bericht Ludwig Bezners über seinen Besuch bei Johann Cornies, 1821	70

II. Von neuen Büchern

1. H.-J. Goertz, Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529 (H. Fast)	78
2. Kl. Ebert, Thomas Müntzer (T. Scott)	82
3. L. Harder (Hg.), The Sources of Swiss Anabaptism. The Grebel Letters and Related Documents (H.-J. Goertz)	85
4. R. E. McLaughlin, Caspar Schwenckfeld. His Life to 1540 (Kl. Deppermann)	86
5. I. B. Horst (Hg.), The Dutch Dissenters (Kl. Deppermann)	91
6. H. ten Boom, De reformatie in Rotterdam, 1530-1585 (A. Pettegree)	97
7. H. Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten, Bd. II: von 1772 bis zur Gegenwart (P. J. Klassen)	99
8. V. Peters / J. Thiessen, Mennonitische Namen - Mennonite Names (P. Foth)	102
9. W. M. Swartley / C. J. Dyck (Hg.), Annotated Bibliography of Mennonite Writings on War and Peace (H. Fast)	106
10. J. Rempel, Christologie und Abendmahl im Täuflertum (Selbstanzeige)	108

III. Nachrufe, Hinweise, Berichte

1. Nachrufe auf Johannes Harder (H. Loewen) und A. F. Mellink (H. Fast)	114
2. Hinweise	122
3. Berichte	125

IV. Mennonitischer Geschichtsverein

1. Protokoll der Mitgliederversammlung 1987 (Chr. und W. Schultz)	131
2. Kassenbericht 1987 (H. Klaassen)	135
3. Der Mennonitische Geschichtsverein	136

Bildnachweis (Bilder zwischen S. 64/65)

1. A. F. Mellink: Foto von Elmer Spaargaren, in: *Historisch Bewogen*, Festschrift A. F. Mellink, Groningen 1984.
2. Johann Cornies: Ursprünglich Kreidezeichnung eines Tobias Foth, 1827. Ein verkleinertes Foto dieser Zeichnung war die Vorlage für die Reproduktion in *David H. Epp*, Johann Cornies. Züge aus seinem Leben und Wirken, Berdjansk 1909. Die vorliegende Wiedergabe stammt aus der 2. Auflage des Buches, Echo-Verlag, Rosthern, Sask./Steinbach, Man., Kanada (Historische Schriftenreihe, Buch 3), 1946.
3. Luka Malyj: Foto im gleichen Buch, S. 126.
4. Auszug aus Heinrich Donners Chronik. Das Negativ aus dem Staatsarchiv in Danzig, Sign. 358, 301-1 (836/1), besorgte Herr Edmund Kizik, Danzig.
5. Fritz Senn: Aus dem besprochenen und von Victor G. Doerksen herausgegebenen Buch, wohl aus dem Nachlaß stammend, der von Prof. Dr. Gerhard Friesen, einem der Söhne von Fritz Senn, zur Verfügung gestellt wurde.
6. Täuferversteck: Aus dem angezeigten Katalog der Ausstellung „Berner Täuferturn“, S. 44.
7. Täuferhepaar: Foto von Jürg Rindlisbacher, CH-2533 Evilard.
8. Johannes Harder: Foto von Al Siebert, Winnipeg, Kanada.

Zu dieser Nummer

Schon manches Mal ist der Schriftleitung der Geschichtsblätter vorgehalten worden, sie habe ein fast ausschließliches Interesse an der Täuferforschung und lasse die weitere Geschichte des Mennonitentums außer acht: Bevorzugung des 16. Jahrhundert auf Kosten der folgenden dreihundertfünfzig Jahre. Das stimmt nur mit Einschränkung. Ein Blick in die Inhaltsverzeichnisse früherer Jahrgänge zeigt, daß der Vorwurf nur ganz wenige Nummern trifft. Die vorliegende bringt in ihrem Aufsatzteil fast keine Reformationsgeschichte. Nur der erste Beitrag könnte als Ausnahme gelten, weil er bei Menno Simons anknüpft. Tatsächlich aber ist sein Hauptthema Hans de Ries (gest. 1638), der Menno's Erbe für das 17. Jahrhundert aufbereitet hat. Alle andern Aufsätze beschäftigen sich mit Themen des 17. bis 19. Jahrhunderts, wobei in jedem Fall der Pietismus eine gewisse Rolle spielt. Selbst die Täufersiedlung am Zürichsee hat nur noch spurenweise mit den Anfängen im 16. Jahrhundert zu tun.

Cornelius Dycks Aufsatz über Hans de Ries ist zuerst auf einem Kolloquium in Amsterdam vorgetragen worden, das sich unter dem Thema „Geistige Erneuerung und sozialer Wandel“ 1986 fast ausschließlich mit der niederländischen Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts befaßte. Er ist hier deshalb auch nicht zum ersten Mal abgedruckt, sondern zuvor auf Niederländisch in den *Doopsgezinde Bijdragen* (n. r. 12f, 1986–1987), auf Englisch in *The Mennonite Quarterly Review* (vol. 62, 1988, no. 3) erschienen, und zwar zusammen mit den vierzehn andern Vorträgen des Kolloquiums. Wem also die Täuferforschung in diesem Heft fehlt, kann sich auf Englisch oder Niederländisch dort informieren.

Er hat zugleich den nächsten Schritt über die Aufsatzsammlung unter dem Titel *Dutch Dissenters* hinaus vor sich, die Klaus Deppermann unten auf S. 91–97 so ausführlich besprochen hat. Ein noch reicheres Angebot von Aufsätzen zur Täuferforschung, auch mit noch weiterem Themenhorizont, findet sich in der Dokumentation des Kolloquiums, das 1984 in Straßburg abgehalten wurde (vgl. MGB 42, 1985, 126 f: *Täufertum und radikale Reformation im 16. Jahrhundert*, hg. v. J.-G. Rott und S. L. Verheus, Baden-Baden & Bouxwiller 1987 = Bibliotheca Dissidentium, scripta et studia, No. 3). Beide Sammlungen sind für die Täuferforschung unentbehrlich.

Die Skizze von D. G. Lichdi über die Beziehungen zwischen Pietismus und Mennoniten im 17. und 18. Jahrhundert wurde auf der letzten Mitgliederversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins in Bad Friedrichshall-Kochendorf im Oktober 1987 vorgetragen. Der Autor, von Haus aus Geschäftsmann, hat sich durch sein Buch über *Mennoniten im Dritten Reich* (1977) und durch seine Geschichte der Mennoniten unter dem Titel *Über Zürich und Witmarsum nach Addis Abeba* (1983) einen Namen gemacht. Seit 1982 ist er Schriftleiter des *Mennonitischen Jahrbuches*, das jeweils mit einem Schwerpunktthema aktuelle Fragen des heutigen Mennonitentums behandelt und auch einzelne historische Beiträge bringt (1986: Konferenzbildung; 1987: Taufe; 1988: Frieden).

Die Chronik des westpreußischen Ältesten Heinrich Donners, die nicht mit der Autobiographie seines Sohnes Johann Donner verwechselt werden darf (*Christlicher Gemeinde-Kalender* für 1932 71-103), hat, obgleich man von ihrer Existenz wußte, bisher nicht genügend Beachtung gefunden. Edmund Kizik, der sie uns vorstellt, ist Doktorant an der Universität in Danzig. Wir hoffen, daß er bald den ganzen Text des Originals in einer gesonderten Ausgabe mit den entsprechenden amtlichen Belegen zugänglich machen kann.

In der Abteilung *Von neuen Büchern* bringen wir zehn Besprechungen, die sich nicht einfach nur als Buchanzeigen verstehen. Wir legen Wert darauf, daß mit diesen Besprechungen die Forschung vorangetrieben wird. Das kann durch Information geschehen, wird aber auch durch Auseinandersetzungen gefördert. Wer sich in solche Besprechungen vertieft, wird nicht nur neue Fakten, sondern vor allem neue Fragestellungen kennenlernen.

Unter den *Hinweisen* finden sich noch weitere Buchtitel. Wir sind froh, daß darunter auch ein Buch ist, das der Geschichtsverein selber herausgebracht hat, Peter P. Klassens *Die Mennoniten in Paraguay*. Wir empfehlen es Mitgliedern und Lesern mit Nachdruck.

Heinold Fast

Hans-Jürgen Goertz

Cornelius J. Dyck

Hans de Ries und das Vermächtnis von Menno Simons*

Zweifellos waren Menno Simons und de Ries die wichtigsten Führer der ersten bzw. zweiten Generation des niederländischen Täufertums. Sie hatten eine gemeinsame Glaubensgrundlage, obgleich es in den Schriften von de Ries wenige Bezugnahmen auf Menno gibt und wir keine ausdrückliche Anerkennung der Abhängigkeit von Menno finden können.¹ Genauso wenig gibt es aber auch polemische Auseinandersetzungen von de Ries mit Menno, weder namentlich noch implizit, obgleich die beiden sich in ihrer theologischen Denkweise stark unterschieden, z. B. in der Vorstellung vom himmlischen Fleisch Christi, die durch de Ries abgelehnt wurde. Die Unterschiede zwischen ihnen lassen sich eher in langer Reihe aufzählen als in polarer Anordnung gegenüberstellen. Doch können graduelle Differenzen sich zu entgegengesetzten Standpunkten ausgewachsen, was tatsächlich manchmal geschah. Die beiden waren ja auch ganz verschieden von Temperament und Persönlichkeit. Daß es Männer der ersten und zweiten Generation der neuen Bewegung waren, beleuchtet wohl, aber behebt nicht diese Unterschiede.

Statt einer Biographie

Da de Ries ziemlich unbekannt ist, gebe ich vor einer weiteren Darstellung seines Verhältnisses zu Menno einen kurzen Abriß seines Lebens. Hans de Ries, der bedeutendste fortschrittliche Führer der zweiten Generation des niederländischen Täufer- und Mennonitentums, wurde am 13. Dezember 1553 in Antwerpen geboren. Er starb am 14. September 1638 in Alkmaar. Sein konservativer Gegenspieler, der sich ganz nach Menno ausrichtete, war Pieter Jans Twisck (1565–1636).² Die Eltern von de Ries gehörten zur römisch-katholischen Kirche. Wir wissen nichts über seine Jugend und Erziehung. Als junger Mann, mit Anfang zwanzig, schloß er sich den Reformierten in Antwerpen an und wurde bald berufen, sich zum Prediger ausbilden zu lassen.

Es gab viele Täufer in Antwerpen, und er fühlte sich von ihrer Lehre angezogen. Aber ihre Uneinigkeit hielt ihn ab, bis er von einer friedliebenden

* Zuerst erschienen auf Holländisch in: *Doopsgezinde Bijdragen*, n. r. 12–13 (1986 bis 1987). S. 248–265; auf Englisch in: *The Mennonite Quarterly Review*, 62, 1988. S. 401 bis 416; die vorliegende Übersetzung von H. Fast.

Gruppe hörte, den Waterländern in den nördlichen Provinzen. Er reiste nach De Rijp und wurde, getauft durch Simon Michielsz, Ende 1575 oder Anfang 1576 Glied dieser Gruppe. Auch wurde er gleich als Prediger ordiniert.

Die „Waterländer“ hießen so nach dem tief liegenden, flachen Land der Provinz Nordholland (nördlich von Amsterdam), wo viele Mitglieder der Gruppe wohnten. Auf einer Ältestenkonferenz in Harlingen 1557, der Menno beiwohnte, beschloß die im Hinblick auf den Bann gemäßigte Strömung, die Vertreter der härteren Richtung, von der sie sich innerlich immer mehr entfernt hatten, zu verlassen.³ Anfänglich nannte man diese Gemäßigten u.a. auch „die Franeker“. Aber zur Zeit von de Ries waren sie allgemein bekannt als die Waterländer, obgleich sie nicht mehr ausschließlich im ursprünglichen Gebiet, das den Namen „Waterland“ trug, wohnten.

Die neue Aufgabenstellung von de Ries führte ihn auf viele Reisen. 1577 heiratete er Elisabeth Akers van der Does aus Dordrecht, die Witwe von Thomas Bret aus England und Mutter seines Freundes Hans Bret, von dessen Märtyrertod durch Verbrennung am Pfahl er am 4. Januar 1577 Zeuge war.⁴ Bald danach konnten er und seine Frau Elisabeth gerade noch der Verhaftung und möglicher Folter in Antwerpen entgehen. Sie hielten sich erst in Aachen auf und kamen dann, etwa 1578, nach Emden, wo er bis 1598 der Waterländer Gemeinde als Prediger diente und wohin er auch, nach seinem Umzug nach Alkmaar 1598 bis 1601, ab und zu zurückkehrte. Den Rest seines Lebens wohnte er in Alkmaar und diente dort der Waterländer Gemeinde und vielen anderen durch seine Reisen, seine Schriften und seine Versöhnungsversuche. Er war auch tätig als Heilpraktiker (Alchemie) und hatte zu tun mit der Heringsfischerei. Man hielt ihn für einen wohlhabenden Mann. Aber es gibt Belege dafür, daß seine Freigebigkeit dazu führte, daß er in relativer Armut starb.

Nach dem Tod seiner Frau Elisabeth heiratete er in Emden ein zweites Mal. Aber wir kennen weder das Todesjahr seiner ersten Frau, noch den Namen oder das Todesdatum der zweiten.

In Alkmaar heiratete er Guertje Jansdochter. Ihr Haus war bekannt für außergewöhnliche Gastfreiheit und Geborgenheit. Guertje starb etwa zehn Wochen vor de Ries, am 3. Juli 1638. Beide liegen zusammen in der Großen Kirche zu Alkmaar begraben – damals eine besondere Ehre für ehemalige Ketzer. Aus seinen drei Ehen sind keine Kinder bekannt.

1619 malte der bekannte taufgesinnte Maler Michiel Jans van Mierevelt (gestorben 1641) ein Portrait von de Ries. Nach dem Tod von de Ries 1638 schrieb sein guter Freund Joost van den Vondel (gestorben 1679) ein ihm

gewidmetes Gedicht. Vondel war zu der Zeit Diakon der Waterländischen Gemeinde in Amsterdam. Das Gedicht lautet (frei ins Deutsche übertragen):

Sein ganzes Sein strahlt aus, was er uns lehrte.
Doch was uns fehlt, ist jetzt sein Leben.
Gott hatte ihn, der sich im Dienst verzehrte,
als edles Kleinod uns gegeben.

Denn von der Wiege bis zur Greisenzeit
war er allein darauf bedacht,
den Bau zu prüfen dieser Christenheit,
die selbst sich baufällig gemacht.

Den Stürmen hielt er stand, verzagte nicht,
und als ein Starker in Geduld
verschaffte er ein heilsam Salz und Licht
der Kirche Christi unter Gottes Huld.⁵

Typologie und historische Ursprünge

Während der letzten zwei Jahrzehnte ist die Täuferforschung auf Biographie, Hermeneutik, soziale und ökonomische Fragen, Befreiungstheologie, Liturgie und vor allem Historiographie gerichtet gewesen. Das ältere Interesse an der Typologie ist jedoch nicht aufgegeben worden und bleibt nach wie vor implizit gegenwärtig in den historiographischen Untersuchungen von James Stayer, Hans-Jürgen Goertz, Klaus Deppermann, Werner Packull, Arnold Snyder, Calvin A. Pater und anderen.⁶ Fragen nach dem Ursprung implizieren Konsequenzen für die Typologie. Im folgenden wird versucht, eine Typologie zu entwerfen, die charakteristisch für de Ries ist und durch die er sich von Menno unterscheidet. De Ries bot seiner Generation eine neue Möglichkeit an, Spaltungen zu überwinden, indem er ein neues Schriftverständnis, eine neue Sicht vom Wesen der Liebe und dynamische Verhaltensweisen der Menschen zueinander innerhalb der Kirche und über die Grenzen der Kirche hinaus entwickelte.

Die Mannigfaltigkeit der Richtungen innerhalb des frühen niederländischen Täuferturns ist allgemein bekannt. Wir können ihre Entstehung nicht einfach erklären, indem wir das niederländische Täuferturn als zweite Generation bezeichnen, die durch die erste, schweizerische Bewegung auf dem Weg über Melchior Hoffman inspiriert worden wäre. Die

historische Verbindung ist dafür zu zerbrechlich. Wir können ihre Entstehung aber ebenso wenig ganz von Erasmus und dem Sakramentarismus ableiten. Beide Strömungen förderten die Bewegung, so wie auch lutherische, mystische, apokalyptische, ökumenische und andere Einflüsse es taten, die zu der Zeit in den Niederlanden herrschten.

Diese Mannigfaltigkeit mußte dann auch in einer Reihe von religiösen und sozialen Erscheinungen zum Ausdruck kommen, nicht allein während der ersten Jahrzehnte der Entstehung ab 1530, sondern während des ganzen Zeitraums der Geschichte der Wiedertäufer-Mennoniten-Taufgesinnten, zumindest bis zu ihrer Vereinigung 1811. Diese Verschiedenartigkeit reichte vom Erbe der radikalen Hoffmanianer in Münster bis zu den chiliastischen, spiritualistischen Visionen eines David Joris wie auch zu dem nüchternen, kirchlichen Institutionalismus von Menno, Dirk Philips und Leenaert Bouwens. Wenn die kulturellen Unterschiede zwischen Nord und Süd (Flandern, Köln, Friesland) auch noch in Betracht gezogen werden, können die vielen Spannungen und Spaltungen der ersten hundert Jahre verstanden und in einen Zusammenhang eingeordnet werden.

Eine Variable, der in dieser variantenreichen Bewegung eine Schlüsselrolle zukam, lag in der Spannung, die mit den folgenden Gegensatzpaaren beschrieben werden kann: Ordnung gegenüber Begeisterung oder Struktur gegenüber Enthusiasmus, Kongregationalismus gegenüber Spiritualismus, innerlich gegenüber äußerlich oder Schrift gegenüber Geist. Obbe Philips war der erste, der für Ordnung eiferte, wie auch in gewissem Sinn David Joris, obgleich beide Spiritualisten waren. Beide waren Vorläufer von Menno, halfen ihm aber, sich den Weg zu bahnen, teilweise durch ihren Widerstand gegen die Münsterschen. Doch muß Menno theologisch rechts sowohl von Obbe als auch von Joris plaziert werden. Anfangs wurde er in diese Richtung gedrängt durch das Chaos und die Nachwehen von Münster, mit denen er es zu tun bekam, aber bald auch, weil er sich selbst mit Eifer dem geschriebenen Wort widmete. Dies geht aus seiner wohlbekannten Äußerung hervor: „Das Wort ist klar und verständlich und hat keine Erklärung nötig.“⁷ Mit diesem Pochen auf den Buchstaben der Schrift verband sich eine neue Gesetzlichkeit, zum Teil durch ein schwächeres Vertrauen auf den Geist, obwohl das Wort „Geist“ in seinen Schriften reichlich gebraucht wird. Der gedruckte Kanon wurde schließlich gleichgesetzt mit seinem geistlichen Kanon. Diese Entwicklung fand keine Fortsetzung bei de Ries.

Das Verhältnis von Wort und Geist zueinander war ein wichtiges Thema in allen täuferischen Strömungen des 16. Jahrhunderts, vielleicht sogar im

ganzen Protestantismus.⁸ Auf diesem Hintergrund ist eine zentrale These dieses Aufsatzes, daß die Spannung zwischen WORT/Wort und GEIST/Geist (beides im göttlichen wie auch im menschlichen Sinn verstanden), oder auch zwischen Kongregationalismus und Spiritualismus in der niederländischen Täufergeschichte der ersten und zweiten Generation der Gläubigen zum ersten Mal mit Erfolg von Hans de Ries überbrückt wurde. Obgleich sein Erfolg weit hinter seiner Vision zurückblieb, vor allem was die Einheit der Gemeinde betraf, gehörte die Zukunft der Bewegung den Idealen, die er formulierte und deren Verkörperung er war. Am Ende ging die Bewegung, die ich beschreibe, noch über de Ries hinaus, nämlich bis zu Galenus Abrahams und anderen.

Wort und Geist

Indem wir das WORT/GEIST-Thema als eine entscheidende Variable bei Menno und de Ries beobachten, kehren wir zurück zur ehemaligen Debatte zwischen Troeltsch und Holl über eine Typologie, die den Spiritualismus und die Mystik betrifft, aber auch zu Augustins Schrift „Der Geist und der Buchstabe“.⁹ Es stimmt immer noch, daß Holl übertrieb, als er darauf bestand, jeder Täufer habe spiritualistische und mystische Neigungen gehabt. Aber die Forschung der letzten zwanzig Jahre hat uns seiner These näher gebracht, als es vorauszusehen war. Auch Troeltsch ließ es zu, daß die Kategorien sich verwischten, indem er die Mystik mit dem Spiritualismus zusammenfügte und sie als einen gesonderten Typus vom Täufertum trennte. Mystik ist nicht dasselbe wie Spiritualismus. Aber Spuren beider Strömungen können bei vielen Taufgesinnten in den Niederlanden gefunden werden. Der Mystiker steht der Kirche näher, gebraucht ihre Gnadenmittel, sucht wiederholt Erfahrungen des Heiligen und hat größere Wertschätzung für das Historische und das Institutionelle. Der Spiritualist betont das Ein-für-allemal der Offenbarung, einschließlich der dazugehörenden rationalen und subjektiven Erfahrungen, wie auch eine unmittelbare Verbindung zum Heiligen. Beide setzen auch gemeinsame Akzente, wie die Unterordnung der Äußerlichkeiten unter das Zeugnis der Offenbarung im Innern und häufig einen dementsprechenden Gebrauch der Schrift.

Außerdem hat sich die Abtrennung des Täuferturns von Troeltschs drittem Typ schon längst als unbrauchbar erwiesen. Die Behauptung von Gordon Rupp „es sei unter den Täufem bei weitem nicht so viel über die Person und das Werk des Heiligen Geistes gesagt worden, wie wir erwartet hätten“, und seine Schlußfolgerung, Luthers starke Betonung des Prinzips des *sola scriptura* habe die Ausbildung einer Pneumatologie unter allen

frühen Reformatoren behindert, sind sehr nützlich, um die erste Generation zu verstehen.¹⁰ Dies gilt nicht für die wiedertäuferische Phase der niederländischen Täuferbewegung und auch nicht für die Entwicklung nach Menno. Es muß ebenfalls erwähnt werden, daß die Wiedertäufer in ihren theologischen Formulierungen nicht systematisch waren und daß wir den Glauben an den Heiligen Geist ausdrücklich finden in ihrer Ethik, im Gemeinschaftsleben, in der Frömmigkeit und vor allem in ihrer Auseinandersetzung über das WORT/Wort Gottes und die Christologie wie auch in ihren offiziellen Äußerungen. Sie hatten eher eine funktionelle als eine dogmatische Theologie; doch war die Lehre nicht unwichtig.

Dies galt sicher für Menno. Es ist schwer, in seinen Schriften eine bewußte Trennung von WORT/Wort und GEIST/Geist zu finden, wie die Typologie von Troeltsch es von uns verlangen würde. Gerade diese Trennung war es, gegen die Menno Widerstand leistete bei den radikalen und revolutionären Spiritualisten, die darin eine brauchbare Methode fanden, ihre eigenen Offenbarungen unterzubringen. Menno glaubte, jede Lehre und jedes Handeln müsse überprüft werden an der Schrift. Er wurde nicht müde, auf den Geist hinzuweisen als Werkzeug für echt biblisches Verständnis und als Förderer christlichen Lebens. Aber das Lot für den wahren Glauben war das WORT/Wort Gottes. WORT/Wort und GEIST/Geist standen nicht nur in einer Spannung zueinander, sondern waren häufig auswechselbar. Es sei darauf aufmerksam gemacht, daß *Wort* hier in der Bedeutung von (Heiliger) Schrift gebraucht wird und *WORD* als Synonym für das Lebendige Wort, Christus, während *Geist* sich auf den menschlichen Geist bezieht und *GEIST* auf den Heiligen Geist.

Wort, Geist und Anti-Trinitarismus

Menno wie auch de Ries argumentierten am schlüssigsten über das gegenseitige Verhältnis von WORT/Wort und GEIST/Geist, wenn sie mit rationalistischen Gegnern zu tun bekamen, die unter dem Verdacht standen, Antitrinitarier zu sein. Folglich bietet uns diese Seite der Auseinandersetzung die Möglichkeit, ihr unterschiedliches Verständnis von WORT/Wort und GEIST/Geist kennenzulernen. Menno bekam es mit Roelof Martens zu tun, bekannt als Adam Pastor, einem früheren katholischen Priester und zur Besinnung gebrachten Anhänger des Wiedertäuferreiches von Münster, als er ihn 1542 taufte und ordinierte. Um 1547 geriet Pastor theologisch in Konflikt mit dem Glauben an die Dreieinigkeit und wurde schließlich – nachdem er schon vorher gemäß Matthäus 18 ermahnt worden war – im selben Jahr durch Menno auf

einer Zusammenkunft in Goch ausgeschlossen. 1550 schrieb Menno sein „Bekenntnis von dem Dreieinigen Gott“, um den Anhängern von Pastor den Weg zurück zum wahren Glauben zu weisen.¹¹

De Ries geriet später in solch eine Situation mit Nittert Obbes, einem Schneider, der 1614 probeweise in der Waterländischen Gemeinde in Amsterdam als Prediger eingesetzt worden war. Als dieser gebeten wurde, eine zeitlang nicht zu predigen, gab es eine heftige Polemik von Obbes und seinem Freund Jan Theunis gegen de Ries, die schließlich zu der langen Antwort von de Ries in seiner „Aufdeckung der Irrtümer“ 1627 führte.¹² Da de Ries ausführlich über Christologie und Dreieinigkeit schrieb, ist dies seine bedeutendste, umfassende Darstellung zum zweiten Thema. Ausschluß sollte zur Reue führen. Aber Pastor nahm seinen Schritt nie wieder zurück. Obbes hingegen, der nicht ausgeschlossen war, zeigte seine Reue, indem er einige spezielle Glaubensartikel unterschrieb, die von den Waterländern für notwendig gehalten wurden. Er durfte aber nicht mehr predigen.

In seiner Abhandlung von 1550 unterstrich Menno die Bedeutung des Heiligen Geistes für das rechte Verständnis der Bibel. Er schrieb:

„Vom Heiligen Geist glauben und bekennen wir, daß er ein wesentlicher oder (wie die Kirchenväter ihn nennen) persönlicher Heiliger Geist ist und das auf göttliche Weise, wie der Vater ein wahrer Vater ist und der Sohn ein wahrer Sohn. Dieser Heilige Geist ist für alle Menschenkinder unbegreiflich, unaussprechlich und unbeschreiblich . . . , göttlich mit seinen göttlichen Gaben, hervorgegangen vom Vater durch den Sohn¹³, obgleich er immer bei Gott und in Gott bleibt . . . Und daß wir ihn als einen solchen wahren und wesentlichen Gott bekennen, dazu treibt uns die Schrift . . . Denn alle, die diesen Geist nicht haben, gehören nicht zu Christus.“¹⁴

Menno brauchte „WORT“ als Synonym für Christus und „Wort“ als Synonym für Schrift wechselweise. Offenbarung in Christus und Offenbarung durch das geschriebene Wort scheinen in seinen Schriften synonym zu sein. Es gibt jedoch Äußerungen, die dem geschriebenen Wort mehr Nachdruck verleihen als dem Lebendigen WORT, wie im folgenden:

„Ich bin kein Henoeh, ich bin kein Elias, ich bin kein Seher . . . , ich habe auch keine Gesichte oder Eingebungen durch Engel. Ich suche und begehre solches auch nicht, damit ich dadurch nicht betrogen werde. Denn Christi Wort allein ist mir schon genug.“¹⁵

Andererseits gibt es Texte, die den Nachdruck auf die Belanglosigkeit wörtlicher Bibelkenntnis legen, wenn die Kraft des Heiligen Geistes fehlt:

„Äußerlich und buchstäblich ist fürwahr alles umsonst geschrieben, gelesen, berufen, und gelehrt, wenn der Heilige Gottesgeist, der aufrechte Lehrmeister aller Gerechtigkeit, nicht die Herzen der Jünger oder Zuhörer berührt, durchschneidet und wendet durch das Mittel, das Gott dazu gegeben und bereitet hat, das ist Gottes Wort“.¹⁶

Diese Sätze verdeutlichen Menno's Denken. Gott, Christus, WORT und Heiliger Geist haben jeweils ihre Funktion im göttlichen Haushalt. Alle sind maßgebend im Leben des Glaubenden, jeweils für sich, aber vor allem zusammen. Nur das geschriebene Wort ist eine äußerliche Norm, hat aber trotzdem zentrale Bedeutung bei jeder Entscheidung und jedem Glaubensartikel. Es geschieht aber durch die Saat (ein Ausdruck, den die Mystiker gebrauchten) des Lebendigen WORTES, daß ein Mensch erneuert wird, gerettet, wiedergeboren und geheiligt; denn diese Saat ist Christus.¹⁷ Der Wille Gottes kann aus der SCHRIFT erkannt werden, wird aber nicht befolgt ohne die Kraft des GEISTES. Ein rechtes Verständnis des GEISTES hat seinen Ort innerhalb des Zusammenhalts der kritischen Gemeinde.¹⁸

Man hat manchmal behauptet – und der bisherige Gedankengang bestätigt es –, daß Menno mit den Jahren gesetzlicher wurde, stärker gebunden an den Buchstaben als an den GEIST, besonders in seiner Verteidigung des Banns und der Christologie vom „himmlischen Fleisch“.¹⁹ Dies ist offensichtlich der Fall in seinem Brief an Zylis und Lemke von 1560, in dem viele Bezugnahmen auf Moses stehen, aber auch in seinen Abhandlungen 1558 und 1550 über den Bann.²⁰ Dieser Legalismus war nicht Ausdruck von Werkgerechtigkeit, sondern von moralischer und ethischer Besorgtheit. Trotzdem kommt er vor: eine Prinzipien reitende, lieblose Haltung, vor allem auch in dem ständig polemischer werdenden Stil seiner Antworten an seine Kritiker. Die Spannung zwischen SCHRIFT und GEIST blieb erhalten, aber mit einer Vorliebe für die SCHRIFT.

Bei Hans de Ries findet sich diesselbe Spannung. Auch er bestätigt die Schrift wie auch den GEIST und den Zusammenhang beider, aber seine Vorliebe gilt dem Geist. Die Folgen dieser Vorliebe sind von Bedeutung für die Auffassung beider Männer von der Art von Kirche, Gemeindegemeinschaft, Einheit, Autorität, Bekehrung und für andere dogmatische Ansichten. Doch war der Unterschied zwischen de Ries und Obbes tatsächlich ein ganz feiner. Obbes unterstellte de Ries, er habe zwei WORTE Gottes, ein lebendiges wie Christus oder den GEIST, das andere geschrieben, ein toter Buchstabe. De Ries kann tatsächlich so zitiert werden. Doch was er anstrebte war, die Schrift zu unterscheiden vom lebendigen, innerlichen WORT, von Christus, nicht aber, beide Seiten zu trennen.

Im Gegensatz einerseits zu einer statischen Auffassung vom Heil, wie er sie bei den Mennoniten spürte, und andererseits zu einem humanistischen oder pelagianischen Moralismus, den er bei Obbes sah, legte de Ries den Nachdruck auf das Bedürfnis nach einem fortdauernden, sehr persönlichen Verhältnis zu Christus, den er das Lebendige WORT nannte. Dieses Verhältnis war für ihn verwurzelt in einer verstandesmäßigen Kenntnis des historischen Christus, des „Lebensbrunnens voll Gnade und Wahrheit“.²¹ Für de Ries waren die Sakramente, die Kirche und die SCHRIFT wichtig, aber sie waren kein Ziel in sich selbst. Ohne den „Heiligen Geist als lebendige Gegenwart“, schrieb er, bleiben sie eine leere Form, ein „toter, historischer Glaube, der kein Heil bringt“.²²

Es ist deutlich, daß de Ries die Schrift für das Wort Gottes hielt: „Ich für meinen Teil erkläre, daß ich die Heilige Schrift in Ehren halte, sie annehme und den ganz sicheren Glauben hege . . ., daß sie das Wort Gottes ist und daß die buchstäblichen Wörter der Schrift die Wörter Gottes sind.“ Der gesamte Heilsplan Gottes ist enthalten in der Schrift und, obwohl diese nicht recht verstanden werden kann ohne den Heiligen Geist, kann der GEIST doch nie etwas offenbaren, was dem geschriebenen Wort Gottes widerspricht.²³ So schrieb er:

„Das geschriebene Wort Gottes achten wir so hoch und teuer, daß wir bekennen, wir wissen von keinem anderen Buch seit Anfang der Welt, das so edel, nützlich, notwendig und zur Förderung des Heils der Menschheit hilfreich ist wie die Bibel, das geschriebene Wort Gottes, und nichts wird seine Stelle einnehmen können. Wir halten uns so fest daran, daß wir kein anderes Wort als Weg zur Seligkeit glauben oder annehmen. Darum begründen und überprüfen wir auch alle Artikel unseres Glaubens und der heilsamen Lehre anhand der Schrift und verwerfen als nicht nötig zur Seligkeit alle Lehre, die mit dem geschriebenen Wort Gottes nicht begründet werden kann. Daraus kann sicher jeder sehen, daß wir uns fest an das geschriebene Wort halten und außerhalb seiner Lehre keine Weisheit suchen — wie ihr uns anscheinend verdächtigt.“²⁴

Die Art, wie de Ries die Schrift gebrauchte, beweist seinen Glauben an ihre Einmaligkeit und Geltung. Es gibt in keiner Schrift von seiner Hand einen Beleg dafür, daß er hineininterpretiert hätte. Er fürchtete Allegorie. „Wenn die Bedeutung der Schrift nicht in der Schrift selbst gefunden wird, wo soll man sie finden?“ fragt er.²⁵ Obgleich keines der Bekenntnisse, an denen er mitwirkte, einen Artikel über die Bedeutung der Heiligen Schrift enthält, beginnen die meisten Artikel mit dem Satz: „Wir glauben

und bekennen mit der Heiligen Schrift, daß . . .“ usw. Bezugnahmen auf die Schrift sind in seinen Schriften zahlreich.

Dieser Biblizismus war jedoch nicht mehr als ein wesentlicher, erster Schritt. Das geschriebene Wort bewirkt nicht das Heil. Es ist möglich die Schrift anzunehmen, ohne wirklich Christus anzuerkennen.²⁶ Es gibt viele, die wie die Pharisäer sich an die äußerlichen Gesetze halten und den Buchstaben der Schrift kennen, die aber von innen nicht erneuert sind, keine Liebe haben und darum nicht wirklich Kinder Gottes sind.²⁷ Die Schrift kann uns weder Rettung noch Vergebung von Sünden, weder die Liebe Gottes noch eine göttliche Natur geben. Genauso wenig kann sie uns ein neues Herz und einen neuen Geist geben.²⁸

Wir zitieren de Ries noch einmal, um seine Meinung deutlich zu machen:

„Unser Streit geht um das Wort Gottes. Unsere Lehre ist, daß es zweierlei Wort Gottes gibt, nämlich das Wort, das zu Beginn bei Gott und das Gott war; durch das alle Dinge geschaffen sind — und die Heilige Schrift oder das geschriebene Wort Gottes . . . Es ist ein großer Unterschied zwischen dem Wort des Lebens, das Christus selber ist und von dem gesagt werden kann, es sei von Gott selber ausgegangen, . . . und dem geschriebenen Wort, das meistens durch Menschen verkündigt wird, die selbst ohne Geist leben und die ohne feurige Kraft aus der Höhe sind.“²⁹

Daß es zwei Aspekte des Wortes Gottes gibt, schrieb de Ries, sollte keinem, der die Schrift kennt, fremd erscheinen; denn in ihr sind viele Bilder von doppelter Erscheinungsweise: Das Passahlamm, das die Juden sinnbildlich verstanden, und das wahre Lamm, das Jesus Christus ist; zweierlei Gesetz: das auf steinerne Tafeln und das in Menschenherzen geschriebene; zwei Königreiche: das irdische und das himmlische; zwei Völker: das irdische und das geistliche; zwei Taufen: die äußerliche und die innerliche; zwei Abendmahle: Brot und Wein äußerlich und Christus innerlich durch Glauben.³⁰ In seiner eigentlichen Bedeutung bezieht sich das WORT Gottes auf das innerliche, ewige Zeugnis des GEISTES, d. h. auf das fortdauernde Werk Christi. In seiner vordergründigen Bedeutung ist das Wort Gottes äußerlich — die Heilige Schrift.

In dieser Auffassung von einer doppelten Offenbarung Gottes ist der Einfluß Caspar Schwenckfelds (1489–1561) zu sehen; in Frage kommen vor allem seine Abhandlung *Von der Hailigen Schrift*, aber auch die Schriften *Vom Evangelio Christi* und *Vom Wort Gottes*.³¹ In seiner Antwort an Obbes leugnet de Ries seine Abhängigkeit nicht: „Es kann gut sein, daß ich zu der Zeit, wie du behauptest, sagte, Caspar Schwenckfeld habe gut und recht über das WORT Gottes geschrieben. Aber als ich dies sagte, habe ich

sicher nicht alles, was er gesagt und geschrieben hat, gutgeheißen und angenommen.“³²

Wie spricht Gott dann zu uns, fragte de Ries. „Nicht nur durch das geschriebene Wort, sondern allererst durch sein ewiges WORT im Zusammenwirken mit dem Heiligen Geist.“³³ Aber dann fährt er fort mit einer etwas überraschenden, neuen Möglichkeit:

„Der berühmte Zwingli hat lang und breit geschrieben über die Anweisungen, die er im Traum über das Herrenmahl empfing. Wenn ich Erkenntnis durch solch einen Traum beansprucht hätte, was würdest du gesagt haben? . . . Weder Melanchthon noch sein geistiger Vater Augustin verwarfen alle Träume . . . Warum uns verdammen, die wir nicht alle Träume und Visionen verwerfen, sondern zugeben, sie seien möglich, sie aber nur akzeptieren, sofern sie mit Gott und seinem heiligen Wort übereinstimmen?“³⁴

Dies ist sicher anders als Mennos Erklärung: „Ich bin kein Henoah, ich bin kein Elias, ich bin nicht jemand, der Visionen hat . . . Das Wort Christi ist für mich genug.“³⁵ Selbst wenn für Menno das „Wort Christi“ im Sinne von „Heiligem Geist“ gemeint ist, so ist der Unterschied zwischen diesen Gesichtspunkten typisch. Keiner von beiden trennte Wort und Geist. Aber die Spannung ist bei de Ries viel mehr zur Sprache gebracht. Er ging deutlich weiter als Menno in der Loslösung, wenn auch nicht in der Trennung der beiden Begriffe voneinander. Das lebendige WORT und das geschriebene Wort sind nicht eins; auch ist nicht eines im anderen, und sie gebrauchen sich gegenseitig nicht als Mittel zum Zweck. Aber sie wirken zusammen. Dies ist der Geist Schwenckfelds.³⁶

In diesem Zusammenhang wird deutlich, warum Menno und de Ries Mühe hatten mit dem rationalen Buchstabenglauben von Pastor und Obbes. Letztere hatten es schwer mit der Göttlichkeit von Jesus wie auch mit der Dreieinigkeit, an die Menno und de Ries glaubten. Denn sie wollten sich vom Heiligen Geist nicht erleuchten lassen. Pastor betonte vor allem die Menschlichkeit Christi im Gegensatz zu Mennos Sicht der Menschwerdung. Das geschriebene Wort stand an erster Stelle im Denken und Leben von Pastor und Obbes. Das überschattete die breiter begründete Autorität von WORT und GEIST, wie wir sie bei Menno und de Ries finden. Doch stand Menno mit seinem zunehmenden Nachdruck auf dem geschriebenen Wort näher bei ihnen als de Ries.

WORT und GEIST in der Gemeinde

Mehr als irgendein anderer Täufer des sechzehnten Jahrhunderts entwickelte Menno, was N. van der Zijpp eine Gemeindeftheologie nannte,

eine Theologie der Kirche.³⁷ „Es gibt auf Erden nichts, was mein Herz so liebt wie die Gemeinde,“ schrieb Menno in einem Hirtenbrief.³⁸ Seine sechs Merkmale dessen, was er als wahre Gemeinde betrachtete, sind wohlbekannt, nämlich: reine Lehre gemäß dem Wort Gottes, ein schriftgemäßer Gebrauch der Sakramente, ethische Frömmigkeit im Gehorsam gegenüber dem Wort, Liebe zum Nächsten, ein mutiges Bekennen zu Gott und Christus, und das Leiden.³⁹ Obwohl Menno das Wort „Restitution“ wenig gebrauchte, war dies eindeutig sein Ziel: die Wiederherstellung der neutestamentlichen Gemeinde.

In seiner Definition der Gemeinde sind Wort und GEIST die Ausgangspunkte.⁴⁰ Das Wirken des Geistes war für ihn unverbrüchlich verbunden mit dem geschriebenen Wort und damit auch mit der Gemeinde, die, obwohl selbst durch das Wort ins Leben gerufen, doch stets die Geister prüfte, ob sie von Gott waren.⁴¹ Er drückte das gern in Bildern aus: das göttliche Wort sei die „Saat“, die in der Seele wachse, die „Milch“ für die Kinder und das „Kraftfutter“ für die Erwachsenen.⁴²

Mit fortschreitendem Alter scheint Menno sich in wachsendem Maße von der kongregationalistischen Struktur entfernt zu haben in Richtung auf eine bischöfliche Ordnung. Die Ältesten fällten Entscheidungen, ohne die Gemeinden zu Rate zu ziehen, manchmal sogar ohne daß alle Ältesten anwesend waren. Menno's übermäßiger Gebrauch des Banns kann durch Druck von seiten der beiden Mitältesten Dirk und Bouwens angestiftet sein. Aber es ist auch ein Zeichen dafür, daß die frühere Geisteskraft verloren gegangen war, obgleich Menno den Bann als „Werk der Liebe“ verstand. Er muß sich dessen bewußt geworden sein, daß sein Gemeindeideal „ohne Flecken und Runzel“ (Eph. 5,27), die reine Braut Christi, nie verwirklicht werden kann.⁴³

Bei der Definition des Gemeindebegriffs legten sowohl de Ries wie auch Menno großen Wert auf die Bedeutung der Wiedergeburt, bewirkt durch den GEIST und genährt durch das Wort. Hierauf wird wiederholt Bezug genommen.⁴⁴ Beide sprachen von der Gemeinde als der Braut Christi, Menno häufig, de Ries ab und zu. Beide betonten den Gehorsam als Kriterium der Mitgliedschaft. Doch verwies de Ries dabei nicht auf Menno's Schriften über die Gemeinde außer beim Thema Menschwerdung.⁴⁵ Er tendiert, anders als Menno, zu einer geistlichen, gleichwohl sichtbaren Bruderschaft der Gläubigen, die genauso geleitet ist durch den Geist in jedem Einzelnen wie durch äußerliche Regeln und Erwartungen.

Für de Ries „ist die Kirche gebaut durch die Kraft und den Geist Gottes wie auch durch das Predigen des Wortes Gottes.“⁴⁶ Doch kam er durch eigene Beobachtung zur Erkenntnis, daß viele Christen trotz der Bibel vor

Augen hungerten, weil niemand sie über die Schrift hinaus auf das lebendige WORT, Christus, gewiesen hatte: „Die Schrift wurde nicht für uns gekreuzigt und starb nicht für uns, wohl aber Christus.“⁴⁷ Dies lebende Wort sitzt zur Rechten des Vaters, aber es ist auch auf Erden. Es wird in den Herzen der Gläubigen gefunden. So werden Gläubige zum Tempel des Heiligen Geistes und wissen, daß sie über das buchstäbliche Wort hinaus vorgedrungen sind zum lebendigen WORT.⁴⁸ Diese Art zu sprechen hat dazu geführt, de Ries als Geistmystiker zu bezeichnen. Das ist eine neue Typologie, vor allem weil sie verbunden ist mit einer ungebrochenen und zusammenhängenden, wenn auch neu interpretierten täuferischen Tradition.

Am meisten beeindruckt es uns vielleicht, wie weit de Ries bei seiner Definition der Gemeinde im Gegensatz zu Menno die Grenzen zieht. Die wahre Kirche ist nicht allumfassend, sondern universell. Sorge um die *una sancta* war selten im „sektiererischen“ Täuferum. Er schrieb: „Wir bekennen, daß, was die Kirche Gottes betrifft, alle Völker auf Erden, die durch Gnade erwacht sind zu einem neuen innerlichen Leben, alle, die die wahre Natur und den Geist Christi zeigen und die als Gott gehorsam befunden werden, . . . wahre Glieder der Kirche Jesu Christi sind.“⁴⁹ In einem andern Zusammenhang äußerte er, solange es „viele Scheinheilige und Heuchler“ in der Kirche gebe (Matth. 13, 41; 22, 5; Apg. 13, 46)⁵⁰, sei es falsch, diese übereilt auszuschließen durch einige, die „unberechtigterweise meinen, die Kirche bestehe aus zwei oder drei“ Mitgliedern.⁵¹ Dies ist der irenische de Ries, über den es anscheinend keinen Beleg gibt, daß er jemand ausgeschlossen habe, geschweige denn, daß er die Meidung des Ehepartners gefordert habe. Dies hieß nicht, daß bei ihm die ethischen und moralischen Forderungen des Evangeliums verwässert worden seien. Vielmehr rechnete er mit der Liebe, die durch den GEIST und durch die Predigt darauf hinwirkt, eine moralische Veränderung in Gang zu bringen.

Diese Bereitschaft, Heuchler und Scheinheilige in der Gemeinde zu dulden, während er immer noch die Erwachsenentaufe und die Kirche der Gläubigen vertrat, bedeutete, daß de Ries es für unmöglich hielt, eine Gemeinde „ohne Flecken und Runzel“ zu bilden. Ja, indem er die lieblose Anwendung des Banns als unbiblisch verwarf, gab er sogar zu erkennen, daß das Ziel dahinter, die reine Gemeinde, ebenfalls unbiblisch war. Als Ideal konnte ein solches Ziel gültig sein; aber es rechtfertigte nicht die Mittel. Doch bekräftigte er wiederholt, vielleicht mehr formell als funktional, seinen Glauben an die Kirchenzucht. Aber er glaubte auch, daß sie unter den Mennoniten zu einer Farce geworden war.⁵²

Der neue und verändernde Faktor, den de Ries in seiner Auffassung von der Gemeinde, wie sie sich in den Niederlanden entwickelt hatte, einführte, war *Liebe, Liebe durch den Heiligen Geist*. Das hatte er von Augustin, der – über das Gesetz schreibend – sagte: „Dieses Gesetz ist nicht auf steinerne Tafeln geschrieben, sondern in unsere Herzen gegossen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist. Darum ist das Gesetz Gottes Nächstenliebe.“⁵³ Und Nächstenliebe (charitas) ist Gnade (charis). Zusammen mit der starken Gebundenheit an GEIST und WORT bei de Ries ermöglichte es diese Liebe, das Wesen und die Einheit der Gemeinde neu zu verstehen. Aus seiner innerlichen, spirituell-mystischen Auffassung vom Glauben ergaben sich Achtung und Liebe vor persönlichen Beziehungen, weshalb Zwang im Namen der Kirche unannehmbar war. Die Gemeinde sollte ein geistliches Zuhause sein, nicht ein Tyrann. Während Menno die Kirche als Idee geliebt und idealisiert zu haben scheint, füllte de Ries dies Konzept mit Menschen, die liebzuhaben er berufen war. Zeige ihnen ihre Sünden, schrieb er, aber habe sie gern wie zuvor. Wenn ein guter Mensch alle Kontakte mit Bösem vermeiden will, muß er diese Welt verlassen.⁵⁴ Christus starb eher für Sünder als für die Gemeinde.

Es überrascht in diesem Zusammenhang nicht, daß de Ries Menschen mit reformiertem Hintergrund ohne Wiedertaufe in die Gemeinde aufnahm, freilich nur, wenn sie früher als Erwachsene getauft worden waren. Diese Praxis wurde scharf angegriffen von anderen mennonitischen Gruppen. Wichtiger noch ist seine Haltung zur Bekehrung von Heiden. Nach Römer 1, 20 glaubte er, Gott habe durch die Jahrhunderte hindurch zu allen Menschen gesprochen mit Hilfe der natürlichen Ordnung und einem inneren, geistlichen Zeugnis. „Denn in der Welt gibt es viele Länder und Orte, wo das geschriebene Wort Gottes nicht ist.“ „Durch welches geschriebene oder gepredigte Wort ist Abraham, der Vater der Gläubigen, zu Gott bekehrt worden, zum Glauben gekommen und gerechtfertigt worden . . .?“ fragte er. Wo das geschriebene Wort nicht gefunden wird, wendet sich Gott an den Menschen durch den Heiligen Geist, der den Glauben gibt (Röm. 2,14–15). Wer dies nicht glaubt, beschränkt die Gnade Gottes und fördert „unbiblische Prädestination“. Erstaunlicherweise zitierte de Ries sogar Beza, um seine Ausführungen zu belegen. Diese Haltung gegenüber den Heiden war eine logische Folge seines Spiritualismus.⁵⁵

An dieser Stelle entwickelte de Ries keine Beweisführung aus dem Naturgesetz, wie man es z. B. bei Sebastian Franck findet, sondern eine GEIST/WORT-Lehre. Der GEIST benutzt äußerliche Dinge, um Men-

schen zum Bewußtsein des Göttlichen zu führen. Auf diese Weise wird daraus die Frage des Verhältnisses von Gesetz und Gnade. Indem er die Prädestination verwarf, unterstrich de Ries bei seiner Darstellung der Natur Gottes vor allem die Gnade. Auch hier spiegelt sich bei ihm augustinisches Denken: „Die Gesetze Gottes, von Gott selbst ins Herz geschrieben, sind nichts anderes als die Gegenwärtigkeit des Heiligen Geistes, welcher der Finger Gottes ist.“⁵⁶ Diese Dimension scheint in Mennos vornehmlich moralisierender Sicht der Gemeinde schwach gewesen zu sein. De Ries wurde nicht müde zu sagen, der Buchstabe ohne den GEIST töte.⁵⁷

Schließlich kann ein Blick auf seinen Glauben an die Möglichkeit der Vollkommenheit verdeutlichen, welchen weiteren Zusammenhang WORT, GEIST und Gemeinde bei ihm noch haben – allerdings ohne daß wir seine Auffassung vom Wesen der Gemeinde ausführlich behandeln. Bei der Entfaltung dieses Themas ist de Ries sichtlich beeinflusst durch seinen guten Freund und Verwandten in Sachen Geist-Mystik, Dirk Volkertszoon Coornhert (1522–1590).⁵⁸ Unter seinem Einfluß hörte der junge de Ries für kurze Zeit auf zu predigen (wahrscheinlich von Dezember 1578 bis März 1579), weil er an der Echtheit seiner Berufung zweifelte. Coornhert hatte geschrieben: „Ihr kommt einfach zusammen und bezeichnet das als Gemeinde. Was kann Euch Sicherheit geben, daß Ihr eher eine Gemeinde Christi seid als die Gemeinde der Mönche?“⁵⁹ Könnt ihr Wunder tun wie die Apostel?

Anstelle der Fleckenlosigkeit der Gemeinde ist bei de Ries Gottes ethische Forderung verinnerlicht und verpersönlicht. Das neue Leben in Christus ist, wenn echt, nicht partiell, sondern vollkommen. Die Gabe dieser Erneuerung ist eine tiefe Liebe zu Gott und zum Menschen, die es möglich macht, sich an die Gebote des Herrn zu halten. Warum, fragt de Ries, soll Gott seine Gebote geben, wenn er nicht erwarten würde, daß man ihnen gehorcht? Wie ein irdischer Vater seine Kinder nicht um Unmögliches bittet, so verlangt auch der himmlische Vater es nicht. Darum können Gottes Gebote gehalten werden. Doch haben seine Worte eigentlich eher eine ontologische als eine ethische Vollkommenheit im Auge.⁶⁰ Doch war für de Ries auch Gehorsam ein wesentliches Element der Vollkommenheit, wie es die Titel zweier seiner Schriften von 1583 erkennen lassen: „Daß der allmächtige Gott den Gläubigen nichts Unmögliches geboten hat“ und „Abhandlung über die Möglichkeit, die Gebote Gottes vollkommen zu halten – wider die Behauptung im Katechismus der Kirche zu Emden.“⁶¹

Wenn de Ries an die Möglichkeit glaubte, vollkommen zu sein, dann verwarf er damit sowohl das calvinistische Beharren auf der gänzlichen Verderbtheit der menschlichen Natur als auch das lutherische *pecca fortiter*. Diese Polemik war für ihn genauso wichtig wie sein Bestehen auf der Sündlosigkeit. Von sich selber behauptet er nie, vollkommen zu sein. Vor allem aber war es die Verwerfung von Gesetzlichkeit und Bann. Nur die Kraft des Heiligen Geistes, das Lebendige WORT, mit oder ohne das geschriebene Wort, kann die Liebe entstehen lassen, welche die Entfremdung des ersten Adam durch die Gnade des zweiten Adam, Christus, überwindet. Liebe hat den Sündenfall überwunden.⁶²

Dieser Optimismus widersprach deutlich den zahlreichen Klagen Menno über seine Schwachheit und sündige Natur, wie z. B.: „Alle, die aus Gott geboren sind – sterben täglich ihrem Fleisch und ihren Begierden. Sie richten ihre Wege nach des Herren Wort und beklagen ständig, daß sie so arme, schwache und gebrechliche Sünder sind.“⁶³

De Ries besaß ein ruhiges, aber überzeugtes Vertrauen auf den GEIST, was Menno's Auffassung von Wort und GEIST anscheinend nicht zustande brachte.

Zusammenfassung

Dies ist keine ausführliche Analyse dessen gewesen, was in der zweiten Generation mit dem Erbe von Menno Simons geschah. Dazu wäre ein Buch nötig. Auch ist nicht erörtert worden, wie der Glaube der ersten Generation auf die zweite überging. Es war eher ein Versuch, Menno und de Ries auf eine Linie zu bringen in Bezug auf die Begriffe WORT/Wort und GEIST/Geist, indem ich ihre Gedanken über den Antitrinitarismus und über das Wesen der Gemeinde untersucht habe.

Wir haben bei beiden einen starken Glauben an das geschriebene Wort und an den Heiligen Geist gesehen, wie auch das Bedürfnis nach andauernder Wechselwirkung von WORT/Wort und GEIST/Geist im Leben der Gläubigen. Wir haben aber bemerkt, daß Menno's Haltung in Richtung Buchstabenglauben, strenge Gesetzlichkeit und Abwertung der Gnade tendierte, während de Ries dagegen mehr Wert auf das innerliche Leben des GEISTES legte. Das hatte großen Einfluß auf de Ries' Vorstellungen über den Bann, die Mitgliedschaft in der Gemeinde, das Schicksal der Heiden und die relative Reinheit der Gemeinde – wobei er allerdings noch behauptete, daß Vollkommenheit möglich sei.

Diese Entwicklung bei de Ries hat mich zu dem Vorschlag veranlaßt, ihn einen Geist-Mystiker zu nennen. Wird dieser Begriff auf jemanden ange-

wandt, der in allen wesentlichen Lehrpunkten täuferisch blieb, entsteht eine Typologie, die sich von der in der traditionellen Historiographie üblichen unterscheidet. Die Variable, die diesem Vorschlag zu Grunde liegt und diese Entwicklung erklären kann, ist ein neuer Begriff von Liebe, Liebe durch den Heiligen Geist, verwirklicht im Streit zwischen dem innerlichen und äußerlichen WORT/Wort und GEIST/Geist. Daß es dazu kam, war als Frucht des Geistes ein klarer Sieg.

¹ Dazu folgende einschränkende Bemerkung: Obwohl alle gedruckten Werke von de Ries und viele seiner Handschriften gelesen worden sind, muß noch eine erhebliche Anzahl durchgearbeitet werden. Seine Handschrift ist außergewöhnlich schwer zu lesen.

² Vgl. Archie Penner, Pieter Jansz Twisk – Second Generation Anabaptist-Mennonite Churchman, Writer and Polemicist (nicht publizierte Dissertation, Universität von Iowa, 1971).

³ Vgl. J. G. de Hoop Scheffer, „Oude Gemeente verordeningen“, in: Doopsgezinde Bijdragen (1877), 62–93. Hiernach zitiert als DB.

⁴ Vgl. einen Bericht über diesen Märtyrertod bei T. J. van Bracht, Martelaers Spiegel (Amsterdam, 1685; Nachdruck 1985) 727–746, und auch: Mennonitisches Lexikon I 266f. samt den dort angegebenen Quellen.

⁵ Niederländisches Original entnommen der anonym veröffentlichten Biographie von Hans de Ries, Kort-Verhael van het Leven ende Daden van Hans de Ries, De Rijp, 1644, 2.

Für den Nachweis von Quellen und anderen bibliographischen Einzelheiten über sein Leben und Wirken vgl. meine nicht publizierte Dissertation: Hans de Ries, Theologian and Churchman. A Study in Second Generation Dutch Anabaptism (Divinity School, The University of Chicago, 1962), Kapitel 3.

⁶ Eine Aufzählung der Arbeiten im einzelnen erübrigt sich hier (der Übers.).

⁷ „Het ist een klaer verstandelijck Woordt/en het en heeft geen glossen ...“ Aus: „Fundament en Klare Aenwysinge“ . . . in: Menno Simons, Opera Omnia Theologica, Amsterdam 1681 [= Opera Omnia], fol. 63.

⁸ So Walter Klaassen, „Spiritualization in the Reformation“, Mennonite Quarterly Review [= MQR], 37, 1963, 67–77. Vgl. auch Gordon Rupp, „Word and Spirit in the First Years of the Reformation“, Archiv für Reformationsgeschichte [= ARG], 49, 1958, 13.

⁹ Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Gesammelte Schriften, Erster Band), Tübingen 1922 (Nachdruck 1961), S. 389f, 794–940, bes. 863–865; Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Tübingen 1923, I, 420–467; Augustine, Later Works, hg. v. John Burnaby, Library of Christian Classics, Philadelphia 1955, 193–250.

¹⁰ Rupp, ARG 49, 1958, S. 13.

¹¹ Opera Omnia, 383–392.

¹² Hans de Ries, Ontdeckinghe der dwalingen ..., Hoorn 1627, 336.

- ¹³ Bemerkenswert ist diese vielleicht unbeabsichtigte „unorthodoxe“ Unterordnung, die an die Kontroverse über das „Filioque“ erinnert, welches auf dem dritten Konzil zu Toledo (589) beschlossen wurde.
- ¹⁴ Opera Omnia, 390.
- ¹⁵ Ebd., 448.
- ¹⁶ Ebd., 423.
- ¹⁷ Ebd., 182.
- ¹⁸ Franklin H. Littell, A Tribute to Menno Simons, Scottdale 1961, 60f.
- ¹⁹ Christoph Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons, Neukirchen-Vluyn 1973, 60.
- ²⁰ Opera Omnia, 479f, 185f, 337f.
- ²¹ Ontdeckinghe der dwalingen, Hoorn 1627, 27.
- ²² Ebd., 326.
- ²³ Ebd., 241.
- ²⁴ Ebd., 263.
- ²⁵ Ebd., 201.
- ²⁶ Ebd., 238.
- ²⁷ Ebd., 272.
- ²⁸ Ebd., 281.
- ²⁹ Ebd., 2, 30.
- ³⁰ Ebd., 134.
- ³¹ Corpus Schwenckfeldianorum XII, [= CS], Leipzig 1932, 417–541.
- ³² Ontdeckinghe . . . , 20f.
- ³³ Ebd., 165.
- ³⁴ Ebd., 15–17.
- ³⁵ Opera Omnia, 448.
- ³⁶ „Vom Worte Gottes“, CS II, Leipzig 1911, 484f. Wir finden hier die erste ausführliche Darstellung dieses Lehrstücks in seinen Schriften.
- ³⁷ Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland, Arnhem 1952, 51.
- ³⁸ „Brief an die Brüder“, ca. 1558. Opera Omnia, 392.
- ³⁹ „Gegen Gellium Faber“, Opera Omnia, 300.
- ⁴⁰ Vgl. Anm. 16.
- ⁴¹ „Meditation und gottselige Übung“, Opera Omnia, 163.
- ⁴² Ebd., 182.
- ⁴³ S. die jüngste Erörterung der Christologie des himmlischen Fleisches und ihres Einflusses auf Mennos Gemeindebegriff: S. Voolstra, Het Woord ist Vlees geworden, Kampen 1982.
- ⁴⁴ Opera Omnia, 121f; Bornhäuser, a.a.O., 74f, meint, Menno könne zurecht als „Wiedergeburtstheologe“ bezeichnet werden. Er beschreibt die Übereinstimmung bei ihm und Schwenckfeld in diesem Punkt und nennt beide Vorläufer des Pietismus. De Ries verweist ebenfalls häufig auf die Wiedergeburt, vor allem in seinem Bekenntnis von 1609; vgl. Korte Belijdenisse des Geloofs, Amsterdam 1686, 74; und: Over den Doop (Manuskript, 1576, Gemeindearchiv Amsterdam; siehe J. G. de Hoop Scheffer, Inventaris der Archiefstukken, Amsterdam 1883, I, no. 653).
- ⁴⁵ Es erscheint seltsam, daß Menno die Lehre vom „himmlischen Fleisch“ verteidigen konnte und doch einer subordinatianischen Christologie anhing (vgl. Anm. 13).
- ⁴⁶ „Rekenschap van gevoelens, afgelegd voor de overheid te Middelburg, 7. april 1578“, S. 7 (Ms, de Hoop Scheffer, I, 425).

- ⁴⁷ Ontdeckinghe, 40, 42.
- ⁴⁸ Ebd., 216. Vgl. Korte Belijdenisse, 1609, Art. 19.
- ⁴⁹ Artikelen des geloofs, 22. September 1577, 3 (Paraphrase): de Hoop Scheffer, I, 471.
- ⁵⁰ De Ries, Korte Belijdenisse, 81.
- ⁵¹ Brief von de Ries an Abraham Rietmaker in Aachen, o. D. (de Hoop Scheffer, I, 555). Möglicherweise ist der Brief 1616 geschrieben.
- ⁵² Brief von de Ries an J. P. Vermeulen, 8. Dezember 1600, S. 10 (de Hoop Scheffer, I, 496). Ebenso de Ries, „Antwoord en wederlegging van de bewijsreden door Jacob Pieters Vermeulen“, ca. 1601 (ebd. 498).
- ⁵³ Augustine, Later Works (s. Anm. 9), S. 217.
- ⁵⁴ Brief von de Ries an J. P. Vermeulen.
- ⁵⁵ Ontdeckinghe, S. 151–157.
- ⁵⁶ Augustine (s. Anm. 9), S. 221. Es ist sehr gut möglich, daß de Ries diese augustini-schen Gedanken übernahm, als er noch zur reformierten Kirche in Antwerpen gehörte.
- ⁵⁷ Ebd., 220.
- ⁵⁸ S.u.a. Coornherts „Wt-Roedinge van des Verderfs plantinghe, dragende de verderf-felijcke Vrucht“, in: Wercken, Amsterdam 1630, III, 304f. Im Vorwort schreibt er, angesichts ihrer zahlreichen Gespräche über das Thema kenne er keinen anderen, dem er sein Buch lieber widmen würde, als de Ries.
- ⁵⁹ Coornhert, Wercken, I, 438f: „Ihr lauft aus eigener Anmaßung, obgleich unter der Illusion, berufen zu sein“ („van selfs tredet of loopt in desen dienst“).
- ⁶⁰ Eine ausführlichere Behandlung dieses Themas findet sich in meinem Aufsatz „Sinners and Saints“ in: C. J. Dyck (Hg.), A Legacy of Faith. The Heritage of Menno Simons, Newton 1962, 87–102.
- ⁶¹ Nov. 1583: Ms, Nov. 1583 (de Hoop Scheffer, I, 651); und 1583 (ebd. 650). S. auch seine Schrift „Vertoog tegen het leerstuk van de erfsonde“, Ms, November 1583 (ebd. 649).
- ⁶² Ob es in der täuferischen Theologie allgemein üblich war, die Existenz der Erbsünde zu leugnen, wie de Ries es tat (und wie Artikel 12 des Augsburgerischen Bekenntnisses es den Täufern zur Last legt), muß noch untersucht werden. S. de Ries, „Vertoog . . .“ (Anm. 61).
- ⁶³ „Gegen Gellium Faber“, Opera Omnia, 298.

Ein Bild von Hans de Ries (nach Hermannus Schyn, Geschiedenis der Mennoniten, übersetzt und vermehrt durch Gerardus Maatschoen, Teil 2, Amsterdam 1747) ist wiedergegeben in der vorigen Nummer der Mennonitischen Geschichtsblätter, 1986/87.

Diether Götz Lichdi

Pietistische Einflüsse bei Täufern/Mennoniten im 17./18. Jahrhundert

Beispiele aus dem Emmental, der Pfalz und dem Kraichgau

Der historische Unterschied zwischen beiden Bewegungen

Manche wollen heute rückblickend in Täufern und Pietismus Verwandte oder doch zumindest Bundesgenossen sehen: beide hätten sich auf die Bibel konzentriert und dogmatische Festlegungen abgelehnt; beide hätten ein Leben in Heiligung angestrebt und in ihren jeweiligen Anfängen gegen kirchliche und staatliche Obrigkeiten opponiert. Die vermutete Verwandtschaft wird noch damit gerechtfertigt, daß Pietisten bei ihrem Auftreten oft als „Wiedertäufer“ diskriminiert wurden. So erließ der Fürstbischof von Basel 1731 ein Mandat gegen „Wiedertäufer und Pietisten“ und verwies sie, wenn auch nur pro forma, des Landes.¹ Die „Täuferkammer“ in Bern trat ab 1743 unter dem neuen Namen „Religionskammer“ auch gegen Pietisten an.² Vor mehr als 100 Jahren sprach der Historiker Goebel die Pietisten „als Enkel“ der Täufer an³, und der Dogmatiker Ritschl verstand den Pietismus als „abgeschwächtes Täufern“.⁴

Obwohl der erste Blick auf beide Bewegungen Verwandtschaft nahelegt und obwohl beide sich in manchen Situationen als geborene Verbündete angesehen haben mögen, möchte ich zeigen, daß beide Gruppen in keinem direkten genetischen Zusammenhang zu sehen sind und daß sie auch nicht ursprünglich dieselben Ziele verfolgten, sondern daß der Pietismus nach den Worten H. S. Benders „für die meisten Mennoniten der mächtigste Einfluß zur Modifizierung war“.⁵

Die These von der Verwandtschaft wird besonders von denen unterstrichen, die entdeckt haben, daß der Pietismus wie auch die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts dort besonders gut gediehen, wo Generationen früher die Täuferbewegung lebendig gewesen war. Dies trifft u. a. in hohem Maße für die im Titel genannten Landschaften zu. Der Pietismus habe dort das Erbe des Täufern übernommen und für weite Kreise akzeptabel gemacht. Diese These ist ebenso verlockend wie die, daß vom Täufern eine Linie direkt zu den Waldensern und anderen Außenseitergruppen zurückführe.⁶ Beide Überlegungen konnten bis jetzt noch nicht belegt werden.⁷

Täuferbewegung und Pietismus sind in unterschiedlichen Zusammenhängen entstanden und entwickelten sich auf getrennten Bahnen. Als sich beide Bewegungen begegneten, bot jede für sich ein anderes Bild.

Die Mennoniten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland waren in Gesellschaft und Staat integriert. Viele von ihnen spielten in Wirtschaft und Kultur eine bedeutende Rolle. Ihre Gemeinden waren durch Veränderungen und Umgruppierungen hindurchgegangen; sie hatten viele Einflüsse aufgenommen und weitergegeben. Ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ließen sie den Schweizer Brüdern politische und materielle Hilfe zukommen, auch nahmen sie viele Flüchtlinge aus dem Emmental bei sich auf.

Die Schweizer Brüder waren eine unterdrückte und diskriminierte Minderheit. Gerade in der Entstehungsphase des Pietismus in Bern hatten sie schwere Verfolgungen durchzustehen und flohen aus ihrer Heimat im Berner Machtbereich in den Jura, das Elsaß oder die Pfalz. Die meisten von ihnen waren Bauern, die weder materielle Güter noch intellektuelle Gewandtheit für Auseinandersetzungen mitbrachten. Viele ihrer Gemeinden glichen eher Trutzbündnissen von Benachteiligten als lebendigen Christengemeinden; Schwierigkeiten und Schikanen hatten sie ermüdet; der Missionseifer der ersten Jahre war ausgetrocknet; der Bibli-zismus hatte viele gesetzlich verkrustet; nur bei wenigen war noch die Freude des Evangeliums spürbar. Schweizer Brüder und Mennoniten hatten ihren großen, geschichtlichen Auftritt schon hinter sich; sie waren, jede Gruppe auf ihre Weise, anpassungsbereit und enttäuscht vom Verlust der Anfangsvision. Soweit die Schweizer Brüder in den Jura oder die Pfalz eingewandert waren, genossen sie dort den Schutz der Obrigkeit. Der äußere Druck hatte deshalb nachgelassen und vertrieb nun nicht mehr wie in den Tagen der „Täuferjäger“ die Gleichgültigen, die jetzt aus anhänglicher Gewohnheit sich zur Gemeinde hielten und diese oft lähmten. Resignation und Lauheit bestimmten in vielen Gemeinden die Atmosphäre. Engagierte „wiedergeborene“ Christen, die für eine Gemeinde so wichtig sind, fühlten sich rasch alleingelassen. Wenn sie die Gemeinde nicht verließen, so waren sie doch für Anregungen und Bestätigungen von dritten dankbar.⁸

Der Pietismus war eine Bibellese- und Frömmigkeitsbewegung, die viele Christen bei den Lutheranern, Calvinisten und auch bei den Katholiken mit jeweils anderen Akzenten zu unterschiedlichen Zeiten zwischen 1670 und 1750 erfaßte. Zu Unrecht hat man beim Pietismusbegriff oft nur den lutherischen Hintergrund im Auge und hebt hervor, der Pietismus habe die Reformation Luthers vollenden wollen; dementsprechend werden dann nur Lutheraner wie Arndt (1555–1621), Spener (1635–1705) oder Francke (1663–1727) und der „Schwabenvater“ Bengel (1687–1752) genannt, aber viele andere unterschlagen.⁹

Begegnungen von Täufern und Pietisten

Nur wenige Quellen geben darüber eine direkte Auskunft. Wir sind darauf angewiesen, pietistische Einflüsse zu vermuten, wenn wir bei Täufern bzw. Mennoniten den Gebrauch typisch pietistischen Wortschatzes, die Lektüre von pietistischen Andachts- und Erbauungsbüchern und den Gesang pietistischer Lieder nachweisen können. Der pietistische Wortschatz gebraucht gefühlsbetonte farbige Bilder, die uns heute oft kitschig anmuten (Zinzendorf). Die Sprache ist nicht direkt, sondern voller Symbole, die oft der Natur und dem Garten entlehnt wurden. Emotional aufgeladene Begriffe aus der individuellen Sphäre wie „Seele“ und „Gemüt“ spielen eine große Rolle; dazu kommen Vorstellungen wie die der „Weisheit“, die die Geheimnisse der Welt durchdringt, oder die der „Wesentlichkeit“, die es aus der Dürftigkeit und Äußerlichkeit des Sichtbaren herauszufiltern gibt. Bei aller angestrebten „Innerlichkeit“ werden auch militärische Begriffe wie „Kampf“, „Soldat“ und „Feind“ gebraucht. Schlüsselworte des Pietismus sind „Erfahrung“, „Wiedergeburt“ und „Gottseligkeit“. Aus Inventarlisten, die anlässlich von Todesfällen erstellt wurden, sind uns Buchverzeichnisse erhalten geblieben. Auch haben wir aus der Literatur Hinweise auf einzelne Titel, die in Täuferkreisen gelesen wurden. Von daher können wir schließen, welche Autoren wirksam werden konnten.¹⁰ Noch heute läßt sich an unserem Gesangbuch der pietistische Einfluß feststellen: etwa 10% unseres Liedgutes stammt von pietistischen Dichtern wie Tersteegen (11), Zinzendorf (7), Neander (5) und Rambach (5).

Außerhalb des gewählten engen lokalen und zeitlichen Bereichs lassen sich pietistische Einflüsse noch bei den Mennoniten in Amsterdam (z. B. Lämmerkrieg um 1660), Krefeld (Dialog mit den Vorläufern der Church of the Brethren um 1710) und in Altona (Trennung der Dompelaars um 1710 und G. Roosens Katechismus) nachweisen. Im kolonialen Amerika fällt vor allem die Gründung der heutigen Brethren in Christ auf, die entstanden, weil Mennoniten unter dem Eindruck des lebendigeren Pietismus ihre Gemeinden verließen.

(a) Berner Täufer in der Auseinandersetzung mit pietistischen Strömungen

Die Amann/Reist-Kontroverse¹¹ ließ bei den Reist-Leuten pietistische Tendenzen deutlich werden. Sie entzündete sich an deren Verhältnis zu den „Treuerzigen“, zielte aber auf grundsätzliche Fragen der Ekklesiologie und Ethik. Amann kritisierte die Offenheit der Reist-Leute gegenüber ihren Nachbarn und ihre moralische Nachlässigkeit innerhalb der Gemeinde. Die „Treuerzigen“ hatten sich schon lange als gute Nachbarn

erwiesen: sie deckten die Täufer bei obrigkeitlichen Nachstellungen und standen ihren Überzeugungen mit Wohlwollen gegenüber. Sie fanden bei den Täufern, was sie in der angestammten reformierten Kirche vermißt hatten: individuelles Bibelstudium und ernsthafte, vorbildliche Frömmigkeit; sie teilten ihren Antiklerikalismus und waren von ihrem Nonkonformismus beeindruckt. Die Täufer waren den „Treuerhzigern“ für jede Hilfe dankbar und begannen ihrerseits, in vielen Gesprächen von ihnen zu lernen; beide fühlten sich nicht nur in ihrem bäuerlichen Umfeld, sondern auch in vielen Überzeugungen verbunden. Im Gegensatz zu den Oberländer Täufern Amanns waren sie gegenüber den obrigkeitlichen Anordnungen kompromißbereit und besuchten die kirchliche Predigt.¹² Dies könnte als Indiz dafür verstanden werden, daß sie ihr Verhalten von ihrer Überzeugung unterschieden und sich von äußerlichen Auflagen nicht belastet fühlten. Sie hielten an ihren Verbindungen zu den „Treuerhzigern“ fest, während die Amischen auf dem überkommenen Grundsatz der „Meidung“ und „Absonderung“ beharrten¹³ und auf der Übereinstimmung von Glauben und Werken bestanden. Die Emmentaler Reist-Leute „sprachten den Treuerhzigern die Seligkeit zu“¹⁴, sie erkannten in ihnen gleichgesinnte Geschwister, ohne daß die „Treuerhzigern“ durch die Taufe Gemeindeglieder geworden wären. Eine ähnliche „ökumenische“ Einstellung kennzeichnete den frühen Pietismus, der Konfessionsgrenzen zumeist für unwichtig hielt. Die Reist-Leute konnten den amischen Standpunkt, der daraus eine Bekenntnisfrage machte und deshalb „den Tempel Gottes wieder auf die alte Hofstatt bauen“ wollte¹⁵, nicht übernehmen. Ihre Ablehnung begründeten sie mit Begriffen, die pietistischen Geist atmeten. Sie unterschieden nämlich eine „Äußerliche Meidung“, die abzulehnen sei, vom „Bann innerhalb der Gemeinde“, der zu üben sei, mit der Begründung, daß die paulinische Anordnung in I Kor. 5 „geistlich“ und nicht „fleischlich“ zu begreifen sei.¹⁶ Der Vorwurf Amanns zielte also möglicherweise auf pietistische Einflüsse, die alte spiritualisierende Denk- und Verhaltensmuster bei den Reist-Leuten wieder zur Geltung brachten.

In der mehrjährigen Auseinandersetzung spielten noch andere Streitpunkte (Fußwaschung, Kleidung, Häufigkeit der Herrenmahls) und auch persönliche Abneigungen eine Rolle. Der obrigkeitliche Druck, der gerade in den Jahren vor der Jahrhundertwende besonders stark war, führte dazu, daß fast alle Oberländer Täufer auswanderten, während ein großer Teil der Emmentaler blieb. Es könnte sein, daß die Offenheit der Reist-Leute in der Pfalz und im Jura gegenüber ihrer jeweiligen Umgebung noch größer war als im Emmental. Diese Vermutung gründet sich

auf die Tatsache, daß die Täufer dort von den Obrigkeiten geduldet und gebraucht wurden; sie mußten sich nicht so zurückhalten wie im Emmental. Überspitzt könnte man sagen, daß bei der Amann-Reist-Kontroverse Tradition gegen Offenheit, und Gemeindeordnung gegen Individualismus standen.

Gegen die Wirksamkeit des Pietismus auf die Reist-Leute wird eingewandt, daß dieser gerade erst zur Zeit der Kontroverse in Bern und im Emmental sichtbar geworden sei, er sich also noch nicht bei den Täufern habe auswirken können.^{16a} In der Tat wurden erste als pietistisch gekennzeichnete Erweckungsversammlungen nicht vor 1693 abgehalten.¹⁷ Diese aber hatten so großen Zulauf, daß die Vermutung naheliegt, sie hätten einem jahrelang aufgestauten Bedürfnis entsprochen, m.a.W. der Boden für pietistische Gedanken war – wohl durch zahlreiche Erbauungsschriften und Lieder – schon im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts vorbereitet. Warum hätten sich nicht Täufer, „Treuerherzige“ und spätere Pietisten, unabhängig voneinander, aber gleichzeitig von ähnlichen Gedanken beeindrucken lassen sollen? Ein Blick in emmentalisch-täuferische Büchertruhen zu dieser Zeit ist nicht möglich, wir können aber aufgrund der Pfälzer Bücherlisten vermuten, daß im Emmental diesselben Bücher gelesen wurden, mit denen pietistische Gedanken Einzug gehalten hatten.

(b) Das „Gespräch“ des Pfarrers Wolleb

In Basel erschien 1722 eine Schrift mit dem langen Titel: „Gespräch zwischen einem Pietisten und einem Wiedertäufer, in welchem einige Vorurteile und Lehrpunkte der Wiedertäufer untersucht und worinnen wahre Pietisten von ihnen zu unterscheiden sind, (was) an den Tag gelegt wird durch Johannes Jacob Wolleb, Pfarrer in Thenniken.“ Es handelt sich um ein fiktives Gespräch, das die Sicht Wollebs wiedergab und zwei Ziele verfolgte: einmal sollte die Obrigkeit von der Harmlosigkeit der Pietisten überzeugt und andererseits Täufer für pietistische Anliegen gewonnen werden.¹⁸ Zunächst stellte Wolleb die Pietisten vor, unter denen er drei Gruppen unterschied: einmal die wahren Pietisten, zu denen er sich selbst zählte; sie sonderten sich nicht von der Kirche ab und hielten am Augsbургischen Bekenntnis fest. Zum anderen gab es da die „Inspirierten“ oder „Geisttreiber“, die sich in mystische Theologien verrannt hatten und ihren Hirnspinnweben nachgaben. Dann mußten noch richtige Pharisäer verzeichnet werden, die sich als Heuchler den Anschein der Gottseligkeit gaben, aber nicht in ihrem Leben hielten, was sie versprochen. Die Täufer dagegen zerfielen in recht unterschiedliche Gruppen, von denen mehr als

siebzig bekannt seien. Mit dieser Feststellung bezog sich Wolleb auf die Täufergeschichte des Kirchenhistorikers Ottius.^{18a}

Als fiktiven Gesprächspartner hatte Wolleb wohl einen der Schweizer Brüder im Blick, wie sie zu seiner Zeit im Gebiet des Fürstbischofs von Basel und im Kanton Solothurn anzutreffen waren. Er schilderte seinen Wiedertäufer als einen Christen, der einer Reihe von Absonderlichkeiten erlegen sei; so würden diese Leute nur solche zum Herrenmahl zulassen, die sich vollkommen geheiligt hätten; auch hätten sie die kirchlichen Ämter abgeschafft und würden Amt, Schwert und Eid ablehnen. Daneben unterstellte Wolleb seinem „Wiedertäufer“ auch Gedanken aus dem Bereich der Pneumatologie und der Soteriologie, die ein Täufer aus dieser Gegend so wohl kaum geäußert haben würde. Wolleb wollte seinen Gesprächspartner überzeugen und diskutierte zwei Themen, die ihm besonders am Herzen lagen: einmal über den Heiligen Geist, der dem Wiedergeborenen zuteil werde, und zum anderen über ethische Fragen. Die persönliche Offenbarung wird gegen den Schrifttext abgewogen und beider Verhältnis zueinander zu bestimmen versucht. Dabei wird deutlich, daß der Geist Wolleb'scher Prägung zur persönlichen Einsicht und Gottseligkeit führt, wobei der Geist den einzelnen so treibt, wie er will, während bei den Taufgesinnten der Geist auf die Herstellung der reinen Gemeinde ohne Flecken und Runzeln, also immer auf die Trennung von einer gottlosen Welt ziele: „Wir gründen eine heilige, kleine Herde in der Welt“. Dazu meinte Wolleb, daß eine solche Absonderung nicht gottgewollt sei, die Täufer müßten ihre Einstellung zu Kirche und Gesellschaft gründlich überdenken. Angesichts des moralischen Drucks auf die Glieder der Täufergemeinden unterstellte er, daß ihre vorbildliche Lebensführung geheuchelt sei. Wie die Pharisäer seien sie unaufrichtig und huldigten der Werkgerechtigkeit, wie ihre Verweigerung von Eid und Schwert ja hinlänglich zeige. Die persönliche Ethik wurde von den Kontrahenten unterschiedlich gesehen: dem Pietisten ging es um den Weg zur persönlichen Gottseligkeit, dem Täufer um sein aktuelles Verhalten in einer feindlichen Welt. Wolleb mißtraute den guten Werken, die der Täufer als Frucht des Glaubens reklamierte; denn er unterstellte den Täufem, sie hielten sich für perfekt und ohne Sünde. Dabei sprach Wolleb immer wieder von einem Gegensatz zwischen außen und innen: nicht alles, was als gutes Werk erscheine, sei in Wirklichkeit auch gut. Es komme dabei auf die wahren Früchte des Geistes an, diese seien nur dem Wiedergeborenen geschenkt. Wolleb betonte den lebendigen, inneren Glauben des Herzens, der durch die Heiligung des Lebens dann auch zu guten Werken führe. Erst Bekehrung und Wiedergeburt ermöglichten gute Werke. Da

der Täufer nicht wiedergeboren sei, könnten seine Werke bestenfalls gut zu sein scheinen, seien es aber in Wirklichkeit nicht. Bei der Diskussion des Eides kam auch das unterschiedliche Verständnis von Obrigkeit und Gesellschaft in den Blick. Der Täufer beharrte auf seiner grundsätzlichen Eidverweigerung und begründete sie mit Mt 5, 34f; der Pietist hingegen plädierte für ein differenziertes Verhalten. Scharf wandte er sich gegen den Mißbrauch des Eides und vor allem gegen den Falscheid. Er betonte, daß der rechte Eid dem Willen Gottes an sich entspreche, weil Gottes Name dadurch gelobt werde.

Trotz aller Differenzen war das „Gespräch“ um Fairness bemüht. Wolleb stellte den Täufer nicht bloß, um ihn dann um so leichter zu widerlegen; er argumentierte nicht polemisch, denn er wollte ja die Täufer zu seiner Position bekehren; er drohte nicht mit Strafe oder Ausweisung, sondern behandelte die Täufer als Partner, deren Meinung er zwar in einigen Punkten nicht teilen konnte, die er aber trotzdem für sich gewinnen wollte, weil er sie als Christen schätzte. Die Schrift macht deutlich, daß Obrigkeit und Kirche keinen großen Unterschied zwischen Pietisten und Täufern sahen und daß beide Gruppen miteinander sprachen und sich gegenseitig suchten.

(c) Peter Weber (1731–1781) und sein Einfluß¹⁹

Als der 26jährige Peter Weber, Leinenweber aus Hardenberg bei Dürkheim, zum Prediger in der Gemeinde Höningen (heute Altleiningen) gewählt wurde, wirkte seine Predigt polarisierend: während ihm einige widersprachen, gewann er die Herzen anderer; während manche ihn verspotteten, fand er bei anderen Zuspruch. Schon als junger Mann hatte er pietistisches Gedankengut kennengelernt; er nahm dies vor allem über Johannes Deknatel²⁰ auf, den er als „das Werkzeug meiner Bekehrung“²¹ ansah. Er stand mit ihm in lebhaftem Briefwechsel und vertrieb seine Schriften in der Pfalz bis hin nach Neuwied; er machte sich viele der herrnhuterisch geprägten Gedanken Deknatels zu eigen. Peter Webers Predigt zielte auf Erweckung; er wollte, daß die „Leute ihre Seligkeit in dem Blute des Lammes erkennen“²² und verlangte Buße. Er bekannte, „wie er sich so traurig fühle, daß er sich so oft vor dem großen Gott versündigt habe“²³ und gestand an anderer Stelle „... ich armer Sündenknecht muß da herum gehen wie ein verirrttes Schaf Gottes, das keinen Hirten hat.“²⁴ Weber beschränkte sich mit seiner von vielen als neuartig und befremdlich empfundenen Predigt nicht nur auf die Höninger Mennonitengemeinde, sondern wirkte über sie hinaus in andere Kreise hinein. Dies rief die Ältesten auf den Plan, die ihn und dazu noch drei andere,

ähnlich orientierte Prediger etwa ein Jahr nach seiner Wahl absetzen (1758). Den Ältesten muß bei ihrem Vorgehen zugute gehalten werden, daß sie auch eine Sorgfaltspflicht gegenüber ihren Gemeinden wahrzunehmen hatten. Weber hatte mit seinem Auftreten vor einer nicht-mennonitischen Öffentlichkeit gegen die Auflagen der Aufenthaltsgenehmigung, wie sie die noch immer gültige „Generalkonzession“ von 1664 festlegte, verstoßen und dadurch die Gefahr obrigkeitlicher Maßnahmen gegen die „Menisten“ heraufbeschworen. Bei ihrem harten, nicht der traditionellen Gemeindeordnung entsprechenden Vorgehen, zeigten sich die Ältesten nicht an einer Diskussion interessiert, sondern benutzten den Vorwand des Gesetzesverstößes, um eine andere theologische Überzeugung in ihrer Ausstrahlung zu behindern. Dadurch waren die Gemeinden in der Beurteilung der Vorgänge gespalten. Als bekannt wurde, daß Peter Weber sich bei Deknatel in Amsterdam über seine Absetzung beklagte und dabei auch auf die geringe Predigtbegabung seiner Amtsbrüder hinwies,²⁵ wurde ihm Eigensinn und geistlicher Hochmut vorgehalten. Aus Amsterdam erhielt Weber mehrfach den brieflichen Zuspruch von Vater und Sohn Deknatel.

Mit zwei gleichgesinnten Freunden reiste Peter Weber 1759 in den Kraichgau, um sich nach Bundesgenossen umzusehen. Dort fand er Gleichgesinnte, die in den kommenden Jahren in ähnlichen Auseinandersetzungen stehen sollten. Die Verbindung in den Kraichgau blieb lebendig. So schrieb Weber 1765 an Georg Bechtel, dem er Tersteegens „Weg der Wahrheit . . .“ schickte: „Sei daher bedacht, mein Bruder, daß Du in Deinen Predigten nur suchst das vorzubringen, was Jesu Geist gerne durch Dich lehren möchte; im Stillen merke, was er inwendig zu Dir redet . . . Ich habe Dich dem großen Hirten der Schafe anbefohlen.“²⁶

Wir haben Berichte über zahlreiche Reisen Webers an den Niederrhein und nach Amsterdam, nach Neuwied und nach Zweibrücken, auch ins Elsaß und in viele Orte seiner näheren Heimat. Seine Korrespondenz war umfangreich und bezog viele Adressaten außerhalb der Mennonitengemeinden mit ein. Die Bibliothek Webers gibt Auskunft über seinen weiten Horizont.²⁷ Nach seiner Entfernung aus dem Predigtdienst und nachdem er vom Herrenmahl ausgeschlossen worden war, erwog er mit Gleichgesinnten eine gesonderte Herrenmahlgemeinschaft einzurichten. Gegen diese Absicht wandte sich der Rat Jan Deknatels in einem langen Schreiben: „Alle Trennung und apartes Gemeindemachen, ohne besonderen Ruf vom Heiland dazu zu haben und ohne daß man deutlich spürt, daß er es selber so macht, kann sehr gefährlich und schädlich sein.“²⁸ Webers „Vermahnendes Bekenntnis, wie die Lehrer nach der Schrift ge-

artet sein müssen“, vertiefte die Gräben. Trotzdem fanden die Ältesten und die Gruppe Webers in langen Gesprächen einen Ausgleich, der 1763 schließlich zumindest nach außen hin zustande kam. Es ist nicht klar, ob Peter Weber auf seine „Privatstunden“ verzichtete, die er „für sehr nützlich und von vielem Segen“²⁹ hielt; jedenfalls wurde ihm wieder erlaubt „bei den Menisten zu predigen“.³⁰ Das Mißtrauen aber blieb bestehen und führte 1770 erneut zum Ausschluß Webers vom Herrenmahl in Höningen durch den Ältesten Jacob Hirschler, Gerolsheim. Anlaß war ein Streit, in dem Weber Hirschler der Heuchelei geziehen hatte. Weber setzte sein erweckliches Wirken außerhalb der Gemeinde fort. Eine oberflächliche Versöhnung kam auch diesmal wieder zustande. Vier Jahre später wurde Weber unter der Anschuldigung, gegen das Gesetz verstoßen zu haben, verhaftet und ins Gefängnis gelegt. Die Anschuldigungen wurden inhaltlich nicht konkretisiert, bezogen sich aber wohl auf die „Privatstunden“ Webers, an denen Nicht-Mennoniten teilnahmen. Es wurde aber auch getuschelt, Jacob Hirschler habe durch eine Anzeige die Verhaftung veranlaßt, um Ruhe in Höningen zu bekommen. Nur wenige Wochen saß Weber im Gefängnis, sie ruinierten seine empfindliche Gesundheit. In den ihm noch verbleibenden Jahren beschränkte er sich auf seinen umfangreichen Briefwechsel mit Gesinnungsfreunden verschiedener Herkunft. Im September 1778 zog er nach Kindenheim und predigte bis zu seinem Tode – wohl unangefochten – in Kindenheim; dort kam er zur Ruhe und „genießte die Freundschaft vieler Seelen, die ihre Seligkeit im Blute des Lammes erkennen.“³¹

(d) Pietistische Strömungen im Kraichgau

Zur gleichen Zeit kam es zu Auseinandersetzungen zwischen Traditionalisten und Neuerern unter dem Einfluß pietistischer Ideen, die viele Gemeinden verstörten, die leitenden Brüder, auch in der Schweiz und in der Pfalz, beschäftigten und etwa 20 Jahre andauerten. Unruhestifter waren die Prediger Jacob Krehbiel vom Bickelhof, Jost Glück von Berwangen und die Brüder Georg und Abraham Bechtel vom Zimmerhof. Sie hielten – möglicherweise unter dem Einfluß Peter Webers – erweckliche Predigten; sie bestanden vor allem darauf, daß die Taufe nicht nur eine „äußerliche Ceremony“³² bleibe mit Auflagen, die vorgetäuscht seien, da sie ja doch keiner einhalten könne. Vielmehr komme es in der rechten Taufe auf den Gehorsam gegenüber Gott und der Gemeinde an, in den „ja alles eingeschlossen“ sei.³³ Die vier betonten also die Bedeutung der persönlichen Heilserfahrung des Täuflings und stellten sie über die traditionelle Ordnung in den Gemeinden. Dieser Auffassung traten einige

Älteste unter der Führung von Abraham Zeisset vom Immelhäuser Hof, ab 1783 von Willenbach³⁴, entgegen. In den folgenden Auseinandersetzungen wurden die Brüder in der Pfalz und in Baselland mehrmals um Stellungnahme und Schlichtung gebeten.³⁵ Im Frühjahr 1762 reisten deshalb drei Schweizer unter der Führung von Peter Ramseier, Münsterberg, in den Kraichgau. Sie konnten zwar den erhofften Frieden nicht vermitteln, erhielten aber nach ihrer Heimkehr einen Dankbrief der Traditionalisten.

Als sich die Meinungsverschiedenheiten danach steigerten, wurde eine neuerliche Konferenz für den 14./15. Oktober 1766 auf den Rauhof bei Bad Rappenau einberufen, „um Streit und Unfrieden aus dem Weg zu räumen und wiederum Lieb, Frieden und Einigkeit zu schaffen“.³⁶ Es wurde beschlossen, daß Abraham Zeisset ein „Bekenntnis“ ablegen solle. Darunter ist wohl zu verstehen, daß Zeisset wegen seiner Streitlust Buße tun sollte, aber in der Sache selbst Unterstützung fand. Die vier Prediger konnten nicht auf Verständnis rechnen. Sie wurden – eine einmalige Maßnahme – vom Herrenmahl an Ostern 1767 ausgeschlossen und sollten darüber hinaus noch im Predigen „stillestehen“, bis sie wieder von den Ältesten, Predigern und ihrer Gemeinde dazu aufgefordert würden.³⁷ Dann sollten sie ein „Bekenntnis“ ablegen, anhand dessen sowohl ihre Bußfertigkeit, wie auch ihre Rechtgläubigkeit beurteilt werden sollte. Georg Bechtel waren vor 1766 schon drei solcher Bekenntnisse abgefordert worden. Die vier verzichteten nun wohl aufs Predigen in den üblichen Versammlungen, hielten aber bei sich und in anderen Häusern, auch im Bereich anderer Gemeinden, Bibelstunden mit erwecklichem Charakter ab. Die Unbotmäßigkeit erboste Abraham Zeisset so sehr, daß er den Neuerern befahl, für immer „im Predigtamt stille zu stehen“.³⁸ Dieses eigenmächtige Vorgehen empörte viele Gemeindeglieder und löste heftigen Streit aus, weil einmal den Betroffenen das Zeugnis eines gottesfürchtigen Lebenswandels ausgestellt wurde und zum anderen die Gemeinden sich übergangen sahen. Infolge der Uneinigkeit wurde ab Ostern 1767 drei Jahre lang das Herrenmahl nicht mehr gefeiert.

Eine dritte Konferenz von „Dienern und Ältesten diesseits den Rheins aus der Schweiz bis in die Unterpfalz, im Westrich und aus dem Zweibrückischen“ konnte am 26. März 1770 auf dem Immelhäuser Hof den ersehnten „Friedensschluß“ vermitteln. Die Exponenten beider Seiten, Abraham Zeisset und Johannes Bechtel bei den Traditionalisten, und Georg Bechtel, Abraham Bechtel, Jacob Krehbiel und Jost Glück bei den Neuerern „sollen für diesmal von dem heiligen Abendmahl zurückgewiesen sein,

auch solange im Predigtamt stillstehen, bis das sie sich hinwiederum in Liebe mit den bestätigten Dienern versöhnen und auch von ihren Gemeinden . . . wiederum begehrt werden zu dienen, dabei aber in Gegenwart unser aller Diener und Ältesten bei uns allen ein Bekenntnis und Abbitte tun.³⁹ Außerdem sollte keiner in eine andere Gemeinde ohne Erlaubnis der Ältesten „gehen“, er solle also auf Erweckungsstunden im Kreise der Wiedergeborenen und außerhalb der üblichen Gottesdienste verzichten.

Auch nach dieser Vereinbarung wollte sich der Friede nicht einstellen. In seiner Erbitterung über die Unbotmäßigkeit der vier Prediger soll Zeisset die „Herrschaft“⁴⁰ auf die Unruhestifter hingewiesen haben. Unter der Herrschaft sind wohl die Amtleute, Bürgermeister oder die adligen Verpächter zu verstehen. Nach langem Hin und Her wurde eine neue Konferenz auf dem Immerhäuser Hof 1782 abgehalten, um „das Hinterreden und Parteimachen“ abzustellen.⁴¹ Erst diese 4. Zusammenkunft führte nach 20 Jahren zu einem erträglichen Verhältnis der Brüder und dann auch zur Aussöhnung der Streitenden, obwohl „wir in einigen Sachen nicht gerade übereinstimmen.“⁴²

Systematischer Vergleich

Ungeachtet der historischen Differenzen sollen beide Bewegungen in Punkten verglichen werden, die für Täufer bei ihrer Entstehung und in ihrer weiteren Entwicklung von Bedeutung waren. Ich stütze mich dabei nicht nur auf Argumente, die durch die beschriebenen Beispiel eingeführt wurden, sondern auch auf allgemeine Beobachtungen.

(a) Zum Schriftverständnis

Beide Bewegungen waren auf das Studium der Bibel konzentriert und durch sie inspiriert. Beide hatten zu ihrer Zeit die Texte jeweils neu gelesen und auf sich bezogen. In beiden Bibellesebewegungen kam es zu einer Aufwertung der Laien; denn zum Bibelstudium waren keine Kleriker oder Schriftgelehrten notwendig. Das Wort Gottes erschloß sich vielmehr dem unverbildeten Laien viel unmittelbarer; die Hinweise der gelehrten Herren konnten doch nur verwirren oder vom rechten Weg abbringen. Täufer und Pietisten litten beide aber auch unter der – jeweils etwas anderen – Schwierigkeit Wort und Geist, Verstand und Erleuchtung zusammenzuhalten. Den Anfechtungen durch Spiritualismus einerseits und Biblizismus andererseits mußten beide standhalten, auch mußten sie sich mit chiliastischen Ideen an ihren Rändern auseinandersetzen. An dogmatischen Begründungen oder an Bekenntnisbildungen waren sie nicht interessiert;

das überließen sie voll Verachtung den „Schriftgelehrten“. Bei Täufern und Pietisten ist eine Tendenz zum Subjektivismus und zur Eigenbrötelei unverkennbar.

(b) Zur Anthropologie

Wie die Täufer tendierten auch die Pietisten zu einem dualistischen Menschenbild. Mündete der Dualismus bei den Schweizer Brüdern, vor allem bei den Amischen, in die Absonderung von der Welt und bei den Mennoniten in moralischen Rigorismus und in die Ältestenoligarchie, so drückte er sich bei den Pietisten auch recht verschieden aus: (1) das Innere, nämlich das, was dem Auge verborgen blieb, also Herz, Seele und Geist, wurde als „wesentlich“ und bestimmend angesehen und den „Äußerlichkeiten“ wie der Kirche, manchmal auch der Ethik, vorgeordnet, manchmal sogar gegen sie ausgespielt. (2) Erfahrung und „Weisheit“ des Einzelnen waren wichtiger als die Urteilsfähigkeit der versammelten Gemeinde; die subjektive Erkenntnis wurde sachorientierten Maßstäben vorgezogen.

Das Menschenbild von Täufern und Pietisten glich sich im Optimismus beider und stand damit im Gegensatz zu den Reformatoren. Beide glaubten, daß der Mensch die „Früchte der Glaubens“ genießen könne. Die Täufer sprachen von „Sündlosigkeit“, die Pietisten von „Vervollkommnung“.

(c) Zur Ekklesiologie

Beide Bewegungen verstanden sich als Erneuerer: die Täufer wollten die urchristliche Gemeinde wieder herstellen, die Pietisten eine zweite Reformation als die „wahre“ Reformation durchführen, da die Luthers in den Anfängen stecken geblieben sei. Beide waren antiklerikal orientiert und kritisierten, wenn auch aus teilweise unterschiedlichen Gründen, die verfaßte Kirche ihrer Zeit. Die Täufer gründeten eigene Gemeinden, weil sie davon überzeugt waren, daß die Glaubenden sich von den Gottlosen scheiden mußten, weil sich die Kirche Christi nicht mit „der Welt“ einlassen dürfe.

Von den Pietisten hingegen verließen bei aller Kritik nur wenige Radikale ihre jeweiligen Landeskirchen. Die Abtrünnigen gründeten in der Regel keine neuen Gemeinden. Die Mehrheit der Pietisten war zufrieden, wenn sie sich innerhalb der Kirche in „collegia pietatis“ zu Bibelstudium und Gebetsgemeinschaft treffen konnten. Die Pietisten waren mehr an „innerer Erbauung“ als an „Ordnungen“ in der Gemeinde interessiert. Ihr Haus mußte nicht sichtbar auf dem Berge stehen wie bei den Täufern. Sie hiel-

ten sich nach außen unauffällig und wurden darin zu einem Vorbild, vor allem auch für die Schweizer Brüder, deren Missions- und Reformeifer von den Verfolgungen aufgerieben worden war und die in ihrer Frömmigkeit nicht gestört sein wollten. An den Pietisten, die die Freude der „Wiedergeborenen“ und den Eifer der „Heiligung“ ausstrahlten, konnten desillusionierte und ermüdete Täufer lernen, daß man auch ohne schlechtes Gewissen den Gefahren entkommen und friedlich „seines Glaubens leben“ könne. Der Anspruch, den die Täufer an Gesellschaft und Obrigkeit gestellt hatten, wurde nach innen gewendet, der durch die Verfolgung erzwungene Rückzug durch die pietistische Innerlichkeit gerechtfertigt. Trotz der unterschiedlichen pietistischen Einwirkungen blieben in den Gemeinden der Mennoniten und Schweizer Brüder Merkmale der täuferischen Ekklesiologie wie Taufe, Herrenmahl und bruderschaftliche Ordnung wichtig; trotz aller spirituellen Erfahrungen des einzelnen waren sie weiterhin verbindlich.

(d) Zur Ethik

Täufer und Pietisten verwiesen immer darauf, daß der Glaube sich im Tun des einzelnen auswirken müsse und könne. Für beide war der Glaube ohne Werke nichts nütze, ja manche meinten sogar, es käme gar nicht so sehr auf die Wahrheit des Glaubens als vielmehr auf die von Herzen kommende Echtheit der Frömmigkeit an. Ein Schlüsselbegriff für das Verhalten in der Welt war für Mennoniten und Pietisten das Bild von der „Wiedergeburt“ nach Jo 3,5. Beide verbanden aber damit jeweils andere Gedanken und Zusammenhänge. Für Menno selbst war die Wiedergeburt Handeln Gottes, das der Taufe voranging und den Gehorsam nach sich zog. Weil er den Begriff der „Wiedergeburt“ schon in seinem Fundamentbuch betont hatte, wurde er später als ein Vorläufer des Pietismus angesehen. Dabei muß aber bedacht werden, daß ähnliche Formen und Farben nicht immer auf die gleichen Inhalte schließen lassen. Bei vielen Pietisten ging der „Wiedergeburt“ der „Bußkampf“ voraus, ihr folgte die Heiligung als „praxis pietatis“ oder die „Gottseligkeit“ nach 1. Tim 4,7. Für Menno stand die „Wiedergeburt“ am Beginn des Christenlebens, bei den Pietisten im Mittelpunkt; bei Menno zielte sie auf Gehorsam, Gemeinde und Martyrium, bei den Pietisten auf Gottseligkeit, persönliche Erbauung und Bewegung der Seele. In diesem Zusammenhang hat man auch vom „Heilsegoismus“ der Pietisten gesprochen. Das Leitbild der Frömmigkeit und Heiligung im täglichen Leben stärkte die sogenannten Sekundärtugenden wie Fleiß, Pflichterfüllung, Disziplin, Sparsamkeit und Haushalterschaft. Weil pietistische Frömmigkeit und Gottseligkeit mehr den

inneren, verborgenen Menschen des Herzens im Visier hatte, nimmt es nicht wunder, daß Friedenszeugnis und Wehrlosigkeit von Pietisten nur selten vertreten wurden. Die täuferische „Frommachung“ zielte mehr auf Bewährung des Glaubens gegenüber einer feindlichen Umwelt. Pointiert könnte man sagen, daß die praxis pietatis sich nicht mit dem Leitbild der Nachfolge, die pietistische Gottseligkeit sich nicht mit der täuferischen Einübung in die Frömmigkeit vertrugen.

Risiken und Chancen des ökumenischen Dialogs

Der Pietismus war bei seiner Entstehung überkonfessionell orientiert und nicht an der Betonung von scharfkantigen Dogmen interessiert. Konfessionsgrenzen waren ihm nicht mehr so wichtig, da es jetzt auf das „wahre Christentum“ ankam, das sich in der „Gottseligkeit des wiedergeborenen Christen“ verkörpern sollte. Konfessionsgrenzen waren eher hinderlich bei dem notwendigen Gespräch mit anderen Personen und Gruppen. So kommt es, daß der Pietismus in seinen verschiedenen Ausformungen nicht nur den Schweizer Brüdern und den Mennoniten das Tor zu anderen Christen öffnete und ihren geistlichen Horizont erweiterte. Die jugendlichere Bewegung des Pietismus motivierte viele Täufer/Mennoniten aufs neue; sie wirkte als Aufforderung, zur ersten Liebe zurückzukehren und einen neuen Anfang zu versuchen. Weil viele der ursprünglichen Überzeugungen einander aufs erste glichen, weil Begrifflichkeit und Frömmigkeitsstreben miteinander verwandt waren, auch weil die jeweiligen Gegner sich nur wenig unterschieden, fanden pietistische Akzente und Gedanken leichten Zugang bei Mennoniten und Schweizer Brüdern. Freilich wirkten sie sich uneinheitlich aus: einmal belebte der Pietismus viele und aktualisierte ihr christliches Bewußtsein (was in diesem Aufsatz nicht belegt, sondern unterstellt wird); zum anderen führte er zu Spannungen, denen viele Gemeinden nicht gewachsen waren. Die überkommene Märtyrertheologie, die bei den Amischen noch länger lebendig blieb, macht allgemein protestantischen Auffassungen Platz. Die Nachfolgeethik verengte sich zur Haushalterschaft im privaten Bereich. Das täuferische Bewußtsein wurde verwischt, weil die Auseinandersetzung mit den neuen Gedanken nicht zu deren Verarbeitung, sondern in der Regel zur Ablehnung oder Übernahme führte. Die Spannungen zwischen der Aktualisierung der biblischen Botschaft und der Treue gegenüber der Väter-Tradition wurde nicht bewältigt. Sie wurde ebenso wenig bedacht wie die Suche nach dem, was Gott in einer bestimmten Situation an Gaben und Aufgaben geschenkt hat. Das Ergebnis war Resignation und Verknöcherung bei den „Stillen im Lande“ und der Verlust der täuferisch/

mennonitischen Identität bei vielen Gemeinden. So ist es verständlich, daß viele die Gemeinden verließen und sich eine andere geistliche Heimat suchten. Die Modernisten trennten sich von den Konservativen, diejenigen, die mehr auf den Geist der Wiedergeburt setzten, von denen, die mehr auf Tradition und Ordnung hielten.

Die vorgelegten Fallstudien, die sicherlich noch um solche aus anderen Zusammenhängen ergänzt werden können, zeigen, daß es schwierig für eine kleine und zerstreute Gruppe ist, ihre Eigenart zu wahren und an ihrem Auftrag festzuhalten. Die Täufer/Mennoniten waren auf diesen ökumenischen Dialog nicht vorbereitet: sie konnten weder auf Anregungen angemessen antworten noch ihren Standpunkt so formulieren, daß andere ihn verstanden. So sahen sie sich rasch vor der Alternative, fremde Einflüsse kritiklos zu übernehmen und/oder die schleichende Erosion der Gemeinden nicht aufhalten zu können. Der Verlauf der Begegnungen von Mennoniten und Schweizer Brüdern mit Pietisten mag unseren Blick auf das aktuelle ökumenische Angebot lenken und uns klar machen, wie notwendig das Gespräch mit anderen ist um unserer eigenen Zukunft willen. Alternative Positionen wie das unbedingte Festhalten an Traditionen oder die kritiklose Anpassung an eine allgemein-beliebige Christlichkeit führten erst zur Gesprächsunfähigkeit und dann zum Verlust des Selbstverständnisses. Es ist wichtig, den eigenen Standpunkt vom Auftrag des Evangeliums her zu erkennen und im Lichte der Erfahrung mit Blick auf die Bedürfnisse der Gegenwart jeweils neu zu formulieren und in die Diskussion mit anderen einzubringen.

¹ R. Friedmann, *Mennonite Piety Through the Centuries*, Goshen 1949, 37.

² S. H. Geiser, *Die Taufgesinnten Gemeinden im Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte*, Courgenay 1971², 470.

³ M. Goebel, *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evangelischen Kirche*, Koblenz 1860, Bd II, 697.

⁴ A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, Bonn 1880, Bd I, 61.

⁵ H. S. Bender, Introduction, in R. Friedmann, a.a.O. Seite VIII „for the most Mennonites ... Pietism in some form or other has been the most powerfull modifying influence.“

⁶ z. B. E. Müller, *Geschichte der Bernischen Täufer*, Frauenfeld 1895.

⁷ ohne Belege zu unserem Thema bleibt auch die Untersuchung von F. Fritz, *Die Wiedertäufer und der württembergische Pietismus*, in: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* (BWKG) 1939, 81ff.

⁸ *Mit dem Thema Täufertum und Pietismus haben sich beschäftigt:*

R. Friedmann, a.a.O.

E. Crous, *Mennonitentum und Pietismus*, in *Theologische Zeitschrift*, Basel 1952, 279ff.

- , Vom Pietismus bei den altpreußischen Mennoniten im Rahmen ihrer Gesamtgeschichte, in MGBI 1954, 7ff.
- , Die deutschen Mennoniten zwischen Pietismus und Rationalismus, in G. F. Hersberger, Das Täuferum. Erbe und Verpflichtung, Stuttgart 1963, 209–218.
- C. Krahn, Pietism, in ME IV, 177.
- R. K. MacMaster, Land – Piety – Peoplehood. The Establishment of Mennonite Communities in America 1683–1790, Scottdale 1985.
- Zur Geschichte der Schweizer Brüder in den genannten Territorien:*
- E. Correll, Das schweizerische Täufermennonitentum, Tübingen 1925.
- S. H. Geiser, a.a.O.
- D. G. Lichdi, Über Zürich und Witmarsum nach Addis Abeba, Maxdorf 1983.
- , Zur Entstehung des Täuferums in der Schweiz und seiner Entwicklung in der Kurpfalz, in: Gemeinde Unterwegs, 1983, Nr. 10, 11, 12.
- ⁹ dazu unter vielen anderen:
- H. Lehmann, Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg, Stuttgart 1963.
- , „Absonderung“ und „Gemeinschaft“ im frühen Pietismus, in: Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus (JGP) Bd 4, 1977/78, 54ff.
- M. Schmidt, Pietismus, Stuttgart 1972.
- J. Wallmann, Die Anfänge des Pietismus in JGP, a.a.O. 11ff.
- ¹⁰ Bücher, die von Täufern/Mennoniten im 17./18. Jahrhundert gerne gelesen wurden. Es handelt sich um Geschichts- und Andachtsbücher, um Katechismen und Predigtsammlungen. Ein Teil der nachstehenden Auswahl, mit + gekennzeichnet, war geeignet, pietistische Tendenzen weiterzugeben.
- PW = von Peter Weber 1781 hinterlassen
- ABL = von Anna Barbara Lichti 1735 hinterlassen
- 1. pietistische Autoren, lutherischer oder calvinistischer Herkunft:*
- Johann Arndt (1555–1621), Sechs Bücher vom wahren Christentum, 1605.
- , Das Paradiesgärtlein christlicher Tugenden, 1612.
- Anonymus, Das geistliche Blumengärtlein [mit Texten von Denck und Hut], Amsterdam, 1680.
- Gottfried Arnold (1666–1714), Die erste Liebe, das ist die wahre Abbildung der ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben und Leben, 1696.
- , Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie . . . , 1699 (PW).
- , Wahre Abbildung des inwendigen Christentums, 1704.
- , Geistliche Erfahrungslehre oder Erkenntnis und Erfahrung in den vornehmsten Stücken des lebendigen Christentums, 1714.
- Johann J. Wolleb, Das Gespräch zwischen einem Pietisten und einem Wiedertäufer . . . , Basel 1722.
- A. H. Francke (1663–1727), Glaubensweg . . . (PW).
- G. Tersteegen (1697–1769), Das geistliche Blumengärtlein inniger Seelen (Liederbuch), 1729 (PW).
- 2. Täuferisch-mennonitische Autoren:*
- Menno Simons (1496–1561), Das Fundament . . . , 1539.
- , div. Sammlungen und Auszüge (PW).
- Dirk Philipps (1504–1568), Enchiridion . . . , 1564 (PW, ABL).
- Der Ausbund
- Pieter Pietersz (1574–1651), Weg nach Friedensstadt, 1625 (PW).

- Jan Ph. Schabalje (1586–1656), Lusthof des Gemüts, beinhaltend verschiedene geistliche Übungen mit zwei Gesprächen der wandelnden Seele mit Adam und Noah, 1635 (PW, ABL). +
- Tieleman v. Braght (1625–1664), Schule der Tugend, 1657 (PW).
- , Märtyrerspiegel . . . , 1660 (PW).
- T. v. Sittert (–1664), Christliches Glaubensbekenntnis der Waffenlosen . . . , 1664 (ABL).
- Anonym [Süddeutschland], Güldene Aepffel in Silbernen Schalen oder schöne und nützliche Worte und Wahrheiten zur Gottseligkeit, 1702 (PW ABL). +
- Gerrit Roosen (1612–1711), Christliches Gemüthsgespräch von dem geistlichen und seligmachenden Glauben, Altona 1702 (PW ABL). +
- Anonym, Send Brieff, Basel 1715. +
- Herman Schyn (1662–1727), Geschichte der Mennoniten [lateinisch], 1723 (PW).
- Jakob Denner (1659–1746; ab 1684 Prediger in Altona, ab 1708 Prediger der Dompeelaars), Predigtsammlung . . . zu des Nächsten Erbauung, 1730. +
- Anonym, Ernsthafte Christenpflicht, in vielen Anliegen und Nöten zu gebrauchen, Kaiserslautern 1739. +
- Johannes Deknatel (1698–1759), Anleitung zum Christlichen Glauben, 1746 (PW).
- , Der Weg zur Seligkeit [Brief an die Gemeinde Friedelsheim], 1756 (PW).
- , Acht Predigten über wichtige Materien, 1757 (PW) +
- Peter Weber (1731–1781), vermahnendes Bekenntnis, wie die Lehrer nach der Schrift geartet sein müssen . . . , 1760. +
- ¹¹ M. Gascho, The Amish Division of 1693–1697 in Switzerland and Alsace, in: MQR 1937, 235ff. I. Zürcher, Die Amann-Reist Kontroverse, in: Informationsblätter. Schweizerischer Verein für Täufergeschichte, 1987, 3ff.
- ¹² I. Zürcher, a.a.O., 8.
- ¹³ Vermutlich aktualisierte und radikalisierte Amann bei seinem Beharren auf der Meinung nur das Dordrechter Bekenntnis, das 1660 von der „Gemeinde im Elsaß“ angenommen worden war. Zum Dordrechter Bekenntnis ME II, 92f.
- ¹⁴ Zerspaltungsbrief, I. Zürcher, a.a.O., 26ff.
- ¹⁵ Ohnenheimer Verzeichnis, I. Zürcher, a.a.O., 37f.
- ¹⁶ Brief von Jacob Gut, in I. Zürcher, a.a.O., 32.
- ^{16a} I. Zürcher, a.a.O., 22.
- ¹⁷ R. Dellsperger, Die Anfänge des Pietismus in Bern, Göttingen 1984.
- ¹⁸ Bei der Darstellung stütze ich mich auf die auszugsweise Wiedergabe einzelner Passagen bei R. Friedmann, a.a.O., 45ff. Einsicht in das Original, von dem es je ein Exemplar im Archiv der Amsterdamer Mennonitengemeinde und in der Mennonite Historical Library in Goshen, IN geben soll, konnte ich nicht nehmen.
- ^{18a} J. H. Ottius, Annales Anabaptistici . . . , Basel 1672, fol. d2^v bis d4^v.
- ¹⁹ Chr. Neff, Peter Weber, ein mennonitischer Pietist aus dem 18. Jahrhundert, in: Christlicher Gemeindekalender, 1930, S. 61ff. Aus den dort wiedergegebenen Quellen sind die Zitate entnommen.
- ²⁰ J. Deknatel, 1698–1759, aus Ostfriesland stammend, Prediger in der Taufgesinnten Gemeinde in Amsterdam („zum Lamm“), Mitbegründer des Mennonitischen Seminars; empfing Anregungen von den Herrnhutern, mit denen er zeitweise verbunden war. Deknatel übte großen Einfluß durch Schriften, Briefe und Besuche auf pietistisch gesonnene Kreise aus.
- ²¹ Chr. Neff, a.a.O., 61.

- ²² ebd. 64.
- ²³ ebd. 65.
- ²⁴ ebd. 66.
- ²⁵ ebd. 67.
- ²⁶ ebd. 80.
- ²⁷ Anmerkung 10.
- ²⁸ Chr. Neff, a.a.O., 69.
- ²⁹ ebd. 73.
- ³⁰ ebd. 77.
- ³¹ ebd. 64.
- ³² Brief Möllinger/Staufer, Mannheim, an Peter Ramseier vom 23. 04. 1767, in: Christlicher Gemeindekalender, 1931, 92ff. Die Originale der Korrespondenz liegen im Archiv und in der Bibliothek der Taufgesinnten in der Schweiz (ABT) in Jean Gui, Sonnenberg, Corgémont.
- ³³ ebd., S. 96.
- ³⁴ P. Schowalter, in ME IV, 1022.
- ³⁵ Beglaubigungsschreiben vom 16. 05. 1762, in: Christlicher Gemeindekalender 1930, 139ff.
- ³⁶ Dankschreiben vom Rauhof am 13. 06. 1762, unterzeichnet von Hans Bechtel, Martin B(K)reiter, Abraham Zeisset, Joseph Eisele, Christian Schmutz, Christian Binklele, Peter Moser, Hans Muselmann, aber von keinem der vier Betroffenen, in: Christlicher Gemeindekalender 1930, 140.
- ³⁷ ebd. 1931, 91ff.
- ³⁸ ebd. 1931, 92.
- ³⁹ ebd. 1930, 14.
- ⁴⁰ ebd. 1930, 143.
- ⁴¹ ebd. 1930, 144.
- ⁴² ebd. 1931, 101f. Schreiben von Abraham Bechtel, Hans Krehbiel und Jost Glück vom 24. 04. 1787.

Thomas Hanimann

Eine Täufer­siedlung am Zürichsee

Die Richterswiler Täuferbewegung im 18. Jahrhundert

In Richterswil (Zürich), einem abgelegenen, ländlichen Dorf unmittelbar an der Grenze zur katholischen Innerschweiz, lebten noch im 18. Jahrhundert mehrere täuferisch gesinnte Personen und Familien. Dies mag manchen Historiker und Kirchenhistoriker überraschen, erklärte doch bereits Hans Heinrich Bluntschli in seinen *Memorabilia Tigurina*, die Wiedertäuferi sei seit 1636 endgültig von Zürcherischem Gebiet verschwunden.¹ Gewiß, die Wiedertäuferbewegung von Richterswil war im 18. Jahrhundert nicht mehr ein so zentrales staats- und kirchenpolitisches Problem, wie dies seit der Reformation bis ins frühe 17. Jahrhundert der Fall gewesen war. Immerhin war sie aber doch noch so bedeutend, daß sich nicht nur der Dorfpfarrer und der Landvogt, sondern auch die Zürcher Regierung, das heißt Bürgermeister und Rat, mit ihr zu beschäftigen hatten.² Im Staatsarchiv Zürich liegen mehrere Aktenstücke³, die meines Wissens noch nie in ihrem Zusammenhang dargestellt worden sind.⁴ Diese Aktenstücke reichen zwar nicht aus, um ein lückenloses Bild der Täuferbewegung zu zeichnen; sie geben aber doch manche wertvolle Einblicke in die Geschichte dieser Nonkonformisten im staatskirchlich geprägten Zürich. Nach einer kurzen Darstellung der wichtigsten Geschehnisse möchte ich in einer systematischen Art auf einige Fragen eingehen, die sich im Zusammenhang mit dieser Täuferbewegung stellen, nämlich auf die Gründe für das erneute Aufbrechen des Täuferproblems zu Beginn des 18. Jahrhunderts, auf die Auseinandersetzung zwischen den Täufern und dem Staat bzw. der Staatskirche und schließlich noch auf einige Aspekte des Lebens und der Lehre dieser täuferisch gesinnten Leute.

1. Kurzer Abriss über die Ergebnisse

Dem Richterswiler Dorfpfarrer Felix Vogler fiel um das Jahr 1700 ein alter Mann namens Uli Eschmann auf, der aus dem Elsaß kommend seinen Bruder in dem Kalchbühel besuchte.⁵ Dieser Eschmann war ein alter Richterswiler, der jedoch fast sein ganzes Leben bei den Täufern im Elsaß verbracht hatte. Im Jahre 1702 merkte dann Pfarrer Vogler, daß man in seiner Kirchengemeinde wieder vermehrt vom Täufern redete. Der Pfarrer hat dafür auch sogleich eine Erklärung: Es seien immer wieder viele junge Richterswiler ins Elsaß und in die Pfalz hinuntergezogen, um bei den dortigen Täuferhaushaltungen über kürzere oder längere Zeit zu die-

nen. Manche von diesen Auswanderern hätten sich schließlich auch für immer dort niedergelassen. Jetzt bestünde ein reger Kontakt zwischen diesen elsässischen und kurpfälzischen Kolonien und manchen in Richterswil gebliebenen Familien. Im Laufe der Zeit seien so auch in Richterswil die Kenntnisse vom Täuferum und die Zuneigung zu demselben allmählich angestiegen. Zu den in jenen Jahren täuferisch Gesinnten gehörten Hans Danner und sein Sohn, der Schmied Hans Landis und dessen Sohn; ferner sechs junge Richterswiler, nämlich ein Jacob Hensler, ein Goldschmid, ein Burkart, ein Hans Schmid und die beiden Mädchen Judith Schmid und Barbara Widmer. Von diesen jungen Leuten zogen zumindest Jacob Hensler, Hans Schmid und dessen Schwester Judith, wahrscheinlich auch Goldschmid in die Kurpfalz hinunter und siedelten sich dort für immer an. Sie kehrten jedoch später noch einige Male in ihre alte Heimat zurück und bemühten sich um die Mitnahme ihres Vermögens und ihrer Erbschaften. Einzig der Barbara Widmer gelang die Auswanderung offenbar nicht. Sie blieb in Richterswil, verhartete fest in ihren Glaubensüberzeugungen, obwohl sie deswegen mehrmals vor ihren Pfarrer, den Landvogt und die Obrigkeit in Zürich zitiert wurde. Der junge Hans Danner verbrachte offenbar etwa ein Jahr in der Kurpfalz, kehrte aber dann an den Zürichsee zurück, erkrankte und starb 1713 in Männedorf.

Etwa um 1725 wurde es um die Wiedertäufer in Richterswil ruhig, und wir hören kaum noch etwas von ihnen außer von Zeit zu Zeit noch eine kleine Notiz im Visitationsprotokoll: „Wiedertäufer halten sich still“.

2. Gründe der Richterswiler Täuferbewegung

Es gibt verschiedene Erklärungsmöglichkeiten für die Entstehung der Täuferunruhen zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Einige Möglichkeiten sollen hier erörtert werden; eindeutig beantworten — dies sei vorweggenommen — kann ich diese Frage aufgrund der mir zur Verfügung stehenden Akten leider nicht.

a) Als erstes gilt es da vor allem einmal den personellen Wechsel an der Pfarrstelle in Richterswil zu beachten: Pfarrer Felix Vogler übernahm im Jahre 1700 das Pfarramt in Richterswil. Es ist ziemlich wahrscheinlich, daß der neue Dorfpfarrer, der in der Betreuung und Leitung der Kirchengemeinde eine recht selbständige und starke Stellung einnahm, ganz einfach den Täufern gegenüber eine kritischere und härtere Haltung hatte als sein Vorgänger, Pfarrer Körner. Ein leichtes Mißfallen ist im Bericht Pfarrer Voglers dort zu spüren, wo er die duldende Haltung seines Amtsvorgän-

gers gegenüber einem alten Täufer erwähnt. Er, Vogler, möchte diesen Täufern und ihren Umtrieben wieder mehr Aufmerksamkeit zukommen lassen.⁶

b) Nun genügt allerdings diese Erklärung noch nicht. Alles deutet darauf hin, daß die Aktivität der Wiedertäufer in diesen Jahren tatsächlich spürbar zugenommen hat. Die vermehrten Auswanderungen ins Elsaß und in die Kurpfalz werfen die Frage auf, ob vielleicht gerade hier das Ziel der Täuferbewegung war: Versuchten wohl gerade in dieser Zeit die bereits früher ausgewanderten Täufer, ihre Familienangehörigen und Bekannten auf die neuen Siedlungen im Rheinland mitzunehmen? Daß solche Versuche gemacht wurden, wissen wir bestimmt: 1717 kam der wegen Täuferi ausgewanderte Goldschmid nach Richterswil, um seine Verlobte abzuholen.⁷ Schon im Jahre 1706 erschien ein ins Elsaß ausgewanderter Bursche namens Bachmann in Richterswil und ermunterte einige junge Dorfbewohner, mit ihm ins Elsaß zu ziehen. Auf seine Werbung hin verließen auch tatsächlich Hans Schmid, ein anderer junger Schmid und der junge Danner ihr Heimatdorf mit den Abschiedsworten: „Sie wollen einmahl sehen, wie es bey denen täuferen zugehe, und wans möglich in vier wochen wieder einmahl heimbkommen.“⁸

Nun muß dieses „wans möglich“ schon mit einem wehmütigen Seufzer vorgebracht worden sein. Die Auswanderer hatten sehr wohl gewußt, daß ihnen bei einer Rückkehr Verhöre, Geldstrafen und Gefängnis drohten, bei einem längeren Verweilen in der Fremde zudem eine Konfiskation ihrer Güter, beziehungsweise der Verlust ihres Erbes. Aus diesen Umständen müssen wir wohl annehmen, daß die „Ausbrecher“ sehr wohl damit rechneten, Richterswil auf immer verlassen zu müssen und sich in einer ihnen freundlicher gesinnten Gegend anzusiedeln.

c) Daß die Täufer in diesen Jahren ihren endgültigen Wegzug aus Richterswil versucht hätten, ist aber nur eine mögliche Erklärung. Wäre nicht auch das Gegenteil denkbar, nämlich daß die Täufer gerade in dieser Periode versuchten, sich fester niederzulassen und vielleicht sogar in Richterswil eine Täuferkolonie zu gründen? In diesem Zusammenhang würden wir gerne mehr darüber erfahren, was sich in den Häusern des Bruchmeisters Schmid und der Familie Danner, im Kachbühel und auf der Schafmatt, alles abgespielt hat. Diese beiden Häuser galten nämlich als Treffpunkt der Täufer in Richterswil. Zwei Umstände lassen das Dorf als Täufersiedlungsort besonders geeignet erscheinen: Zum einen ist dies die höhere Mobilität der Richterswiler durch ihre Beziehungen zum Elsaß

und zur Kurpfalz. Da viele Richterswiler für eine Saison dorthin zogen und dort auf Täuferhöfen arbeiteten, ist eine Verbreitung täuferischer Ideen und Lebensformen in der zürcherischen Gemeinde fast selbstverständlich.⁹ Zweitens ist an die relativ abgelegene Lage Richterswils und die Nähe zum katholischen Land Schwyz¹⁰ zu denken, die sich für die Ansiedlung dieser Randgruppe als besonders günstig erwiesen.¹¹ Die militärischen Operationen in der Richterswiler Gegend im 2. Villmerger Krieg¹² dürften allerdings die Hoffnungen der Täufer auf eine ungestörte Ansiedlung rasch zerschlagen haben. Vielleicht entschieden sich gerade nach diesen Kriegswirren einige der Ausgewanderten endgültig, nicht mehr in ihre frühere Heimat zurückzukehren.¹³

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß, auch wenn wahrscheinlich keine konkreten Siedlungspläne vorlagen, die Richterswiler Gegend von den Täufern bis 1712 noch immer als möglicher Niederlassungsort in Betracht gezogen wurde.

d) Als letzte Erklärungsmöglichkeit für die Intensivierung der Täuferbewegung in Richterswil zu Beginn des 18. Jhrh. möchte ich hier noch auf den Einfluß des Pietismus hinweisen. Diesen Einfluß konkret zu fassen, ist allerdings schwierig. Fast den einzigen, und immer noch sehr unsicheren Hinweis auf eine Verbindung zwischen Täufertum und Pietismus finden wir in einer Aussage der Examinatoren, welche in Richterswil „die hochachtung der teufferischen Lehr und Leben, auch bei denen, so von ihnen nichts gesogen haben wollen“¹⁴, festzustellen glaubten. Wenn man diese Aussage mit der Erzählung des Pietisten Rietmüller Rathgeb von Dietlikon vergleicht, der eine Dienstmagd „ins Berner Gebiet geschickt, um zu erkundigen, ob wahr, was von den nicht schwehrenden Wiedertäufern gesagt werde und auf was Weis sich selbige vor diesen hüten könnten“¹⁵, so fallen doch gewisse Parallelen auf: Viele Pietisten hatten große Hochachtung vor der täuferischen Ethik und ihrem Lebenswandel, auch wenn sie sonst vermeinten, in den Lehrfragen grundsätzlich anderer Meinung zu sein. Daß es bei der staatskirchlichen Bekämpfung des Täufertums in Richterswil nicht nur um die Täufer selber gegangen sein könnte, sondern eben gerade auch um andere, möglicherweise dem Pietismus verwandte Strömungen, darauf deutet ein von Landvogt Escher verfaßtes Schreiben hin: Viele begrüßten nämlich das Täufertum, so Escher, nicht weil sie Anhänger desselben wären, sondern „umb desto freyer und sicherer zu leben, und dadurch dem Anschein nach in allen Sachen ihren eigne meister zusein“.¹⁶

3. Die Auseinandersetzung mit Staat und Staatskirche

In diesem Abschnitt soll das Verhältnis der Richterswiler Täufer zur weltlichen und kirchlichen Obrigkeit etwas genauer untersucht werden. Von der Reformation bis ins 18. Jahrhundert lebten die Zürcher Täufergemeinden zwischen Verfolgung und Duldung.¹⁷ In Richterswil lag das letzte obrigkeitliche Einschreiten vor den hier besprochenen Unruhen offenbar etwa 30 Jahre zurück.¹⁸

Entscheide über Bestrafungen und Maßnahmen gegen die Nonkonformisten lagen ganz in den Händen der weltlichen Obrigkeit, wobei hier der Kleine Rat die Oberaufsicht hatte. Auch die kirchliche Obrigkeit hatte aber eine wichtige Aufgabe im Strafverfahren, wobei sie jedoch immer die stillschweigende oder ausdrückliche Zustimmung der weltlichen Herren brauchte. Noch war die Todesstrafe grundsätzlich möglich; sie wurde aber für die Separatisten seit dem 17. Jahrhundert immer weniger angewandt. Im 18. Jahrhundert ist meines Wissens in Zürich kein religiöser Nonkonformist mehr zum Tode verurteilt worden. Häufigere Strafen waren die Landesverweisung, Gefängnisstrafen und Geldbußen.

Die Landesverweisung von Fremden war nur selten mit Schwierigkeiten verbunden: Sobald man sie irgendwo aufgriff, jagte man sie ganz einfach davon. Die in Stadt oder Landschaft Zürich Beheimateten waren schwieriger zu verweisen.¹⁹ In der Praxis herrschte der Gedanke vor, daß das Heimatrecht nur in äußersten Notfällen entzogen werden durfte. Die Möglichkeiten, die unerwünschten Einwohner in die Fremde zu schicken, waren daher eingeschränkt. Starker Druck durch Drohung oder auch Zugeständnisse konnten manchmal zum Erfolg führen.²⁰ Von den Richterswiler Täufern ist allerdings zu sagen, daß kein einziger durch einen eindeutigen Gerichtsentscheid aus dem Lande verwiesen wurde. Da die „freiwilligen“ Auswanderer von Richterswil in der Kurpfalz nicht nur rasch eine Aufenthaltserlaubnis und eine wirtschaftliche Existenzmöglichkeit, sondern selbst eine Unterstützung der dortigen Obrigkeit zur Wahrnehmung ihrer privatrechtlichen Interessen in der früheren Heimat erhielten²¹, dürften sie auch zum Auszug bereit gewesen sein, bevor sie von der Obrigkeit des Landes verwiesen wurden. Diese Auswanderungsbereitschaft ging nämlich der Zürcher Landeshoheit fast zu weit: Vor allem die Beziehung zwischen den Ausgewanderten und den Daheimgebliebenen versuchte man mit allen Mitteln zu unterdrücken. So ist das Mandat zu verstehen, das im Jahre 1721 ausgearbeitet wurde und das die Aufnahme fremder täuferischer Personen, den Briefwechsel, sowie jeden anderen Kontakt mit ihnen strengstens und unter Androhung einer Strafe verbot. Eine noch größere Sorge war den Zürcher Landesherren, daß die

Täufer ihr Vermögen mit aus dem Lande schaffen könnten. Die Güter von Hans Schmid, die 1714 an dessen Bruder Heinrich Schmid verkauft wurden, schätzte man auf 4500 Gulden. Die Angelegenheit verlief ungünstig für die ausgewanderten Geschwister Hans und Judith: Die ihnen eigentlich zustehenden 1500 Gulden wurden wegen den gefährlichen Konsequenzen (ähnliches könnte auch von anderer Seite gefordert werden) offenbar nie ausbezahlt.

Gefängnisstrafen: Den hartnäckigen Täufern drohte ganz offensichtlich die Haft- oder Gefängnisstrafe. Wir lesen von einem Täufer, Caspar Staub, der wegen Verbreitung „gefährlicher“ Schriften im Gefängnis lag.²² Auch den bereits mehrmals erwähnten jungen Richterswilern, die trotz Verbots ihre Conventicula abhielten und deswegen vor dem Landvogt erscheinen mußten, drohte zumindest eine Haftstrafe.

Geldstrafen: Der Landvogt von Wädenswil erhielt von der Obrigkeit im Jahre 1706 den Auftrag, die hartnäckigen Wiedertäuffer mit Geldstrafen zu büßen.²³ In welchem Ausmaß diese Geldstrafen auch tatsächlich verhängt wurden, wissen wir nicht. Hingegen lesen wir in den Visitationsakten, wie der Vater des jungen Goldschmid mit einer Buße belegt wurde, weil er seinen Sohn heimlich bei sich aufgenommen hatte.²⁴

Die Reaktion der Täufer auf diese Sanktionen hat zwei, fast gegensätzliche Seiten: Eine ausweichend-anpasserische und eine feste unbeirrbare. Die erstere zeigte sich im Jahre 1712, als die von jungen Richterswiler Täufern gehaltenen Conventicula vom Pfarrer rasch und mühelos aufgelöst wurden. Bloßes Zureden genügte hier offenbar, um von diesen Leuten ein Versprechen für fleißigen Kirchgang und Besuch der öffentlichen Katechismusstunden zu erhalten. Es stellt sich hier unweigerlich die Frage, wieviel bei den Schweizer Täufern des 18. Jhrh. vom missionarischen Eifer und ihrem Festhalten an einer klaren Gemeindestruktur, die sie im 16. Jhrh. unzweifelhaft besaßen, noch übriggeblieben ist.

Es gibt aber auch bei den Richterswiler Täufern genügend Beispiele dafür, daß die besonders eindruckliche Eigenart der Täufer, nämlich ihre feste und unbeirrbare Gesinnung, immer noch weiterlebte: Trotz allem ernsthaften Zureden, allen Drohungen und Ermahnungen blieb Barbara Widmer standfest bei ihrer separatistischen Gesinnung und ging auch 1720 noch nicht in den öffentlichen Gottesdienst oder zum Abendmahl.²⁵ In den Verhören vor der kirchlich-weltlichen Täuferkommission waren weder Jacob Hensler noch die Geschwister Schmid bereit, ihre täuferischen Lehrsätze zu verleugnen oder aufzugeben: „dieweil er (= Jacob Hensler) endlich, auch schon zuvor (obigem zuwider) sich verlauten lassen, er seie auf einem rechten weg und wolle auf selbigem bleiben.“²⁶

Von einigem Interesse ist vor allem das Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Obrigkeit in der Frage der Bekämpfung der Täufer. In Richterswil war es hauptsächlich die kirchliche Seite, die auf ein Vorgehen gegen die Täuferbewegung drängte. Den besonderen Eifer von Pfarrer Felix Vogler in dieser Sache haben wir ja bereits hervorgehoben. Für die Behandlung der Täuferfrage bestand in Zürich eine gemischt weltlich-geistliche Kommission. Diese ist besonders deshalb erwähnenswert, weil in ihr auch der Theologieprofessor Joh. Jacob Hottinger, der Spezialist in „Sektiererfragen“, vertreten war. Seine Stellungnahmen gegen die Täufer, ebenso wie diejenigen gegen die Pietisten, waren von großem Gewicht für die obrigkeitliche Haltung gegenüber den Nonkonformisten im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts.

Die staatliche Obrigkeit schien sich eher zurückzuhalten. Dies gilt sowohl für die regierenden Herren in Zürich (Bürgermeister und Rat), wie auch insbesondere für die Landvögte in Wädenswil. Die Weigerung der Landvögte Escher und Fries, selbständig gegen die Täufer vorzugehen, ist wohl ein frühes Anzeichen für die sich im Staatsdenken des 18. Jahrhunderts allmählich durchsetzende Duldung religiöser Randgruppen. Selbst in der Terminologie läßt sich ein Unterschied zwischen kirchlicher und weltlicher Haltung unterscheiden. So schreiben die kirchlichen Vorsteher vom „Krebsgeschwür“ der Wiedertäuferi, währenddem in einem Memorandum einiger Ratsherren lediglich von „grobe[n] täuferischen Irrthumben“²⁷ die Rede ist.

4. Lebensformen der Täufer

„Seiner Persohn halber habe nichts zumelden, als dass er jederweilen still eingezogen und sich also, auch weil er täuffer ist, verhalten, dass er niemand nachgezogen, verführt oder Ungelegenheit etwan wie andere gemachet, doch komt er fast alle Jahr (. . .) ins Land, und weiss dann nit, was etwan heimlich geschehen möchte.“²⁸

Mit diesen Worten charakterisiert Pfr. Vogler den Täufer Jacob Hensler. Das den Täufern eigene, zurückgezogene, bescheidene Leben wurde also auch bei den Richterswiler Brüdern praktiziert. Auch in ihren Lehrmeinungen waren die Richterswiler typische Täufer: Professor Hottinger erkannte in zwei Unterredungen mit den Nonkonformisten, daß diese an den alten, täuferischen Lehrpunkten festhielten: Strenge Abendmahlslehre, Erwachsenentaufe, Eidesverweigerung und Verweigerung des Waffentragens.²⁹

Bäuerliche Verwurzelung und die Bereitschaft, den heimatlichen Boden wegen ihres Glaubens zu verlassen, um in ein besseres Land zu ziehen;

unauffällige und angepaßte Lebensweise in der Dorfgemeinschaft, zugleich aber das sichtbare Merkmal, im Verhalten vom Wort Gottes durchdrungen und deshalb anders zu sein – dies sind die untrüglichen Zeichen der kleinen Täuferkolonie in Richterswil. Nun mag für die heutigen Christen manches anders aussehen; ihr Verhältnis zum Dorfpfarrer, zur Obrigkeit, zum Berufsleben, auch zur Mission und zum Gemeindeleben mag ein anderes geworden sein. Dennoch sollte gerade der entschiedene Christ es nicht versäumen, hin und wieder einen Blick in die Vergangenheit zu tun, um dort, oft mehr im Kleinen und Bescheidenen als im Spektakulären und Gewaltigen, einen ganz kleinen Ausschnitt aus der Geschichte der Gemeinde Jesu zu entdecken. Dieses Hinschauen hat immer ein größeres Interesse als die Befriedigung wissenschaftlicher Neugier; es ist eine Ermunterung zur treuen Nachfolge Jesu: „So lasset uns nun zu ihm hinausgehen aus dem Lager und seine Schmach tragen. Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir.“³⁰

Schlußfolgerung

Die weit verbreitete Meinung, daß es im 18. Jahrhundert in Zürich keine Täufer mehr gegeben habe, ist ungenau. Täufer waren in Zürich vereinzelt auch bis ans Ende des Jahrhunderts durchaus noch anzutreffen³¹, bevor am Anfang des 19. Jahrhundert mit der neutäuferischen Bewegung das Täuferium einen neuen Aufschwung erlebte. Die Richterswiler Unruhen waren allerdings die letzten Spuren jener großen Täuferbewegung im Knonauser Amt, in der Herrschaft Grüningen und am Zürichsee, die im 16. und 17. Jahrhundert durch schwere Verfolgungen hindurchging und doch immer wieder das Staatskirchenwesen Zürichs in Frage stellte. Die Gründe für das Verschwinden der Täufergeschichte (nicht der Täufer) im 18. Jahrhundert sind verschieden: Eine rasch durchbrechende Toleranz für Nonkonformisten, die Etablierung des Pietismus, stark anwachsende Bevölkerungszahlen in allen Kirchengemeinden und eine Auswanderungswelle in die Neuenglandstaaten ließen die täuferische Sache für einige Jahrzehnte in Vergessenheit geraten.

¹ Hans Heinrich Bluntschli: Memorabilia Tigurina, Zürich 1742, p 534f.

² STAZ E I, 7.8b / 25. Sept. 1719.

³ STAZ E I, 7.8b: Es handelt sich um etwa 20 lose Aktenstücke, Korrespondenz zwischen dem Richterswiler Pfarrer, den Landvögten, den kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten, die im Kirchenarchiv aufbewahrt wurden. Außerdem gebrauchte ich für die folgende Darstellung die Hinweise in den Visitationsprotokollen (E II 128–135) und die Protokolle des Examinatorenkonvents (E II 40, E II 41, E II 55).

⁴ Zwar geht C. Bergmann: Die Täuferbewegung im Kanton Zürich bis 1660, Leipzig 1916, kurz auf diese Akten ein, doch schätzt er sie wohl zu Unrecht als völlig unbedeutend ein. Eine Neubeurteilung scheint mir deshalb notwendig.

⁵ STAZ E I, 7.8b / 8. Februar 1706: Dieser ausführliche Bericht von Pfr. Vogler über das Täuferwesen in seiner Gemeinde ist eine wichtige Grundlage für das folgende.

⁶ Dazu auch der Visitationsbericht von 1708 (STAZ E II 129, p 491). Dem Pfarrer Vogler wird hier bescheinigt, er wehre dem schleichenden Wiedertäufertum mit seinem ganzen Vermögen.

⁷ STAZ E II, 133, p 10.

⁸ Bericht von Pfr. Vogler, vgl. Anm. 5.

⁹ Die Examinatoren (Kirchenvorsteher in Zürich) betrachteten das „Hin- und Herreisen der Täufer auf die Schafmatt und insbesondere auch ins Elsaß“ als besonders schädlich. (STAZ E II 55, p 7 / 20. Nov. 1707).

¹⁰ Die räumliche Nähe zum Katholizismus ging soweit, daß manche Richterswiler, darunter auch der Täufer Hans Schmid, ihre Grundstücke auf Schwyzer Boden hatten (STAZ E I, 7.8b / 4. April 1709).

¹¹ Nur nebenbei sei hier auf die Stoßrichtung des Täuferniums an die Peripherie hingewiesen, währenddem sich zur gleichen Zeit der Pietismus auch in Zürich direkt gegen das Zentrum richtete. Es drängt sich hier die Frage auf, ob diese soziologische Verschiedenheit nicht gerade den wesentlichen Unterschied überhaupt zwischen dem Täufernium und dem Pietismus darstellt.

¹² Peter, Heinrich: Aus der Ortsgeschichte von Richterswil Bd II, Richterswil 1975, p 29ff. Im 2. Villmerger Krieg 1712 standen sich die protestantischen Zürcher und Berner einerseits und die katholischen Fünf Orte andererseits gegenüber. Er entbrannte durch die Loslösung der Toggenburger vom dort herrschenden Abt von St. Gallen und endete mit dem Sieg der Evangelischen.

¹³ Landvogt Escher über Hans und Judith Schmid; „... und wie es schynt nit mehr umbzukehren gewillt“ (STAZ E I, 7.8b / 28. Dez. 1713).

¹⁴ STAZ E I, 7.8b / 14. Febr. 1706.

¹⁵ STAZ E I, 8.1 / 3. Juli 1716.

¹⁶ STAZ E I, 7.8b / 6. Jan. 1707 (Ldvgt Escher an Bürgermeister und Rat).

¹⁷ S. H. Geiser: Die Taufgesinnten Gemeinden, Courgenay 1971, p 403ff.

¹⁸ STAZ E I, 7.8b / 14. Febr. 1706: Die Examinatoren an die Obrigkeit: Die Täufer sei „doch aber von Zeiten zu Zeiten durch Eu. uns. Gne Hrn selbst eigener fromkeit und klugheit so wol mit überaus gnediger freundtlichkeit gelinderet, als auch mit erfolgenden nothwendigem ernst gedempfet worden.“

¹⁹ Bedeutendste Landesverweise in jener Zeit ergingen an die beiden Pfarrer Casper Ziegler und Hans Jacob Schulthess, vor allem aber an den Obmann gemeiner Aemter und führenden General im 2. Villmerger Krieg Heinrich Bodmer. Alle Landesverweise wegen Pietismus-Verdacht.

²⁰ So Pfr. Vogler an Landvogt Fries: „Were villeichten gut wan man ihm (=Jacob Hensler) in seinem petito, wo nit in solo doch in tanto gratifizierte, damit er aus dem Land, und das Gelaüf und nachforschen der angesteckten künftighin underwegen blibe“ (STAZ E I, 7.8b / 12. Nov. 1716).

²¹ STAZ E I, 7.8b / 16. Juni 1719, Schreiben vom Landesamt Zweibrücken.

²² STAZ E I, 7.8b / 14. Febr. 1706, Brief der Examinatoren.

²³ STAZ E I, 7.8b / 6. Jan. 1707, Landvogt Escher an Bürgermeister und Rat.

²⁴ STAZ E II, 131, p 606 (1715).

²⁵ STAZ E I, 7.8b / 15. Nov. 1719.

²⁶ STAZ E I, 7.8b / 29. Dez. 1712 (vgl. auch den Bericht Hottingers an den Stadtschreiber vom 9. Jan. 1720).

²⁷ STAZ E I, 7.8b / 14. Febr. 1706 und 29. Dez. 1712.

²⁸ STAZ E I, 7.8b / 12. Nov. 1716.

²⁹ vgl. Anm. 26.

³⁰ Hebr. 13, 13–14.

³¹ Berichte dazu zum Beispiel aus Maschwanden (STAZ E III, 73.2), Uster (STAZ E II, 129.4) und aus der Separatistenaffaire von Bauma (STAZ E I 8.4).

Das Elend mennonitischer Meinungsvielfalt

Aus der Chronik von Heinrich Donner, zum Jahr 1802

Elend ist der Zustand, weil die Aeltesten allesamt sich vereinigen, nur bloß, um natürl[iche] Freyheit das mehreste und um Religionsfreyheit nur so im Vorbeygehen zu wirken. Sie wollen nicht zustimmen, das wir dem Könige es deutl[ich] machen, das wir um die beyden Glaubensartikel des Eydes und der Rache [willen] nicht das Schwert führen können. Sie wollen nur sagen: Das Kriegeswesen ist einem wesentl[ichen] Artikel unseres Glaubens entgegen. Ich habe besondre Gedanken von einigen Aeltesten darüber gehört, als:

– Der eine sagt, wir müsten erst zu den beyden Artikel zur Erklärung aufgefordert werden. Als wenn die Declaration nicht schon Aufforderung wäre!

– Der andere sagte, es würde das Ansehen haben, als wenn wir dem Könige lehren wolten.

– Der dritte sagte, der Artikel von der Rache laut unserm Bekenntnis zu erklären, würde dem Könige anstösigg seyn.

– Der vierte sagte, es würde uns viele Gegensätze darinn gemacht werden.

– Der fünfte sagte, wenn wir nur dabey würden bleiben können!

So schämt man sich des Evangeliums Jesu, und ich belebe jetzt denselben Zustand, den ich in dem Streit mit der Taufe erlebt habe. Gott wolle sich erbarmen!

(Die Originalhandschrift dieser Stelle ist bei den Abbildungen dieses Heftes wiedergegeben. Die Wiedergabe dort bricht im vorletzten Satz ab.)

Die Chronik Heinrich Donners

Eine wichtige Quelle zur Geschichte der Mennoniten in Westpreußen im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts¹

Der Geschichte der Mennoniten im Weichseldelta, in Elbląg (Elbing) und in Gdańsk (Danzig) sowie seinen Vororten ist in Publikationen deutscher und neuerdings auch polnischer Forscher bereits einiger Raum gewidmet worden. Ohne hier eine gründliche Analyse des bisherigen Beitrages der Geschichtsschreibung zu dieser Problematik geben zu wollen, gilt es doch festzuhalten, daß entweder aufgrund ungenügender Quellengrundlagen oder auch allzu unpräziser Interpretationsmethoden bis heute noch kein zufriedenstellendes Bild von der mennonitischen Minderheit als einem wesentlichen Bestandteil der Kulturlandschaft des ehemaligen Westpreußens geboten worden ist.²

Ungenügende Kenntnisnahme der archivalischen Bestände, vor allem des Archiwum Państwowe in Gdańsk und des Zentralen Staatsarchivs Merseburg, darüberhinaus die weite Streuung des Quellenmaterials oder sogar teilweise Kriegsverluste sind Ursache für die unbefriedigende Behandlung einiger Forschungsschwerpunkte. Unbeachtet blieben beispielsweise bestimmte Aspekte der Behandlung der mennonitischen Minderheit durch die Administration der preußischen Regierung in der Zeit vor 1772 im Gebiet von Elbing oder unmittelbar vor der ersten Teilung Polens auf dem Gesamtterritorium Westpreußens.

Die spezifischen Züge der Mennonitengemeinde, insbesondere ihre oft bäuerliche Autarkie, ihre bewußte Abgrenzung von „Fremden“ sowie andererseits das administrative Verbot, einen eigenen Verwaltungsapparat mit Schriftverkehr aufzubauen (so werden z. B. häufig die Geburts-, Trau- und Sterberegister in evangelischen Kirchenbüchern geführt), erschweren es zusätzlich, Quellen aus erster Hand aufzufinden. Die meisten Darstellungen stützen sich auf die Analyse und Interpretation mittelbarer verwaltungspolitischer Texte aus nicht-mennonitischen Kreisen. Dieses Vorgehen kann jedoch nur ein gleichsam statistisch-administratives Idealbild zeigen, gespiegelt in der pro- oder antimennonitischen Gesetzgebung; über das wirkliche Leben der Gemeinden kann nichts ausgesagt werden.

Eine Quelle, die unmittelbar aus der Feder eines Mennoniten geflossen ist und – wie im vorliegenden Fall – einen größeren Zeitabschnitt der

Geschichte des Verfassers und seiner Umgebung beschreibt und begleitet, verdient demzufolge die unbedingte Achtung der Forschung. Besagte Chronik des Bauern und Mennonitenpredigers Heinrich Donner, die sich im Bestand des Archiwum Państwowe in Gdańsk befindet³, enthält viele wertvolle Informationen zum inneren und äußeren Leben der Mennonitengemeinden im Weichseldelta und kann in ihrer Bedeutung für die zu schreibende Geschichte der Mennoniten Westpreußens nicht genug gewürdigt werden.

Heinrich (Hendrick) Donner, Bauer in Schönsee (Jeziernik)⁴ und Prediger der Gemeinde von Orloffelfelde (Orłowskie Pole), kam am 14. September 1735 in Danzig zur Welt und empfing 1753 die Taufe: „... den 11. Juny, bin ich in unsere gemeine durch die Heil[ige] Tauffe aufgenommen, von Ohm Hinrich Peters aus dem Kleinen Werder, weil damahls der älteste unserer gemeine Cornelius Grunau gestorben war.“⁵ Zweimal war Donner verheiratet, die erste Frau und zwei Kinder starben 1766, mit der zweiten Frau, Elisabeth Stobbe aus Schönsee, hatte er, wie aus der Special-Consignation hervorgeht, zwei Söhne und eine Tochter. Am 21. September 1766 wurde er „... mit 75 Stimmen ...“⁶ zum Lehrer der Gemeinde, und nach dem Tod des Gemeindeältesten David Meckelburg „... den 31. May [1772] ... mit einhelligen Stimmen zum ältesten bey unserer gemeine erwählet und auch sofort von Ohm Jacob Siebert aus dem Kleinen Werder (Thiendorffsche gemeine) befestiget.“⁷ Das Amt des Gemeindeältesten hatte Donner die ganzen für die Mennoniten des Weichseldeltas dramatischen Jahre über bis zu seinem Tode am 2. Januar 1805 inne. Ab dem 20. September 1774 verzeichnet er 30 Jahre hindurch ununterbrochen die seiner Meinung nach wichtigsten Ereignisse im Leben der Mennonitengemeinden des Deltas und kommentiert sie mit lakonischen Worten. Es ist unmöglich, im vorliegenden Artikel alle Ergebnisse einer umfassenden Analyse der Chronik vorzustellen und ihnen in Ergänzung die entsprechenden Dokumente der preußischen Verwaltung sowie andere zeitgenössische Quellen gegenüberzustellen. Hier kann es lediglich darum gehen, die wichtigsten Züge der Chronik aufzuzeigen; das Material wurde in diesem Sinne umgeordnet, einige Informationen gerafft und in Tabellenform dargestellt (siehe Anhang). Um einen Eindruck vom Inhalt und Stil der Chronik zu geben, beschränken wir uns auf einen ersten Teil der Aufzeichnungen, der die Jahre 1774–1780 umfaßt.

Donner schrieb in ein noch heute gut erhaltenes Heft im Folioformat, auf Blättern von 24,5 x 10 cm. Die einzelnen Bogen sind im Falz mit einem Hanffaden aneinandergenäht. Der Einband aus dünnen Holzdeckeln wurde höchstwahrscheinlich in späterer Zeit beklebt, der Rücken ist mit

schwarz lackiertem Leinen überzogen. Auf den leicht vergilbten Bögen ist das Wasserzeichen gut erkennbar. Es zeigt die Madonna mit dem Kind und die Unterschrift MARIA in Majuskelbuchstaben und weist auf die Papiermühle von Martin Lehmann in Zuckau (Zukowo).⁸ Donner schrieb seine hochdeutsch abgefaßte Chronik in neogotischer Kursive nieder, gelegentlich auftauchende lateinische oder französische Worte sind in lateinischer Schrift gegeben. In ihrem gleichmäßigen Duktus und der runden Gestalt ihrer Buchstaben ist die Schrift typisch für die Mitte des 18. Jahrhunderts. Obwohl die Buchstaben klein und die einzelnen Worte unmittelbar aneinandergesetzt sind, wirkt Donners Handschrift sorgfältig und ist recht gut lesbar. Auf einer Seite finden sich durchschnittlich 60 Zeilen, eine Zeile enthält unter Berücksichtigung eines 1,5 cm breiten Randes in der Regel 7–8 Worte. Nicht alle der durchweg von Donner selbst paginierten Seiten sind gleichmäßig beschrieben. So finden sich auf den Seiten 26, 28, 71, 96 und 107 einige ausgesparte Stellen, die offenbar für spätere Ergänzungen vorgesehen waren, und von den insgesamt 236 Seiten sind lediglich die ersten 107 genutzt worden. Tintenkleckse konnte der Autor nicht immer vermeiden. Einige Worte auf den Seiten 37 und 38 sind aus diesem Grund kaum entzifferbar. Die Aufzeichnungen wirken in sich geschlossen und sachlich. Nur selten nutzt Donner die Gelegenheit, seine Meinung zum dargestellten Faktum zu äußern. Stichworte und Daten am Rand gliedern den fortlaufenden Text.

Die Chronik beginnt mit einer persönlichen Notiz des Schreibers: „Anno 1774 den 20. September: Habe ich in diesem Buche angefangen anzuschreiben, was sich in unserer Gemeinen zeit meiner bedienung merkwürdiges zugetragen, Hendrick Donner – Schönesee.“ Die ersten beiden Seiten umfassen Nachrichten aus dem Leben des Autors aus dem Zeitraum von seiner Geburt bis zu seiner Wahl zum Gemeindeältesten, niedergeschrieben 2 Jahre nach diesem Ereignis. Donner scheint sich hier einem eventuellen Leser vorzustellen. Ein Abgehen von diesem mehr persönlichen Stil kennzeichnet den Hauptteil der Chronik: ein Gemeindeältester begleitet die Schicksale seiner Gemeinde in den Jahren 1772–1803; das „wir“ steht im Vordergrund.

Der Anschluß des von den Mennoniten besiedelten Deltagebietes an Preußen im Rahmen der ersten polnischen Teilung stellte die Wiedertäufer vor die dringende Notwendigkeit, ihre Rechtslage gegenüber der neuen Administration und auch der durch die politische Situation nunmehr privilegierten evangelischen Kirche schnellstens zu regeln. Allgemein anerkannte Rechtsvorschriften mußten den Rahmen ihrer religiösen Freiheit und wirtschaftlichen Existenzmöglichkeiten neu abstecken,

damit die kulturelle Kontinuität gesichert blieb. Die Mennoniten waren sich des Ernstes der Situation vollkommen bewußt, und es ist verständlich, daß Donner mit besonderem Nachdruck und in aller Ausführlichkeit bei den Ereignissen unmittelbar nach 1772 verweilt.⁹ Die brutale Rekrutenaushebung auf dem Gebiet des benachbarten Elbing noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts berührte die Mennoniten zwar nicht unmittelbar, ließ sie über das Vorgehen der preußischen Administration gegenüber potentiellen Wehrpflichtigen, die sich dem Heeresdienst entziehen wollten, jedoch nicht im Zweifel. So „sollen keine Höffe an Mennonisten verkauft werden, weil sie nicht Kriegsdienste thun wollen.“¹⁰ Obgleich die Gemeinden unter dogmatischen Gesichtspunkten in verschiedene Gruppen zerfielen, wie es Johanna Schopenhauer so treffend in ihren Erinnerungen geschildert hat¹¹, mußten sie sich angesichts der drohenden Gefahr untereinander solidarisieren. „... A[nn]o 1772. den 13 September, Sind wir unter preüsches Regierung gerathen, und haben darauf eine allgemeine Zusammenkunft von allen gemeinen die unter dem Könige von Preußen gekommen waren, angestellt und sind auf Tralauerfeld [Tralewa] bey Peter Regör [d. i. der Lehrer der flämischen Gemeinde zu Heubuden (Stogi)] zusammen gekommen ...“, notierte Donner.¹² Die laut einer Einwohnerliste von 1772 2637 männlichen Angehörigen unter 16 Jahren sowie die 1275 zwischen dem 16. und dem 40. Lebensjahr zählenden Mitglieder der auf dem Lande ansässigen Mennonitengemeinden¹³ stellten für die preußischen Kantonisten ein potentiell ergiebiges Rekrutierungsfeld dar. Gemeinsam versuchten sie deshalb den Verfügungen der Administration zuvorzukommen. „... auf diese allgemeine Zusammenkunft [in Tralauerfeld] hat es libreich zugedehlet wir haben uns allesämthlich] ohne Unterschied mit dem Kuss der Liebe aufgenommen, und es ist berathschlaget worden, das wir zur Königl[ichen] Küche in Marienburg [Malbork] an den Huldigungs Tage, welcher den 27 September einhielt, ein geschenk geben wolten, welches bestand in 2 fette Ochsen, 400 Pfund Butter, 20 Käse, 50 paar Hühner, 60 paar Endten, dabey würde eine Suplique überreicht, uns unsre freye Religions übung, und daß wir von aller Werbung und Enrollirung möchten frey sein, darauf erhielten wir eine Resolution vom Könige, dass wir in unserem ansuchen solten gewill fährt sein, allein wir würden uns müssen gefallen lassen jährlich ein billiges Schutzgeld zu geben welches aber noch nicht festgesetzt würde wieviel ...“¹⁴

Friedrich II. behandelte die Mennoniten milde und garantierte ihnen im Einklang mit seiner Devise, daß ein jeder nach seiner Façon selig werden solle, Freiheit hinsichtlich der religiösen Praktiken und Befreiung von der Rekrutenaushebung. Als Entgeld verlangte er einen jährlich zu entrich-

tenden Tribut (vgl. das Schreiben der Kammer von Marienwerder (Kwidzyn) vom 9. Oktober 1772).¹⁵ Die Höhe dieses Tributs, des sogen. Schutzgeldes, sollte an dem Zeitpunkt festgesetzt werden, an dem eine Liste der Mitglieder aller Gemeinden vorlag. Donner schreibt dazu: „Wir bekamen auch Befehl vom Landvogtey gericht aus Marienburg, das wir müsten ein Verzeichnis machen, wieviel in unserer gemeine gebohren, gestorben, getrauet und zum Abendmahl gewesen, davon ich auch ein appartes Büch gehalten habe, wieviel jährlichs sich in unser gemeine befunden.“¹⁶ Das Ergebnis von Donners fortlaufenden Bemühungen sind seine Aufzeichnungen zur demographischen Entwicklung innerhalb der Gemeinde Orloffferfelde (siehe Tab. 4). Diese Verzeichnisse dienten nicht nur der Erfassung der Personen, die nicht in die Kantonslisten aufgenommen waren, sondern waren auch zum Gebrauch des Fiskus bestimmt, damit dieser die Gesamtzahl der Mennoniten und die Größe der in ihrem Besitz befindlichen Grundstücke überblicken konnte. „Anno 1773, müssen wir auf Königl[iche] Ordre ausschreiben, wieviel Mennonisten, in ganz Westpreußen waren, jung und alt, und wieviel Huben [d. i. Hufen] sie hätten, es sind befunden worden 13069 Seelen, 2038 Huben, 106 Ruthen“¹⁷ (siehe Tab. 1). Aufgrund dieser Vorkehrungen, die darauf abzielten, ihre religiösen Grundsätze kompromißlos zu bewahren, konnten es die Gemeinden erst einmal verhindern, in die Kantonslisten eingetragen zu werden. „... den 26 Juny, selbigen Jahres [1773] würden die junge Mannschaft das erste gemessen, die Mennisten aber nicht. Und ungefehr um Michael [d. i. um den 29. September] geschahe die erste Aushebung zum Soldatendienst, zu dem Krokowschen Füselier Regiment zu Marienburg.“¹⁸ Orloffferfelde gehörte zusammen mit dem ganzen ehemaligen Bezirk Marienburg, ohne das Landgebiet von Elbing, zum Einzugsanton eines unter von Krokowscher Führung stehenden Regiments.

Eine Verfügung vom 20. Juni 1774 belastet die Mennonitengemeinden dann mit einer jährlichen Steuerleistung von 5000 Talern.¹⁹ Die Erhebung von speziellen Steuern für die Mennoniten im Stadtgebiet von Danzig, beispielsweise nach 1750²⁰, oder in Elbing war auf diese Schutzgeldverfügung von 1774 nicht ohne Einfluß geblieben. Friedrich II. bestimmte den Tribut zum Fonds des von ihm initiierten Baus einer Kadettenschule in Culm (Chełmno), die in den Dokumenten großspurig das „Cadetten-Institut zu Culm“ genannt wird. Zum Direktor dieser nach dem Muster von Berlin und Stolp (Słupsk) errichteten Erziehungsanstalt für die Kinder des niederen polnischen Adels wurde Kapitän K. F. von Chlebowski ernannt. Auf einer ihrer folgenden Sitzungen teilten die Mennonitengemeinden das Schutzgeld unter sich auf. „Die Einrichtung wegen dem Schutzgelde

zugeben, ist also geschehen, die Gemeinen haben sich also eingetheilet erst haben sie alle Seelen jung und alt auf 15 [groschen] gesetzt, und was als denn überblieb wurde auf die Huben gerechnet, in unsere gemeine wurde es also hernach erleget, von der Hube 4 [floren] alles Mänl[iche] über 15 Jahr gab 1 f, weibl[iches] von 15 Jahr 15 g, und junge Leute, so Capital auf Interesse hatten geben noch vom hundert auch jährl[ich] 3 g . . .²¹ Die pro Hufe zu entrichtende Steuer war beweglich, man legte sie je nach den laufenden Bargeldforderungen fest. 1774 beliefen sich nach dieser Aufschlüsselung auf ihre 737 Mitglieder und die von ihnen bewirtschafteten 174 Hufen die Steuerleistungen der Gemeinde Donners auf 1044 Gulden (siehe Tab. 5). Die Steuern wurden ganz rigoros eingetrieben und jeder Versuch einzelner Mennoniten, sich der Zahlungsverpflichtung zu entziehen, traf auf die unerbittliche Drohung der Kammer, den Widerspenstigen in die Kantonslisten einzutragen. „Den 3 November [1779] bekam einen Befehl auf Ordre der Kammer, das alle diejenigen, die nicht wolten Schutzgeld geben solten schrieftlich im Ampte gemeldet werden, auch wie alt sie und ihre Söhne wäre . . .“ Donner fügte dieser Eintragung hinzu: „ . . . bey unserer Gemeine waren aber keine solchen befindlich.“²² Die immer wieder fehlschlagenden Versuche der Gemeinden, auf der Verwaltungsebene der Kammer zu Marienwerder einen eindeutigen Rechtsbescheid zu erlangen, der ihrem Leben eine klare Rechtsgrundlage schaffen sollte, trieb ihre Vertreter dazu, eine Lösung der Probleme am Königlichen Hof in Potsdam zu suchen. 1775 „ . . . wurde vor gut gefunden nach Berlin zu reisen um beim Könige selber noch anzuhalten um erlassung des Schutzgeldes, wie auch um linderung der pristerlichen abgaben, dazu wurde ich, [Donner] und Ohm Peter Regör von Tralauerfeld gedeputirt, und wir reiseten also A[nno] 1775 den 10. July des Nachmittags Uhr 3 von Stolzenberg [Chefm] bei Dantzig mit [der] Ordinairen Post ab, und kamen in des Sontags darauf als den 23. July frühe um 2 Uhr glücklich und gesund an . . .“²³ In Berlin legte die Delegation ihre Supplik vor, die durch alte polnische Privilegien sowie alle Verfügungen bekräftigt wurde, die die Gemeinden bis dahin von der preußischen Regierung erhalten hatten, und bat unter anderem auch um Befreiung von der Zahlung von Kalenden und Jura Stolae. „ . . . wir übergaben denn unser Privilegium vom Könige Vladislav [hier handelt es sich wahrscheinlich um das Privileg des polnischen Königs Władysław IV. vom 22. Dezember 1642] und alle Befehle und Rescripte welche wir seit preuscher Regierung bekommen, welches alles protocoliret wurde . . .“²⁴ Die Politik im ehemaligen Königlichen Preußen ging dahin, die lutherische „staatliche“ Kirche auf Kosten der katholischen Geistlichkeit zu privilegieren, und auch das blieb nicht ohne

Einfluß auf die Lage der mennonitischen Minderheit. Donner schreibt: „A[nn]o 1775 bekamen wir von der königl[ichen] Regierung zu Marienwerder ein Rescript, dass wir von dem Jura Stole, als von dem Tauff, Trau, und Begräbniss gelde, an den kathol[ischen] priester sollten befreyet sein, mit denen Evangel[ischen] priestern hat es aber noch hin und wieder viele Schwierigkeit gegeben denn die Evangel[ische] Nation hat uns sehr verfolgt.“²⁵

1780 erhielten die Mennoniten endlich das lang erwartete Privileg, mit dessen Inhalt sie größte Hoffnungen auf die nun endgültige Lösung ihrer Probleme verbanden. So „... bekam ich [Donner] und Busenitz [Johann B., Kaufmann aus Marienburg und Donners Begleiter auf dessen zweiter Reise nach Berlin von August bis Oktober 1777] Ordre von der Kamer, das wir den 18 April solten in Marienwerder auf der Kammer sein, um das Gnaden Privil[eg] zu empfangen welches auch geschache darinnen uns der König vor sich und seine Nachfolgern an der Krone auf ewig von aller Enrolirung und naturellen werbung freyspricht.“²⁶ Dieses am 29. März 1780 ausgestellte Privileg stellte die recht lakonische Zusammenfassung des bisherigen Standpunktes der preußischen Administration dar und schloß die erste der von Donner beschriebenen Etappen bei der Gestaltung der Rechtsgrundlagen für die Gemeinden ab. Das Dokument aus der Hand Friedrichs II. ermöglichte jedoch keine völlig befriedigende Lösung aller Streitfragen, an der die Mennoniten so interessiert waren. Auch Fragen, die die Abhängigkeit von der lutherischen Kirche betrafen oder beispielsweise den Landerwerb, blieben zum großen Teil unbeantwortet. Von den wechselseitigen Beziehungen zwischen der sich weiter verfestigenden preußischen Politik und dem immer dramatischer werdenden Kampf der Mennonitengemeinden um Selbstverständnis und Überleben unter nun veränderten Rechtsverhältnissen zeugen die folgenden Blätter der Donnerschen Chronik.

Neben solcher Art Aufzeichnungen, die eine Analyse der Umstände ermöglichen, unter denen die Entscheidungen der preußischen Administration gefällt wurden, bietet Donner in seiner Chronik ein ergiebiges statistisches Material zu den Mitgliederverhältnissen seiner eigenen Gemeinde Orlofferfelde insbesondere und der Mennonitengemeinden im Königlichen Preußen allgemein, zur Höhe der Steuerbelastungen, des sogen. Schutzgeldes, oder auch zur Größe des Landbesitzes, der sich in den Händen der Gemeinden befand (siehe Tabellen 1-5). Darüber hinaus berührt der Autor auf vielfältige Art verschiedenste innere Angelegenheiten des Gemeinde- und Familienlebens, so beispielsweise das Problem der „gemischten Ehen“ und ihrer Nachkommen, die Wahl und die Auf-

gaben der Gemeindeführung, die Tätigkeit der Prediger und Lehrer und die Ursachen und ersten Anfänge der Emigration nach Rußland. Die Beschreibung einer Versammlung von Gemeindedelegierten nutzt Donner für eine übersichtliche Zusammenstellung aller Gemeindeältesten in Westpreußen.

Heinrich Donners Chronik über die Schicksale einer einzelnen Gemeinde im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts und der Mennoniten in Westpreußen überhaupt mag simpel und naiv wirken, vergleichbare, ausführlichere und tiefer analysierende authentische Zeitzeugnisse aber besitzen wir bis jetzt nicht. Schon ein oberflächlicher Vergleich mit anderen Quellenarten zeigt den unschätzbaren Wert unseres Materials. Sein Verfasser ist ein Mensch mit deutlich greifbaren ungewöhnlichen Charakterzügen, der sich bis zu seinem Tode kompromißlos in den Dienst seines Glaubens und seiner Glaubensgenossen stellt. Seine vielleicht für die Öffentlichkeit bestimmten Aufzeichnungen zeichnen ein lebendiges Bild seiner Umwelt und seiner Zeit.

Nachtrag:

Nach Abschluß der Arbeit an diesem Artikel gelang es uns, im Zentralen Staatsarchiv Merseburg zahlreiches Quellenmaterial aufzutreiben, das die hier vorgestellte Chronik hervorragend ergänzen und in ihrer Aussage vertiefen kann. U. a. wird nun eine Konfrontation mit dem entsprechenden zeitgleichen Verwaltungsschrifttum der preußischen Regierung möglich. Der Briefwechsel zwischen Heinrich Donner, bzw. anderen Ältesten aus den Mennonitengemeinden des Weichseldeltas und den zuständigen Stellen der preußischen Administration ist nahezu vollständig erhalten. Die Chronik Donners muß im Lichte dieser Quellen einmal mehr als eine Schrift erscheinen, die die Geschichte der Mennonitengemeinden im Weichseldelta im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts wesentlich erhellen kann.

Eine ausführliche Besprechung und Auswertung der aufgefundenen Quellen wird an anderer Stelle folgen.

¹ Der nachfolgende Artikel ist eine erweiterte und ergänzte Fassung meines Beitrages „Kronika Henryka Donnera – XVIII – wieczne źródło do dziejów mennonitów żuławskich“ (Die Chronik Heinrich Donners – eine Quelle des 18. Jahrhunderts zur Geschichte der Mennoniten im Weichseldelta), in: *Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego, Historia*, 15 (1985), S. 91–99. Die deutsche Fassung besorgte Camilla Badstübner-Kizik.

² Vgl. K. H. Ludwig, Zur Besiedlung des Weichseldeltas durch die Mennoniten. Die Siedlungen der Mennoniten im Territorium der Stadt Elbing in der Ökonomie Marienburg bis zur Übernahme der Gebiete durch Preußen 1772, Marburg/Lahn 1961, sowie die etwas unkritische Monographie von H. Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen, Weierhof 1978. Dort findet sich auch die entsprechende Fachliteratur. Einen Überblick über die polnischsprachige Fachliteratur gebe ich in: Polnische Forschung über die Mennoniten; er erscheint in deutscher Sprache im Band IV des Deutsch-polnischen Jahrbuchs. Die Notwendigkeit kritischer Forschungen, die die mennonitische Gesellschaft als wichtiges Element breiter historischer Entwicklungsprozesse in Polen einbeziehen, signalisierte zuletzt J. Friesen, Mennonites in Poland. An Expanded Historical View, in: Journal of Mennonite Studies, 4 (1986), S. 94–108.

³ „Kronik der Orlofferfelde Gemeinde“, Archiwum Państwowe w Gdańsku, Sign. 358, 301–1 und 836/1, weiter zitiert als „Donners Chronik“.

⁴ Vgl. den Auszug aus der Special-Consignation von 1776, publiziert bei K. H. Ludwig, Zur Besiedlung des Weichseldeltas, S. 225:

„Schoensee (Großer Marienburger Werder)

Nahmen der Wirthe	Deren Gewerbe	Seelen	Anzahl		
Hein[rich]	Landmann	M[änner]	F[rauen]	S[öhne]	T[öchter]
Donner		1	1	1	1

Dienstboten

m[ännlich]	w[eiblich]	was sie sind	Ihre Vermögensumstände
1	—	Eigenthümer	m[ittelmäßig].“

⁵ Donners Chronik, S. 1.

⁶ Donners Chronik, S. 2, siehe auch: Mennonitisches Lexikon, hrsg. von Chr. Hege und Chr. Neff, Frankfurt a. M./Weierhof 1913ff., Bd. 1, S. 463 unter dem Stichwort „Donner, Heinrich“.

⁷ Donners Chronik, S. 2.

⁸ Vgl. F. Fabich, Papiernie nad Zatoką Gdańska (Papierfabriken im Raum der Danziger Bucht), Gdańsk 1978, S. 13f., Wasserzeichen Nr. 47.

⁹ Über die Beziehungen zwischen der preußischen Administration und den Mennoniten handelt W. Mannhardt in seiner bis heute wichtigen und gehaltvollen Arbeit: Die Wehrfreiheit der Altpreussischen Mennoniten, Marienburg 1863, S. 120ff. Als erster macht Mannhardt auch auf den Quellenwert der Aufzeichnungen Donners aufmerksam, vgl. ebenda, S. 43f.

¹⁰ Schreiben des Generals Gesler in: Recessus Causarum Publicarum des Rates der Stadt Elbing, Juni 1746, Archiwum Państwowe w Gdańsku, Sign. 369, 1/73, S. 407.

¹¹ Vgl. J. Schopenhauer, Jugendleben und Wanderbilder, Danzig 1884, S. 32.

¹² Donners Chronik, S. 2.

¹³ Vgl. M. Bär, Westpreußen unter Friedrich dem Großen, Bd. 2, Leipzig 1909, S. 710, Tabelle Nr. 677.

¹⁴ Donners Chronik, S. 3.

¹⁵ Vgl. W. Mannhardt, Die Wehrfreiheit . . ., S. 123f.

¹⁶ Donners Chronik, S. 3.

¹⁷ Donners Chronik, S. 2.

¹⁸ Donners Chronik, S. 2.

¹⁹ Vgl. Donners Chronik, S. 5 und W. Mannhardt, Die Wehrfreiheit . . ., S. 128.

²⁰ Vgl. E. Cieślak, Konflikty polityczne i społeczne w Gdańsku w połowie XVIII wieku. Sojusz pospółstwa z dworem Królewskim (Politische und soziale Konflikte in Danzig um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Das Bündnis der Gemeinen mit dem Königshof), Wrocław 1972, S. 143f., Anmerkung 387. Die Mennoniten zahlten in den Jahren 1750 bis 53 entsprechend 5000, 4000, 5100, 2400 Gulden und waren noch mit 8500 Gulden im Rückstand.

²¹ Donners Chronik, S. 6.

²² Donners Chronik, S. 25.

²³ Donners Chronik, S. 7.

²⁴ Donners Chronik, S. 8. Bei den Kalenden (Calenden) und Jura Stola(e) handelte es sich um genau fixierte Abgaben, die neben den katholischen Gläubigen auch die Mennoniten an den Priester des Pfarrsprengels zu zahlen hatten, in dem sie lebten. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts erhoben die evangelischen Geistlichen ebenfalls Anspruch auf solcherart Zahlungen. Da sie vom preußischen Staat darin unterstützt wurden, kam es oftmals zu langandauernden und scharfen Auseinandersetzungen zwischen ihnen und den mennonitischen Gemeinden. Die Kalenden wurden jährlich um die Weihnachtszeit entrichtet. So bezog der Priester von Tiege (Tuja) im 18. Jahrhundert von den Mennoniten in Marienau (Marynowy) „... nachstehende Colende, als einen halben geräucherten Schweinkopf, eine 3 Ell. langen Wurst . . ., ein Brod, eine Schweinsfuß und neun Schusses Erbsen oder Grütze . . .“ (Zentr. Staatsarchiv Merseburg, II. Hauptabteilung. General-Directorium, Abt. 9, Westpreußen und Netzedistrikt. Materien. Tit. CIX. No. 11, S. 14). Die Jura Stolae stellten eine Pflichtabgabe dar, die bei Anlässen zu entrichten war, die eine Eintragung in das (katholische bzw. evangelische) Kirchenbuch erforderten. Die Mennoniten waren dazu angehalten, „... die bey ihnen vorkommenden Geburths, Heiraths, und Todesfälle ungesäumt dem Evangel. Geistlichen ihres Wohn Orts anzuzeigen, um in das Kirchenbuch einzutragen, und dafür solten sie . . . Schreibgebühr zahlen . . .“ (Donners Chronik, S. 119, zum Jahre 1802).

²⁵ Donners Chronik, S. 6.

²⁶ Donners Chronik, S. 27. Das Privileg Friedrich II. wurde mehrfach publiziert, vgl. u. a. M. Bär, Westpreußen . . ., Bd. II, S. 385f., Quelle Nr. 456.

(Anhang auf den folgenden Seiten)

ANHANG

Tabelle 1

Die Zahl der Mennoniten in West- und Ostpreußen sowie in Preußisch-Litauen in den Jahren 1772–1779

Jahr	Zahl der Seelen	Jahresbilanz
1772	13051	—
1773	13069	+ 18
1774	13495	+ 426
1776	12919	— 576
1778	11306	— 1613
1779	11131	— 175

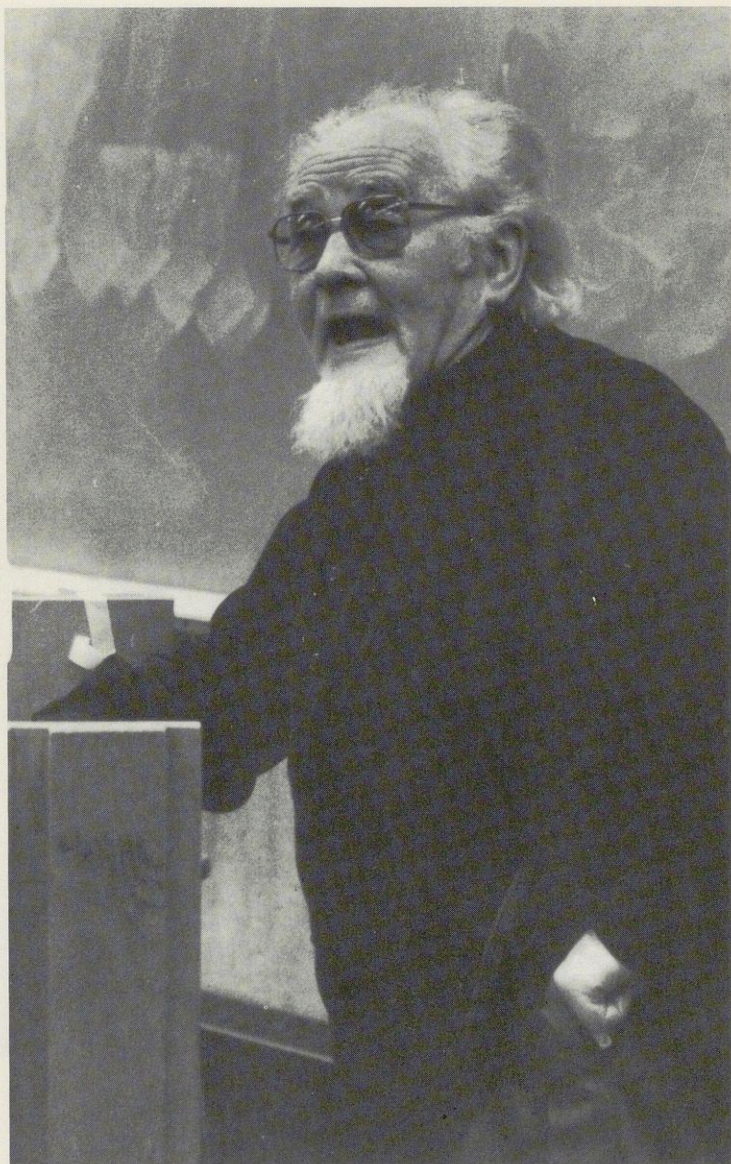
Quelle: Donners Chronik, S. 3, 5, 11, 14.

Tabelle 2

Die sich in den Jahren 1772–1779 im Besitz der Mennoniten West- und Ostpreußens sowie Preußisch-Litauens befindende Gesamtfläche an Land

Jahr	Größe der Landfläche (in Hufen)	Jahresbilanz
1772 *	2038	—
1773	2038	—
1774	2177	+ 139
1776	2189	+ 12
1778	2118	— 71
1779	2129	+ 11

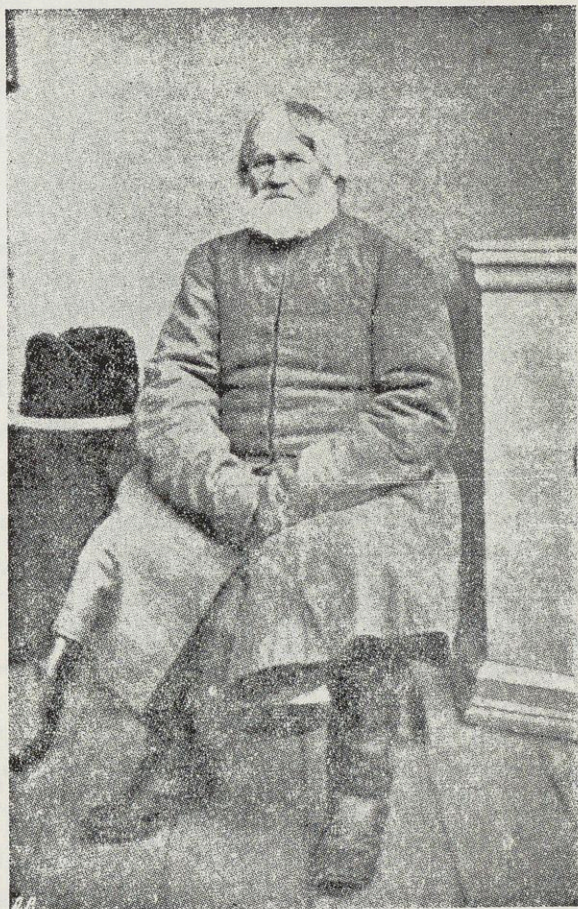
Quelle: * Angabe nach W. Mannhardt, Die Wehrfreiheit . . ., S. 124; Donners Chronik, S. 3, 5, 11, 14.



Johannes Harder (1903–1987) beim Vortrag an der Universität Winnipeg in Winnipeg, Manitoba:
„Red’ ich zu schnell? Ich kann noch schneller“ (s. S. 115 ff).



1789 in Westpreußen geboren, seit 1804 in der Ukraine,
war er schon in jungen Jahren bekannt als Pionier auf vielen
Gebieten (s. S. 70 ff).



Luka Malyj, langjähriger Oberschäfer
von Johann Cornies, meinte, er müsse seine Frau
mit der Reitpeitsche erziehen (s. S. 74f).

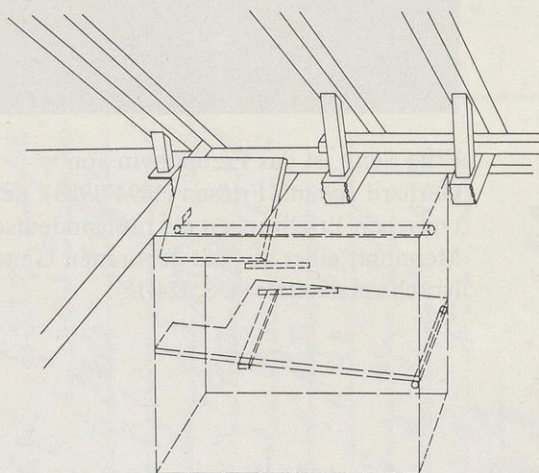
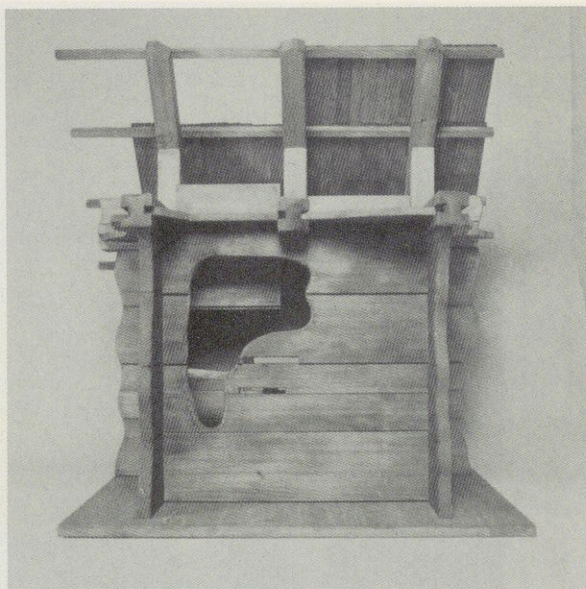


Fritz Senn ist das Pseudonym von Gerhard Johann Friesen (1894–1983), der seine typischen Erfahrungen als rußlanddeutscher Mennonit einer zu spät geborenen Generation lyrisch verarbeitete (s. S. 124f).

Links:

Ein Blick in die 1774 begonnene Chronik von Heinrich Donner in Schönsee, Westpreußen.

Hier zwei Auszüge aus den Jahren 1802 und 1803. Die linke Seite ist auf S. 53 dieser Nummer transskribiert (s. auch S. 54ff).

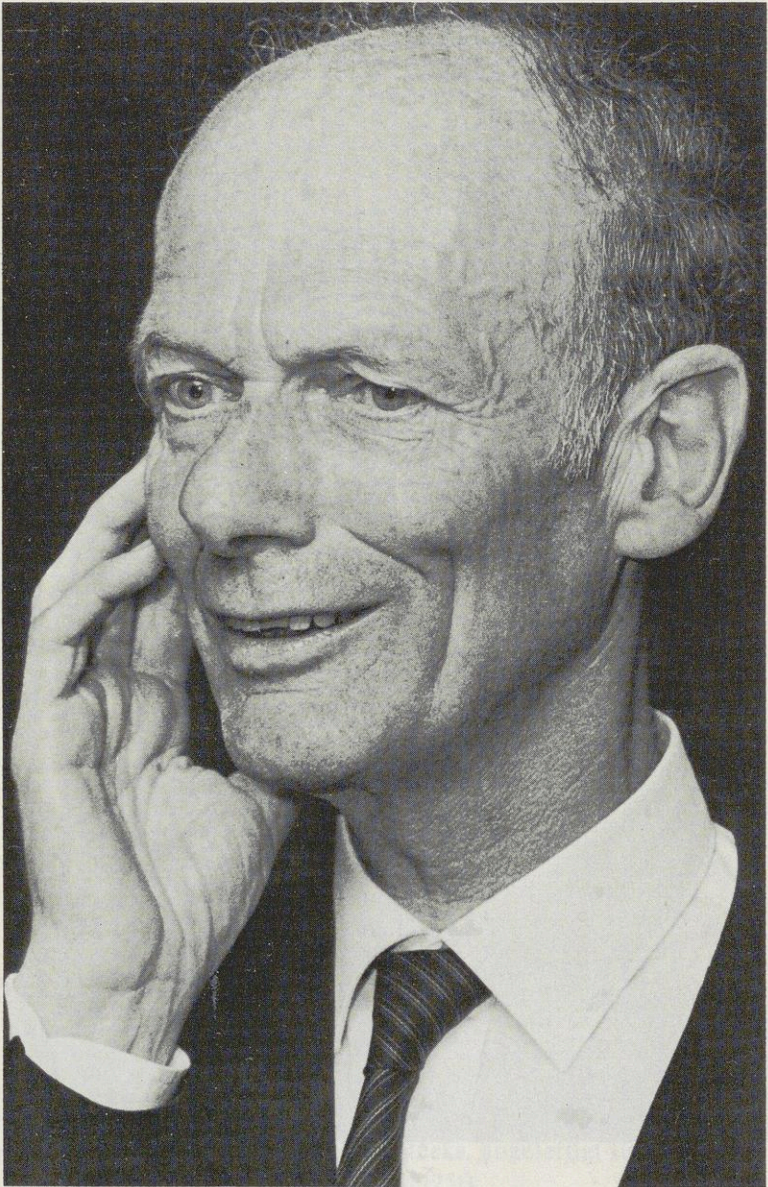


Holzmodell eines Täufernverstecks, angefertigt für die Ausstellung in Bern (s. S. 125f).

Der gejagte Täufer floh auf die Heubühne und verschwand, indem er über eine Klappe im Fußboden in das sonst unzugängliche Versteck rutschte.



Täuferhepaar aus dem Kanton Bern um 1820.
Daneben respektloser Besucher der Ausstellung im Bernischen
Historischen Museum (s. S. 125f).



A. F. Mellink ist in der niederländischen Täuferforschung ein Begriff (s. S. 122 f).

Tabelle 3

Die Zahl der Mennoniten in Orloffelfelde (Orłowski Pole) in den Jahren 1774–1782

Jahr	Zahl der Seelen
1774	737
1775	747
1776	689
1777	627
1778	608
1779	628
1782	604

Quelle: Donners Chronik, S. 6.

Tabelle 4

Die demographische Entwicklung innerhalb der Gemeinde Orloffelfelde in den Jahren 1771–1778

Kirchenjahr (jeweils vom 15. Nov. bis 15. Nov.)	Zahl der Eheschlie- ßungen	Zahl der Geburten	Zahl der Todesfälle	Jahres- bilanz
1771–72	8	28	28	—
1772–73	11	15	23	— 8
1773–74	7	10	17	— 7
1774–75	12	21	35	— 14
1775–76	10	19	28	— 9
1776–77	12	15	33*	— 18
1777–78	12	30	34	— 4
1771–78	72	138	198	— 60

Quelle: Donners Chronik, S. 10, 11, 13.

* „Anno 1777. Mit anfang des Jahres sind die Leüte in unsere Gemeine sehr gestorben, also das im Monath February 10 verstorben sich in den einem Monat befunden, hernach hat es sich etwas gesetzt . . .“ (Donners Chronik, S. 12).

Tabelle 5

Schutzgeldzahlungen der Gemeinde Orlofferfelde in den Jahren 1774 bis 1782.

Jahr	Zahl der Seelen	Größe der in ihrem Besitz befindlichen Landflächen (in Hufen)	Höhe des Schutzgeldes (in Floren) gerundet
1774	737	177	1044
1775	747	177	1104
1776	689	180	1028
1777	624	174	1012
1778	608	176	1039
1779	628	keine Angaben	1194
1782	604	169	711

Quelle: Donners Chronik, passim.

Die Höhe des Schutzgeldes errechnete sich aus den Beträgen, die pro Hufe, und denen, die pro Kopf zu zahlen waren.

Ein Beispiel: „Anno 1776 den 14 February ist eine allgemeine Zusammenkunft bey Peter Regör allda sind folgende Huben und Seelen in unserer Gemeine befunden worden,

An Huben	180 Huben
An Seelen	689
davor ist uns ein Schutzgeld berechnet	
vor die Huben	684 fl. 7 $\frac{2}{3}$ g
vor die Seelen	344 fl. 15 g

Summe	1028 fl. 22 $\frac{2}{3}$ g . . .“
-------	------------------------------------

(Donners Chronik, S. 11).

Die Lebensdaten des amischen Ältesten Hans Nafziger von Essingen

Die außergewöhnliche Persönlichkeit des Hans Nafziger und sein Wirken für die amischen Gemeinden der alten Welt hat Paul Schowalter im Mennonitischen Lexikon gewürdigt. The Mennonite Encyclopedia hat diesen Artikel übernommen. Die darin enthaltenen Lebensdaten des Hans Nafziger beruhen auf einem Brief, den er am 26. März 1781 an die Gemeinden in Holland geschrieben hat (siehe auch Menn. Gesch. Bl. 1972 u. 1973). Dieser Brief wurde von John D. Hochstettler in Elkhart als Druckschrift herausgegeben.

In einem Anhang dazu, der „auf Gutfinden und Begehren einiger Freunde“ hinzugesetzt wurde, sind einige Anmerkungen von Hans Nafziger enthalten, die mit dem Satz schließen: „Dieses ist geschrieben im 75. Jahr meines Alters, als ich bei 50 Jahr in Schwachheit und Unwürdigkeit am Evangelium gedient habe“. Ausgehend von dem Datum des Holland-Briefes von 1781, errechnet sich das Geburtsjahr mit 1706, wie von Schowalter angegeben. Der Nafziger-Brief, der im Original nicht mehr erhalten ist, wurde im Lauf der Jahre – eben wegen der Anmerkungen – immer wieder abgeschrieben. So gibt es z. B. eine Abschrift von Christian Imhof vom Wilensteinerhof, in der der Brief selbst mit 26. März 1781 datiert ist, die Nachschrift endet jedoch mit „Wilenstein, Dezember 1820, Christian Imhof“. Dahinter folgt der Nachsatz: „Dies ist geschrieben im 65. Jahr meines Alters, der ich bei 32 Jahr in Schwachheit und Unwürdigkeit am Evangelium gedient habe“.

Die Übereinstimmung des Textes der Nachschrift deutet darauf hin, daß die Anmerkungen selbst zwar von Hans Nafziger stammen, der Nachsatz aber von einem Abschreiber hinzugefügt wurde. Es soll in USA noch weitere Abschriften geben, die ähnliche Zusätze des jeweiligen Abschreibers enthalten (S. The Mennonite Quarterly Review Bd. XV 1941).

Demnach treffen die obigen Lebensdaten auf einen unbekannten Abschreiber zu und nicht auf Hans Nafziger.

Glücklicherweise sind inzwischen zwei weitere Briefe des Hans Nafziger aufgefunden worden, von denen einer in der Original-Handschrift kopiert ist, aber leider kein Datum trägt. Amerikanische Besitzer dieser beiden Briefe, nämlich Ezra J. Kanagy und Amos Hoover haben den Text sowohl

in deutscher Sprache als auch in englischer Übersetzung als Druckschrift herausgegeben. Als das Jahr der Niederschrift nannten sie für den undatierten Brief „cirka 1782“, der zweite Brief trägt das Datum 4. Juni 1790. Auch der undatierte Brief endet mit dem Satz: „Ich bin zwar alt und denke, meine Tage werden kurz sein, 75 Jahr sind vorbei, doch hab ich Ursach, dem Herrn zu danken. Ich hab noch keinen Spiegel gebraucht“. Im Gegensatz zu dem Brief von 1781 ist dieser Satz von Hans Nafziger mit eigener Hand geschrieben, woraus sich schon erkennen läßt, daß der Zusatz einem anderen Schreiber zuzuordnen ist, es sei denn, beide Briefe wären im selben Jahr geschrieben worden. Die Herausgeber der Druckschrift verlegten das Briefdatum auf „cirka 1782“, weil nur so eine Übereinstimmung mit dem Zusatz in dem Holland-Brief hergestellt werden kann. Es gibt aber stichhaltige Beweise, die aus dem Inhalt des undatierten Briefes hervorgehen und ein um mehrere Jahre späteres Datum rechtfertigen.

1. Hans Nafziger erwähnt den ihm bekannten mennonitischen Galizien-Auswanderer Joseph Mündlein, der „vor etlichen Jahren nach Polen gezogen“. Diese Gruppe pfälzischer Mennoniten ist nachweislich 1784 nach Galizien gezogen, unter ihnen namentlich erwähnt Joseph Mündlein (Bachmann).

2. Der Brief enthält einen Hinweis auf den Krieg zwischen Rußland und der Türkei, der 1787 begonnen hat.

3. Hans Nafziger erwähnt seinen Schwiegersohn Christian Bürki, der „vor einem Jahr einen Hof 3 Stund von Bruchsal gelehnt hat“. Der darüber abgeschlossene Pachtvertrag (Generallandesarchiv Karlsruhe) trägt das Datum vom 10. Juni 1786; die Pacht begann an „joannis Baptista“, d. i. am 24. Juni 1787.

4. Der im Brief erwähnte strenge Winter ist für 1788/89 nachgewiesen. Er begann schon früh mit „großer Kälte“ und im Januar 1789 wird sogar von einer „schrecklichen Kälte“ berichtet (Chronik v. Kaiserslautern). 1788 war aber ein gutes Weinjahr und Nafziger erzählt in dem Brief von 1790, daß er den „88ger“ teuer verkauft hat.

Welche Schlußfolgerungen lassen sich daraus ziehen?

Der undatierte Brief kann nicht „cirka 1782“ geschrieben worden sein. Das Briefdatum muß etliche Jahre nach 1784, mindestens ein Jahr nach 1787 und nach dem Winter von 1788 liegen.

Dagegen spricht nur die Tatsache, daß Nafziger darin die schwere Krankheit nicht erwähnt, von der er 1790 doch ausführlich berichtet und die ihn „vor zwei Jahren“, also 1788 befallen hatte.

Das Briefdatum müßte vor der Krankheit liegen, die sich nicht genau zeitlich einordnen läßt. Es bleibt ein Spielraum zwischen 1788 und 1789. Davon ausgehend und unter Berücksichtigung des angegebenen Alters — 75 Jahre sind vorbei — errechnet sich das Geburtsjahr des Hans Nafziger mit 1712 oder 1713. Dem würde auch das Alter seiner Mutter, die 1694 geboren war, entsprechen.

Die Angaben im Mennonitischen Lexikon und in der Mennonite Encyclopedia sind also zu berichtigen. Zu berichtigen ist auch der Hinweis auf die angeblich auf dem Mechttersheimerhof verbrachte Jugendzeit. Nafziger ist vermutlich auf dem Bärbelsteinerhof geboren und lebte mit seinen Eltern ab 1715 auf dem Rothenhof. Erst 1738 wird er in den Mennonitenlisten auf dem Mechttersheimerhof genannt — wahrscheinlich erst nach seiner Heirat mit Barbara Holly — und noch einmal 1743. Später ist er Pächter auf dem Dalbergischen Hof in Essingen, wo er um das Jahr 1791 gestorben ist.

Ich verweise hier auf einen kürzlich erschienenen Aufsatz von Pfarrer Alfred H. Kuby in Band 4 der „Pfälzischen Lebensbilder“ (Verlag der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, Speyer a. Rh.). Pfarrer Kuby hat darin ebenfalls die Briefe des Hans Nafziger ausgewertet und nimmt das Jahr 1789 für die Abfassung des Briefes und das Jahr 1713 als Geburtsjahr an. Im übrigen schildert er die Persönlichkeit des amischen Ältesten im besten Licht und stellt ihn in die Reihe mit anderen großen Pfälzern.

Es sei noch vermerkt, daß Paul Schowalter seine Angaben sicher nach bestem Wissen und Gewissen gemacht hat. Er konnte aber den richtigen Sachverhalt gar nicht kennen, weil er erst durch die neuentdeckten Briefe bekannt wurde, bzw. auf neuen Erkenntnissen der mennonitischen Familienforschung beruht.

Quellen- und Literaturangaben:

Kurpfalz-Mennonitenlisten im Gen.L.Archiv Karlsruhe.

Abschriften der Nafziger-Briefe: Elkhart, Ind. 1916, und Kanagy-Hoover 1983.

Kopie des handschriftl. Originals von 1788/89 und Kopie einer Abschrift von Christian Imhof 1820.

Kopie des Pachtvertrages Chr. Bürki/Stift Odenheim: Arch. Nr. 229/79218/II im Gen.-L.Archiv Karlsruhe.

Peter Bachmann, Mennoniten in Kleinpolen, Lemberg 1934.

Stein, Kulturfahrplan, Dt. Buchgem. Darmstadt, 1946.

Küchler, Chronik der Stadt Kaiserslautern, Verlag Richter, Pirmasens 1976.

Bericht Ludwig Bezners über seinen Besuch bei Johann Cornies, 1821

„Johann Cornies harret noch seines Biographen.“ Mit diesem Satz beginnt die bisher einzige Monographie über den für die frühe Entwicklung der mennonitischen Siedlungen in der Ukraine so bedeutenden Mann. Der Verfasser, David Epp („Johann Cornies, Züge aus seinem Leben und Wirken“, „Der Botschafter“, Jekaterinoslaw und Berdjansk, 1909, 223 S.), war zwar der Meinung, sein Buch könne diesen Mangel nicht beheben. Doch hat das in den 79 Jahren, die seither verflossen sind, auch kein anderes Buch getan. Vielmehr mußte Epp für zahlreiche Kurzdarstellungen, Lexikon-Artikel und Doktorarbeiten über mennonitische Selbstverwaltung, Landwirtschaft, Völkerverständigung und mennonitisches Schulwesen erhalten. Schließlich hat man ihn einfach noch einmal wieder gedruckt (Rosthern, Sask., und Steinbach, Man., Historische Schriftenreihe, Buch 3, 1946, 147 S.). Die Biographie, die Epp für Cornies wünschte, ist immer noch überfällig.

Wohl besteht der Verdacht, daß von mehreren Spezialisten Material gesammelt worden ist, das für eine umfassende Darstellung nötig wäre. Alexander Rempel hat schon in seiner frühen Göttinger Zeit an diesem Thema gearbeitet und später auch von Ontario aus in russischen Quellen nach Hintergrundmaterial gestöbert. In einem „Forschungsbericht“ von 1971 finden sich in der Liste von 42 Forschungsobjekten drei Nummern, die über Johann Cornies und seine Bedeutung für das mennonitische Schulsystem in der Ukraine handeln (Nr. 11–13). Auch David G. Rempel, der uns auf knappem Raum eine glänzende Skizze des „Mennonite Commonwealth in Russia, 1789–1919“ geliefert hat (MQR 47 u. 48, 1973/74), muß in seinem umfangreichen Nachlaß – Ernte jahrzehntelanger Forschung – manches Neue über Cornies versteckt haben. Ich denke aber auch an den neuseeländischen Historiker James Urry, der uns mit den prähistorischen Forschungen von Cornies, mit dessen Ausgrabungen Jahrtausende alter Grabhügel in der Ukraine bekannt gemacht hat (Der Bote, 26. März 1980, S. 9). Schließlich sind heute auch sowjetische Forscher an Johann Cornies interessiert. Mich sollte nicht wundern, wenn wir zum 200. Geburtstag von Johann Cornies am 20. Juni 1989 von der einen oder anderen Seite mit der erwünschten Biographie überrascht werden.

Von unerwarteter Seite ist mir der folgende, bisher unbekannte Tagebuchauszug über eine Reise in die Molotschna-Siedlung und über eine Begegnung dort 1821 mit Johann Cornies angeboten worden. Ein aus Württemberg stammendes Mitglied meiner Emdener Gemeinde, der 1984 in Tübingen verstorbene Gymnasial-Professor Karl-Günther Jung, vermittelte mir eine Kopie des Manuskriptes, das in der Familie seiner Frau, Elisabeth Jung geb. Bezner, überliefert worden ist. Der Urgroßvater von Frau Elisabeth Jung, Ludwig Bezner, war der Verfasser des Tagebuches. Seine Lebensdaten sind wohlbekannt, und glücklicherweise hat Karl-Günther Jung sie zur Beleuchtung des Tagebuches und vor allem der Passage über Johann Cornies, die allein ich hier wiedergebe, festgehalten.

Neben den zahlreichen anderen Augenzeugenberichten über Johann Cornies bietet der vorliegende Text wenig Neues, zumal er nur bruchstückhaft erhalten ist. Er gewinnt aber Bedeutung als Beleg für die Kontakte zwischen der württembergischen Erweckungsbewegung sowie verschiedener Missionsgesellschaften (Edinburg und Basel) zu den rußländischen Mennoniten. Das hat auf lange Sicht Auswirkungen gehabt auf die Entwicklung der Frömmigkeit der rußländischen Mennoniten. Stundismus, Missionsbestrebungen und separatistische Bewegungen sind durch solche Besuche auch in die Mennoniten-Siedlungen getragen worden. Hier haben wir Spuren davon aus früherer Zeit vor Augen (vgl. Waldemar Gutsche, *Westliche Quellen des russischen Stundismus*, Kassel ²1957). Ich bringe zuerst die von K.-G. Jung zusammengestellten Lebensdaten von Ludwig Bezner samt einer Beschreibung des Manuskriptes und dann den Tagebuchauszug (I, 13–16) mit Anmerkungen von mir.

Heinold Fast

Lebenslauf von Ludwig Bezner

Der Verfasser des Tagebuchs, M. Ludwig Bezner, wurde in Walheim (Württemberg) als Sohn eines Chirurgen am 13. 12. 1788 geboren. Schon sein Vater stand den religiösen Gemeinschaftskreisen nahe und war ein Verehrer von Michael Hahn. Ludwig Bezner besuchte die Lateinschule in Lauffen und Besigheim mit dem Ziel, Lehrer zu werden. Nach seiner Lehrzeit unterrichtete er an Stuttgarter Schulen, wobei er große Anforderungen an sich stellte. Da das Studium der Theologie ihn besonders reizte, besuchte er einen Kreis von Theologiestudenten, zu welchen u. a. Hofacker, Barth und Schlatter gehörten. Er wurde dann auch ausnahmsweise als Student der Theologie und Stifter an der Universität Tübingen zugelassen, obwohl er das Vorstudium auf den bekannten schwäbischen Semi-

naren nicht absolviert hatte. Seine theologischen Lehrer waren u. a. die Professoren Flatt, Steudel, Bahnmeier und Bengel.

Mit Beendigung seiner Studienzeit nahm er einen Ruf im Dienste der „Edinburger Missionsgesellschaft für Judenbekehrung“ zu einer fast dreijährigen Missionsreise nach Rußland an und wurde am 19. März 1820 in der Stuttgarter Stiftskirche zum Missionsdienst ordiniert. Vor der Abreise hielt er sich noch einige Wochen im Missionshaus in Basel auf, wo er auf seinen Auftrag vorbereitet und gebeten wurde, seinen Glaubensbrüdern in der Krim seelisch beizustehen. Es waren Pietisten, die unter Friedrich I. keine Gelegenheit hatten, eine religiöse Gemeinschaft zu bilden und deshalb nach Südrußland ausgewandert waren. Sie lebten meistens auf der Krim in sehr primitiven Verhältnissen und hatten jegliche geistige Führung verloren.

Bezners Schiff verließ Marseille in Richtung Odessa am 14. August 1820 und kam erst am 13. Oktober am Zielort an. Von Odessa aus besuchte er die jüdischen Gemeinden und seine Landsleute, von denen viele in trostlosen Verhältnissen lebten.

Bezners Tagebuch beginnt in Marseille. Es sind leider nur 2 Teile erhalten. Der erste Teil berichtet über Odessa und die Krim und bricht gerade dort ab, wo er über die blühenden Mennonitensiedlungen, ihre Menschen und ihre religiösen Ansichten berichtet. Der zweite erhaltene Teil beginnt erst weit im Norden, in Wilna, während die Reise durch Rußland bis Petersburg fehlt. Bezner zeigt sich als ein lebendiger Schilderer, guter Beobachter und toleranter Mensch allen Konfessionen gegenüber, der jedoch die christliche Botschaft mit Überzeugung vertritt. Nach einer strapaziösen Reise von annähernd 3 Jahren betrat unser Berichterstatter wieder am 7. Februar 1823 deutschen Boden. Nach längerem Aufenthalt in Berlin besuchte er noch Leipzig, Kassel und Elberfeld, wo er sich in brüderlicher Gemeinschaft besonders wohlfühlte.

Nach Württemberg zurückgekehrt, verheiratete er sich 1824 mit Charlotte Müller, die in wohlhabenden Elberfelder Kaufmanns- und Pfarrerskreisen aufgewachsen war (ihre frühverstorbene Mutter war eine geborene von der Heydt). Er selbst erhielt eine Pfarrstelle in Breitenberg bei Calw im Schwarzwald, wo er sich neben seiner ausgedehnten Pfarrtätigkeit besonders im pädagogischen Bereich als „Konferenzdirektor der Lehrerschaft im Waldbezirk der Diözese Calw“ betätigte. Er baute in seinem Bezirk ein großes Schulhaus aus namhaften Beträgen seiner Elberfelder Verwandten. 1831 erhielt er die größere und noch ausgedehntere Pfarrei in Altbürg bei Calw. Hier arbeitete er mit dem eng befreundeten Pfarrer Christian Gottlieb Barth, dem Herausgeber des „Calwer Missionsblattes“

und Gründer des „Calwer Verlagsvereins“ zusammen und hielt Kontakt mit der „Basler Mission“. Doch die Strapazen der dreijährigen Rußlandreise und die ausgedehnte Pfarr- und Schultätigkeit wirkten bei ihm nach. Altersleiden stellten sich früh ein, so daß Ludwig Bezner am 20. 12. 1850 seinen Leiden erlag. Er hinterließ 8 Kinder, aus deren Nachkommen-schaft bis zum heutigen Tag viele namhafte Pfarrer, Ärzte und Fabrikanten in Württemberg hervorgegangen sind. Karl-Günther Jung (†)

DER TEXT

d[en] 15. Sept[ember] 1821. Nachmittags Abreise von Kaffa.¹ Abends angekommen in Arabat, einer ehemaligen Vestung am Meer²; dort übernachtet. Anfang der Erdzunge zwischen dem asovischen und schwarzen Meere.³ Fortsetzung der Reise auf der Landzunge bis Dungi jenseits des Kanals⁴; hie u[nd] da eine Kaserne, in einer übernachtet. Morgens und abends Züge von sehr vielen großen Vögeln in langen Reihen, eine Art wilder Enten. Erlegung einer derselben, schmackhaftes Fleisch.

Bis Dungi gefahren von dem Sohn des erwähnten kranken Colonisten Schrempf.⁵ Von da an durch das Land der Nogaier⁶, eines Tartarenstammes, mit Postpferden die Nacht hindurch bis in die Molotschna⁷ zu den Mennoniten-Colonisten, aus den Niederungen von Preußen dahin ausgewandert. Große Bewahrung Gottes in dieser Nacht. Auf der letzten Station in dem Gebiete der Tartaren noch sehr finstere Nacht. Der Vorreiter verliert unterwegs den Weg und kommt an einen großen gähen⁸ Abhang, den er zu spät gewahr wird, als daß er den Fuhrmann warnen könnte. Dieser, es selbst nun erfahrend, hat Muth und läßt die 4 Pferde gestreckten Galopps den Abhang entlang, und sie kom[men] glücklich herunter und halten in einer Klinge⁹ vor einigen Felsen, die vor großen, vom Wasser ausgerissenen Lörchern [!] ¹⁰ liegen. In der Nähe finden wir endlich eine Hütte. Die Leute fürchten, es sind Räuber, und öffnen die Thüre nicht. Es wird Tag. [S. 14] Wir sind kurz vor der Station Alexandrowsky.¹¹ Der Lärm weckt einen Russen im Ort und [er] kommt mit einer großen Stange im Arm heraus, wahrscheinlich den in der Hütte wohnenden Leuten zu Hilfe zu eilen. Des Rechten belehrt, legt er kräftig Hand an, uns aus der Klinge zu helfen. Es ist nun ganz Tag geworden, und der Abhang, den wir befahren, ist so steil und hoch, daß wir erkennen müssen, wir sind durch ein Wunder des Herrn gerettet.

Geduldsübung in dem Dorfe; die Russen wollen, daß die Tartaren uns weiter bringen sollen, und diese haben nicht Lust, mehr zu tun, als ihnen das Gesetz gebietet.

Endlich gefördert, und über Derbini, einem russ[ischen] Dorf, das von Duchoborzen¹² bewohnt ist, nach Altona¹³, dem ersten Mennonitendorfe.

Mehrere Tage Aufenthalt in der Molotschna. Freude darüber bei den Colonisten.¹⁴ Aufgefordert von denselben, bei ihnen zu predigen, in Orloff, Petershagen.

Die Mennoniten haben 2 Kirchen, je eine in der Mitte zwischen 10 Dörfern.¹⁵ Seit 2 Jahren und drunter wieder eben so viel neu angelegte Dörfer.¹⁶

Ein schöner und guter Schlag Menschen, unter denen noch viel wahres C[hri]stentum sichtbar ist, und eben deswegen auch sehr gesegnet im Außern.

Vielen leibl[ichen] und geistl[ichen] Genuß b[e]i ihnen gehabt; besonders im Umgang ihrer Lehrer, des Oberschulzen Namens Enz¹⁷ und eines jungen, sehr gebildeten Mannes Namens Kornies.

Interessanter Anblick der auf der unübersehbaren, vom Meere 60–80 Wersten¹⁸ entfernten Steppe liegenden Dörfer und einzelner zahlreicher Heerden von Schaafen und von Pferden, die auf derselben Tag und Nacht weiden.

[S.15] Die ersten Colonien, etlich[e] etw[a] 20 Jahre alt, hatten vieles zu erdulden von den herumstreifenden Nogaiern, die aber jetzt, durch eine Kaiserl[iche] Ukase¹⁹ gezwungen, bleibende Wohnplätze sich erwählt haben, u[nd] seither ist Frieden von dieser Seite.

Die Mennoniten eine christl[iche] Bruderschaft. Eine durch den Mönch Meno[!] in ihren relig[iösen] Ansichten gereinigte Sekte der Wiedertäufer im 16. Jahrhundert. Verschieden von den Lutheranern dadurch, daß sie nur Erwachsene taufen und ihre Lehrer, Prediger aus ihrer Mitte wählen, auch noch Kirchenzucht unter sich erhalten haben, sonst aber in ihren dogmatischen Ansichten übereinstimmend mit der orthodoxen Lehre derselben. Ähnlich mit der ersten christl[ichen] Kirche haben sie Aelteste, Lehrer und Diakonen. Erstere haben die Sakramente, Taufe u[nd] Nachtmahl zu ertheilen, den Lehrern sind Predigt und Religionsunterricht übergeben und den letzteren die Armenpflege.

Die Nogaier (Nogaizen) ein Tartarenstamm[!]. Kornies viel Bekanntschaft mit ihnen, besonders aus Veranlassung seines Oberhirten, der ein Tartar ist.²⁰ Er hat viel Liebe zu ihnen und er sucht daher, auf eine sehr verständige christl[iche] Weise religiös auf sie zu wirken. Viele dahin zie-

lende Unterredungen mit seinem Oberhirten und durch den mit andern von seiner Nation. Er spricht einmal über das Gewissen mit ihm, was dieses sey und wie Gott durch dasselbe mit den Menschen rede. „Nie“, erwiderte der Tartar, „habe ich etwas von der Art gehört. Aber was du mir sagst, rührt mir das Herz.“

Kornies besitzt das ganze Vertrauen seines Oberknechts. Er zieht ihn wegen des Verlangens seiner Pflegemutter, sich zu verheürathen, zu Rathe. Der Tartar hat aus ökonomischen Rücksichten keine Neigung dazu. Kornies sagt ihm als Christ seine Ansicht darüber, die ihn weder bes[onders] dazu ermuthigen noch davon abhalten soll. Der T[atar] läßt endlich seiner Pflegemutter ihren Willen; diese kauft ihm ein Weib, aber nach einigen Wochen reuet es ihn. Er klagt es, traurig darüber, Kornies und gibt als Ursache an des Weibes Unverstand und deren mürrisches Wesen. Kornies mahnt ihn zur Geduld und muntert ihn auf, sie in ihrer Unwissenheit im Hauswesen liebevoll zu erziehen und zu belehren. Der Tartar schützt die Unmöglichkeit dazu vor, weil er bereits seit 3 Wochen durch täglichen Gebrauch des Kanschus²¹ keine Besserung bezweckt. K[ornies], voll Verwunderung über eine solche Erziehung, stellt ihm die Art des Betragens der Colonisten gegen ihre Weiber vors Gemüthe und zeigt ihm, daß er nur mit Liebe seine Absicht erreichen werde. Zweifel dagegen, weil die Weiber der C[hrist]en Menschen, ihre aber Thiere seyen. Nach langer Ueberzeugung des Gegentheils bezweckender Belehrung muß der Tartar K[ornies] das Versprechen geben, sein Weib nie wieder so zu mißhandeln, sondern durch Geduld u[nd] in Liebe sie zu belehren. Das große Vertrauen zu seinem Herrn bestimmt d[en] T[ataren], die Probe mit der Liebe und Freundlichkeit zu machen, und er gibt die Hand darauf und verläßt ihn. Nach Verfluß von mehreren Wochen kommt der T[atar] wieder zu seinem Herrn in dessen Angelegenheit . . .²²

¹ „Kaffä = Feodosia – tartarisch[!]–russische Stadt, mit einem Hafen und einer Quarantäne. Eine neue, schön gebaute Stadt auf den Trümmern der alten; die Stadtmauern derselben an vielen Orten noch stehend; zerstört unter Z[arin] Catharina II. bei der Eroberung der Krim [!]. Einwohner: Tartaren [!], Juden, Russen und ungefähr 70–90 Seelen deutscher Nation.“ So beginnt Bezners Reisebericht über die Stadt (I, 11f).

² Das Dorf Arabat auf der Krim, einst eine tatarische Festung, war 1771 von den Russen erobert worden.

³ Die 112 km lange Landzunge von Arabat trennt das Asowsche Meer nicht vom Schwarzen Meer, sondern vom Siwasch („Faules Meer“), einem Binnensee vor der nordöstlichen Küste der Krim, der mit dem Asowschen Meer nur durch den „Kanal“ verbunden war, der im folgenden erwähnt wird.

⁴ Bei dem „Kanal“ handelt es sich um die 80 bis 100 m lange und 40 m breite „Straße von Genitschek“, welche die Landzunge ganz im Norden vom Festland trennt. Am Ostausgang der Straße liegt nördlich („jenseits des Kanals“) die Stadt Genitschek.

⁵ Den Kolonisten Schrempf aus Besigheim in Württemberg hatte Ludwig Bezner in der Siedlung Heilbronn bei Simferopol kennengelernt. Er schildert breit dessen Weg von einem Lasterleben zur Bekehrung.

⁶ Über die Nogaier als Nachbarn der Mennoniten vgl. ML III 265.

⁷ Die zeitlich zweite große Siedlung der westpreußischen Mennoniten, die ab 1804 im Gebiet des „Milchflusses“ („Molotschnaja“) 58 Ortschaften gründeten (ML III 154–158).

⁸ jähren.

⁹ Bach, Schlucht, Graben (Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 11, Sp. 1173f).

¹⁰ Lärchenbäume (Grimm 12, Sp. 1151 u. 201).

¹¹ Die Stadt Alexandrowska lag in Küstennähe des Asowschen Meeres, östlich des Molotschnanskij Liman, eines Sees, in den (nur bei Hochwasser) die Molotschnaja mündet; nicht zu verwechseln mit der Stadt Alexandrowsk am Dnjepr, die seit 1921 Saporoschje heißt und in deren Nähe die älteste Mennonitensiedlung in der Ukraine, Chortiza lag.

¹² Die Duchoborzen („Kämpfer des Geistes“), die sich im 18. Jahrhundert von der griechisch-orthodoxen Kirche getrennt hatten und eine Art humanistischen Christentums mit strengen ethischen Grundsätzen vertrat, waren 1804 auf dem Gebiet südwestlich der mennonitischen Molotschna-Siedlung, also jenseits des Flusses angesiedelt worden. Ihr Hauptort war Derbini, auch Terpinie geschrieben. Sie wurden ab 1841 nach Transkaukasien umgesiedelt und sind 1898 zum großen Teil nach Kanada ausgewandert. 1958 sollen 2500 von dort zurück in die Sowjetunion gezogen sein (ML I 479–485); Johannes Harder, Das ungeteilte Leben der Duchoborzen, in: Alles gehört allen. Das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute, hg. von H.-J. Goertz, München 1984, S. 92–117.

¹³ Altonau war das südlichste Dorf der Mennoniten an der Molotschnaja. Da Bezner von Süden kam, war es das erste.

¹⁴ Der Begriff ist hier ganz allgemein im Sinne von „Siedler“ gebraucht. An der Molotschnaja selber hatte er damals noch eine spezielle Bedeutung. Zur Unterscheidung von den Mennoniten wurden die aus Württemberg ausgewanderten Lutheraner Kolonisten genannt. Sie waren ärmer als die andern Siedler, und es gelang ihnen nicht, aus dieser Lage herauszukommen. Es wird berichtet, „daß den Russen, besonders denen von der gemeinen Klasse, die Wörter Colonist und Taugenichts beinahe gleichbedeutend waren, daß hingegen die Mennoniten von den Russen immer nur „Mennonisten“ genannt wurden (Beiträge zur Kenntnis der Mennoniten-Gemeinden in Europa und Amerika, hg. v. Freiherr von Reischwitz u. Professor Wadzeck, Berlin 1821, S. 373f; vgl. ebd. die Landkarte am Schluß des Buches).

¹⁵ Die beiden Kirchen standen in den Dörfern, in denen Bezner predigte: Orloff als Zentrum für die südlichen und mittleren Dörfer, Petershagen ganz im Norden für den Rest. Nach einer Karte von 1806 (s. vorige Anm.) gab es damals bereits 18 Dörfer.

¹⁶ Das Wachstum war in der Tat rasant. 1910 gab es 58 Dörfer mit 23 Kirchen oder „Beethäusern“, wie man sie nannte (ML III 157f).

¹⁷ Vom 1. 1. 1821 bis 31. 12. 1823 amtierte Gerhard Enns aus Altonau als „Gebietsvorste-

her“, d. h. Oberschulze, gewählt in dieses weltliche Amt von den Molotschnaer Mennoniten (Franz Isaac, *Die Molotschnaer Mennoniten*, Halbstadt 1908, S. 87).

¹⁸ 64–85 km.

¹⁹ Anweisung, Verordnung.

²⁰ Er hieß Luka Malyj, war 1792 geboren und mit 16 Jahren in den Dienst der Familie Cornies getreten, in dem er 50 Jahre blieb, also bis 1858. Er starb 1882 im Alter von 90 Jahren (D. H. Epp, a.a.O., S. 50; Neudruck, S. 36). Das Foto von Luka, das sich bei Epp findet, ist in dieser Nummer der MGB nach dem Neudruck von Epp (S. 126) reproduziert. — Die Angabe Bezners, Luka sei ein Tatar gewesen, widerspricht dem Bericht von Epp, der Luka als Kosaken aus dem Dorf Tschernikowka, Berdjansker Kreis, bezeichnet, und ihn einen „jungen Russen“ oder auch einen „echten Kleinrussen“ nennt.

²¹ Adaption des polnischen „kańczug“, d. h. kurze, dicke Reitpeitsche; im Plattdeutsch der Mennoniten in Rußland auch „Kantschik“, nach dem Russischen (Jack Thiessen, *Mennonite Low-German Dictionary* — Mennonitisches Wörterbuch, Marburg 1977, S. 27).

²² Hier bricht der Text ab. Die Fortsetzung ist verlorengegangen. Zum Hintergrund der Reise von Bezner vgl. Wilhelm Schlatter, *Geschichte der Basler Mission 1815 bis 1915*, I. Band, Basel 1916, S. 87 und 96.

Von neuen Büchern

Hans-Jürgen Goertz, Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529, München: C. H. Beck, 1987, 300 S., kart.

1967 erschien die erste reformationsgeschichtliche Arbeit von H.-J. Goertz, seine Dissertation über die Theologie von Thomas Müntzer. Inzwischen haben wir alle paar Jahre ein neues Buch von ihm vorgelegt bekommen:

1971 den konfessionskundlichen Sammelband über „Die Mennoniten“.

1975 die Aufsatzsammlung „Umstrittenes Täuftertum 1525–1975. Neue Forschungen“ (2. Aufl. 1977).

1978 die Sammlung „Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus“ (englische Übersetzung 1982).

1980 die zusammenfassende Arbeit „Die Täufer. Geschichte und Deutung“ (2. verbesserte und erweiterte Auflage 1988).

1980 etwas aus der Reihe tanzend: „Geist und Wirklichkeit. Eine Studie zur Pneumatologie Erich Schaeders“.

1984 die Aufsatzsammlung „Alles gehört allen. Das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute“.

Sofern es sich dabei vornehmlich um editorische Arbeiten handelte (1971, 1975, 1978 und 1984), hat Goertz ein beachtenswertes Geschick bewiesen, Themen aufzugreifen, die forschungsgeschichtlich fällig waren, und Autoren auf ungewohnte Fährten anzusetzen. Die Täuferforschung ist in jedem Fall ungemein angeregt worden. In seinen eigenen Untersuchungen, zu denen man noch die vielen Zeitschriftenaufsätze, Lexika-Artikel und die Beiträge in Festschriften zählen muß, hat Goertz die Konsequenzen aus solchen Forschungen gezogen. Er ist in diesen zwanzig Jahren einer der fruchtbarsten Autoren auf dem Gebiet der Radikalen Reformation geworden.

Mit dem vorliegenden Buch erweitert Goertz seinen Themenkreis und betritt das Gebiet der allgemeinen Reformationsgeschichte. Die „Radikale Reformation“ mit Thomas Müntzer, den Täufern und den Spiritualisten umfaßt nur eins von zehn Kapiteln. Außerdem ist diesmal von der

Vorgeschichte der Reformation, von Luther, von den Humanisten, von der Rolle der Reichsritter, der Bedeutung der Reichsstädte, vom Bauernkrieg und von der Durchsetzung der Reformation als einer territorialen Angelegenheit gegenüber dem Reich die Rede. Es wird ausdrücklich eine Gesamtdarstellung angestrebt.

Diesem Vorhaben, das zu einer Ausweitung ins Uferlose führen könnte, geben zwei Einschränkungen den Halt. Zum einen faßt Goertz nur die Zeit bis 1529 ins Auge; denn bis zum Jahr des Zweiten Reichstages zu Speyer reicht nach Goertz die Zeit der zahlreichen unterschiedlichen Reformationsbewegungen, die er in ihrer Eigenständigkeit und Verflechtung darstellen will. 1529 beginnt die Zeit der Bekenntnisbildung und der Ausformung des Landeskirchentums, in der Entscheidungen vor allem auf politischer Ebene fielen.

Zum andern beschränkt Goertz die Darstellung des äußerlichen Gangs der Dinge aufs unbedingt Notwendige. Er liefert nicht primär eine Ereignisgeschichte und verausgabt sich nicht in der Darstellung verschiedener Theologischer Systeme, sondern sucht den „Entstehungsprozeß reformatorischer Ideen und Bewegungen“ so herauszuarbeiten, daß ihr „Sitz im Leben“ sichtbar wird. Dabei sind zwar die jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen besonders wichtig. Aber Goertz möchte gerade auch als Sozialhistoriker darüber hinaus den „Interaktionszusammenhang“ zwischen den Aspekten der Sozial-, Geistes-, Theologie- und Kirchengeschichte in den Blick bekommen. Konkret heißt das, hier liegt keine Einführung für Anfänger vor, wohl aber eine hochinteressante, sicher auch informationsträchtige, vor allem aber problemorientierte Untersuchung über das, was nun eigentlich Reformation gewesen sein könnte.

Goertz gelangt bei seiner Untersuchung zu drei Grundthesen.

1. Die frühen Reformationsjahre sind nicht die Zeit der Reformation gewesen, sondern die einer ganzen Anzahl von *reformatorischen Bewegungen*. Diese These, die im Untertitel des Buches ihren Ausdruck findet, ermöglicht es, der großen Mannigfaltigkeit der reformatorischen Versuche, ihrer unterschiedlichen Dynamik und den zahlreichen Wechselwirkungen gerecht zu werden. Reformatorische Bewegungen sind z. B. „die Bewegung der Humanisten, das ... Wirken Luthers und anderer Reformatoren, der Aufstand der Reichsritter, die Unruhen und die Durchsetzung der Reformation in den Reichsstädten, die Revolution des gemeinen Mannes auf dem Land und die radikale Reformation“. Es liegt auf dieser Linie, wenn Luther nicht mehr als der alleinige Maßstab für das steht, was als reformatorisch gelten darf – auch wenn sein Einfluß überragend war. Nicht nur Zwingli oder Müntzer, auch die Bauern im Elsaß oder

Melchior Hoffmann hatten andere Quellen für ihr theologisches Denken und waren deshalb nicht einfach von Luther abhängig.

2. Das Gemeinsame der so verschiedenen reformatorischen Bewegungen war nach Goertz ihre Verwurzelung im *Antiklerikalismus* des Spätmittelalters und der Reformationszeit. In Bezug auf die Täufer hatte Goertz die Antiklerikalismusthese bereits in seinem Buch von 1980 entwickelt. Sie ist zum ersten Mal 1975 von Martin Haas in dem von Goertz herausgegebenen Band „Umstrittenes Täuferum“ vorgetragen worden, und zwar im Blick auf die Entstehung der Zürcher Täufer, hat nun aber durch ihre breite Anwendung auf das ganze Spektrum der frühen Reformation grundsätzliche Bedeutung gewonnen. Daß Goertz als Haupttitel seines Buches die diesen Antiklerikalismus charakterisierenden Stichworte „Pfaffenhaß und groß Geschrei“ zitiert, unterstreicht diese Bedeutung. Der Antiklerikalismus ist für Goertz der allgemeinste Nenner für den historischen Hintergrund, aus dem die verschiedenen Bewegungen erwachsen. Er gab der allgemeinen Unzufriedenheit mit der kirchlichen Praxis Ausdruck, schuf eine Atmosphäre, in der es nur noch eines Funkens bedurfte, um gesellschaftliche Veränderungen in Gang zu setzen, und bestimmte die Art, in der man die Ziele des Wandels theologisch definierte. Daß die Ausgestaltung der Umwälzung (oder auch ihr Scheitern) in den einzelnen Bewegungen unterschiedlich ausfiel, lag an dem Zusammenwirken noch vieler anderer Faktoren, die natürlich bei Goertz auch behandelt werden. Doch gestattet der Rahmen des handlichen Buches nur eine exemplarische Auswahl. Sie genügt, um einen Eindruck von der Verflochtenheit der verschiedensten Kräfte zu geben und damit zugleich zu demonstrieren, daß der Gesichtswinkel des einen Wissenschaftszweiges (etwa der Sozialwissenschaften) den eines anderen (wie der Theologie, der Wirtschaftswissenschaft, der Politologie) nicht ausschließt. Goertz wäre mißverstanden, wollte man ihm vorwerfen, seine Antiklerikalismusthese sei ein Rückfall in monokausale Geschichtsdeutung. Das Gegenteil ist der Fall.

3. Die dritte Grundthese hängt eng mit den ersten beiden zusammen. Aus der Untersuchung der reformatorischen Bewegungen und ihres antiklerikalen Hintergrundes ergibt sich für Goertz die Erkenntnis, daß diese Bewegungen reformatorisch waren, weil sie *von Anfang an auf Veränderung* aus waren und daher eigentlich radikal genannt werden müssen. Erst dort, wo man bereit zum Bruch mit den bisherigen Strukturen ist, kann Reformation in Gang kommen. Diese Bereitschaft zum Bruch aber ist *das Zeichen von Radikalität*. Goertz folgert daraus eine Umkehrung der gängigen Vorstellung, radikale Strömungen hätten sich aus der im Fortschrei-

ten befindlichen Reformation erst später entwickelt. Nein, „die Radikalität der Reformation war nicht das Ergebnis einer späteren Steigerung der reformatorischen Energie, sondern der erste Ausbruch dieser Energie selbst“. „In diesem Sinne hatten die Grundgedanken der Reformatoren in Wittenberg und Zürich ihre radikale Konsequenz offenbart, in diesem Sinne war die ‚Revolution des gemeinen Mannes‘ radikal; radikal war das Werk Thomas Müntzers, radikal waren auch die verschiedenen Bewegungen der Täufer und der Nonkonformismus einiger Spiritualisten und Antitrinitarier. Radikalität war nicht nur ein Merkmal derjenigen, die einen anderen Reformkurs steuerten als Luther und Zwingli, sondern der Reformation, sofern sie zur Tat drängte, allgemein“. Damit rückt die engere Gruppe der Vertreter der sog. Radikalen Reformation ganz in die Nähe der Reformation überhaupt. Andererseits muß man bei ihnen unterscheiden zwischen solchen, die mit den Ursprüngen der Reformation unmittelbar verbunden sind, und solchen, deren Radikalismus nur „aus Enttäuschung über die vermeintliche oder tatsächliche Wirkungslosigkeit der reformatorischen Botschaft und die zögernden Schritte zur Reform“ entstand.

Diese drei Grundthesen stellen wegen ihrer inneren Zusammengehörigkeit und Schlüssigkeit einen beachtlichen Entwurf dar. Historiographisch sehe ich darin eine Ausweitung der Ergebnisse der Täuferforschung der letzten zwanzig Jahre auf die allgemeine Reformationsgeschichtsforschung. Das Fortschreiten von der monogenetischen Sicht zur polygenetischen (mindestens drei selbständige Ursprünge der Täuferbewegung) wiederholt sich im Blick auf die frühe Phase der allgemeinen Reformation, nur daß die Differenzierungen hier noch zahlreicher werden und jene der Täuferbewegung(en!) integriert sind. Das geht natürlich nicht, ohne daß man zugleich zurückfragt nach den großen Linien, durch welche die differenzierten Details zusammengehalten werden. Die drei Grundbegriffe, die Goertz dabei benutzt (Antiklerikalismus, reformatorische Bewegungen, Radikalität) leisten ihren Dienst auf verschiedenen Ebenen. Sie haben deshalb auch Konturen von unterschiedlicher Schärfe. Am wenigsten scharf ist noch der Begriff des Antiklerikalismus, weil er ja auch der allgemeinste ist.

Neben den drei Grundthesen enthält das Buch noch zahlreiche lehrreiche Beobachtungen, die sich meist in Auseinandersetzung mit konkurrierenden Interpretationen ergeben. Für mich waren die Überlegungen von Goertz zur Epocheneinteilung Mittelalter/Neuzeit und zur Funktion der Reformation dabei wichtig, aber auch die Bemerkungen zur Klassifizierung der Flugschriften, zur Durchführung der Reformation in den drei

von ihm exemplarisch ausgewählten Städten und schließlich zur „Ambivalenz“, d. h. Widersprüchlichkeit der Epoche.

Ich empfehle das Buch allen, die mit der gängigen Darstellung unserer Täufergeschichte, aber auch der allgemeinen Reformationsgeschichte überfüttert sind. Sie werden sich vielleicht zunächst verprellt vorkommen, dann aber merken, wie nützlich solch ein neuer Entwurf ist. Er öffnet das eigene Denken für die Vielfalt reformatorischer Ansätze und Ausformungen und gibt Anstöße, selbst an weiteren Unterscheidungen und Synthesen mitzuarbeiten.

Heinold Fast

Klaus Ebert, Thomas Müntzer. Von Eigensinn und Widerspruch (Frankfurt am Main: Athenäum Verlag 1987). 291 S.

1973 hat Klaus Ebert seine Studie „Theologie und politisches Handeln: Thomas Müntzer als Modell“ veröffentlicht, die von einem vornehmlich historiographisch angelegten Verfahren aus der Frage nachging, inwieweit Müntzers apokalyptische Theologie ein Modell für gegenwärtiges politisches Engagement liefern könne. Rechtzeitig zum Müntzer-Jubiläum 1989 legt nun der Verfasser eine weitere Untersuchung vor, die zum Schluß resigniert feststellt, daß der „Traum von der großen Harmonie“... „heute gründlich ausgeträumt ist“ (S. 266). Jedoch: „Das Nachdenken über bessere Möglichkeiten der Weltgestaltung ist dem Wahn gewichen, mittels technischer Rationalität die grundlegenden Bedürfnisse der Menschen befriedigen zu können.“ Somit bleibt uns Müntzer weiterhin im „Eigensinn und Widerspruch“ als Herausforderung aktuell. Aus dieser Sicht kommt Müntzer eine Bedeutung zu, die über seine Rolle in der deutschen Reformation weit hinausgeht. Ob dieser Ansatz einer zutreffenden und gerechten *geschichtlichen* Analyse von Müntzers Leben und Werk dient, ist allerdings fraglich.

Damit wird das Grundproblem des vorliegenden Werkes bereits angeschnitten: An wen will sich diese Darstellung richten? Als historische Analyse von Müntzers Theorie und Praxis bleibt sie auf weiten Strecken hinter dem jetzigen Forschungsstand zurück. Als ethisch-theologische Reflexion über sein Tun und Wollen bietet sie meist Verschwommenes, Zufälliges und Tendenziöses. Schon in der Einleitung ersetzen billige Urteile eine rigorose Untersuchung der historischen Zusammenhänge: „Beschreibung von Geschichte wird so zu einer Darstellung von Ereignissen, in der, losgelöst von Alltagserfahrungen, lediglich Fakten aneinan-

dergereicht werden. Dies ist die Geschichte der Herrschenden. Die Möglichkeit der Verknüpfung von Erfahrung und Geschichte wird auf diese Weise verstellt; denn nicht aus den Siegen oder von großen Männern lernt man, sondern aus dem Wissen um die erlittenen Niederlagen und die erfahrene Solidarität sowie aus der Analyse der Ursachen für das Scheitern . . . : Aus Schaden wird man klug“ (S. 17–18).

Ebert wehrt sich gegen den „ideologischen Zugriff auf Geschichte“, ohne sich freilich den eigenen stark gefärbten Zugang zu Müntzer selber einzugestehen.

Dem eigentlichen Kern des Buchs (S. 68–229) werden zwei Orientierungskapitel vorausgeschickt, die die säkularen bzw. geistigen Rahmenbedingungen der Reformationszeit beleuchten sollen. Dabei lassen sich die Mängel allerdings nicht verschweigen. Das Verlagswesen (S. 34) wird grundsätzlich mißverstanden – oder aber mit dem Fürkauf verwechselt. Die Gleichsetzung von Laienbruderschaften und Müntzers Christlichen Verbündnissen (S. 52–3) ist unzulässig; deren bezeichnende Föederaltheologie sucht man bei jenen Gruppen wohl vergebens. Die Deutung des Pfeiffers von Niklashausen (S. 54–5), die auf Günther Franz fußt, ist durch die eingehende Studie von Klaus Arnold inzwischen überholt worden. Der Darstellung der spätmittelalterlichen Mystik und Apokalyptik fehlen begriffliche Schärfe und klare Aufspürung der gerade für Müntzer wesentlichen Verbindungslinien. Obgleich bei Ebert Müntzers Mystik stets hinter seine Eschatologie zurücktritt, hat doch die jüngste Forschung über seine frühen Jahre zeigen können, wie sehr sich Müntzer innerhalb eines Milieus von spätmittelalterlicher mystisch geprägter Laienfrömmigkeit bewegte. Die von Siegfried Bräuer und Ulrich Bubenheimer für Braunschweig gewonnenen Erkenntnisse, die alle bis 1986 vorlagen, werden trotz des im Vorwort als Ostern 1987 angegebenen Redaktionsschlusses von Ebert unverständlicherweise nirgends rezipiert. Dieses Versehen führt zu einer Fehleinschätzung von Müntzers theologischen Wurzeln und seiner anfänglichen Karriere, sowie von seinen Beziehungen zur Wittenberger Frühreformation (S. 72ff.). Müntzers Verhältnis zu den Zwickauer Propheten um Nikolaus Storch (S. 85ff.) wird ebenfalls flüchtig und ungenau wiedergegeben. Aus Eberts Darstellung geht nicht hervor, wer wen beeinflusst haben soll. Die Frage nach möglichen taboritisch-chiliasistischen Einwirkungen wird jedenfalls völlig ausgeklammert, obwohl sie für die darauffolgende Reise nach Prag mitnichten unerheblich ist. Wiederum werden die neueren einschlägigen Aufsätze von Siegfried Hoyer und Abraham Friesen nicht berücksichtigt.

Gegen Eberts Deutung und Datierung der Christlichen Verbündnisse in

Allstedt und Mühlhausen sind weitere Einwände anzubringen. Die schon von Walter Ellinger an die ältere Forschung gerichteten Bedenken werden zwar erwähnt, nicht jedoch weiter verfolgt. Es bleibt also bei der Forschungsposition von Manfred Bensing (1965), obgleich der Rezensent schon 1983 Elligers Hinweise weiterzuführen versucht hat. Die neueste Interpretationskorrektur von Siegfried Bräuer hingegen konnte der Verfasser wohl nicht kennen – dafür aber hätte er mit Bräuer wissen müssen, daß die Fürstenpredigt schwerlich als Vorstellungspredigt (S. 132) anzusehen ist. Zu Müntzers aus der Theologie abgeleiteten politischen Vorstellungen äußert sich Ebert recht ungenügend. Dem Stellenwert des „Verfassungsentwurfes“ als Übergangsordnung für die Gemeinschaft der Ausgewählten vor der Verwirklichung von Gottes Reich auf Erden wird kein Wort geredet; dessen durchaus problematischer Charakter (etwa Beibehaltung von Standesunterschieden) wird völlig übergangen. Vielleicht erklärt sich daraus die Mißdeutung vom Beitritt der Grafen von Schwarzenburg und Hohenstein zum Ewigen Bund (S. 205). Die Auseinandersetzung zwischen Müntzer und Pfeiffer im Feldlager ist spätestens seit Gerhard Günther anders zu werten, als es Ebert hier tut (S. 206).

Das historische Schlußkapitel geht über Eberts frühere Darstellung nicht wesentlich hinaus. Wohl werden die wichtigen Beiträge von Hans-Jürgen Goertz, Siegfried Bräuer und Walter Ellinger gelegentlich herangezogen, selten aber kritisch gewürdigt. Der Verfasser zieht es vor, die DDR-Forschung zu referieren, um dann auf die wenigen sozialgeschichtlichen Untersuchungen aus der Bundesrepublik hinzuweisen.

Druckfehler und Verschreibungen verunstalten den Text. *Menninger* Bundesordnung (S. 19); *Hobsbawn* (S. 41); Müntzers Folter am 16. Mai 1526 (S. 72); Balthasar Hubmayer (S. 180); Ernst von Hohenstein (S. 205); Eichsfelder Zug ab 19. Mai 1525 (S. 205); Weisenfels, Nauenburg (S. 217); Karl Czock (S. 278). Was soll der Hinweis „Huizinga 1857, 58“ auf S. 51 bedeuten? „Runkarius“ ist kein Waldenser (S. 76). Auf S. 132 wird der Kurprinz Johann Friedrich von Sachsen, Sohn des Herzogs Johann, in dessen Neffen verwandelt. Die Monographie von Hans-Jürgen Goertz über Müntzers Ordnungs-Theologie (1967) wird zwar im Text zitiert, fehlt aber in der Bibliographie. Der Stil, häufig salopp, mitunter reißerisch („die schwarze Kunst des Meisters Gutenberg“; über die Fugger: „Money makes the world go round“), liest sich matt und ermüdend. Zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Thomas Müntzer erweist sich das Buch als untauglich. Der Unbewanderte wird daraus aber auch nicht klug. Der Rezensent legte das Werk kopfschüttelnd aus der Hand.

Tom Scott

Leland Harder (Hg.), *The Sources of Swiss Anabaptism. The Grebel Letters and Related Documents.* (Classics of the Radical Reformation, 4). Herald Press, Scottsdale, Pa., und Kitchener, Ont., 1985, Ln., 815 S., mit Abbildungen.

Dem ehrgeizigen Unternehmen, Texte aus der „radikalen Reformation“ in englischer Übersetzung herauszugeben, ist mit diesem Band ein eindrucksvoller Höhepunkt gelungen. Es handelt sich dabei um einen Plan, der seit 1924 schon von Harold S. Bender in Angriff genommen und später von Edward Yoder und Ernst Corell weiterverfolgt, aber erst kürzlich von einem Team unter Leitung Leland Harders zu einem glücklichen Ende gebracht werden konnte. Über diesen langen Vorbereitungsweg gibt der Herausgeber einen ausführlichen Bericht in seinem *Vorwort*, und in der *Einleitung* begründet er die Anlage dieser Quellensammlung. Die einzelnen Quellenstücke sind der Biographie Konrad Grebels zugeordnet, die in einen Prolog, fünf Akte und einen Epilog eingeteilt wird: ein großes Drama. Zu den einzelnen Lebensabschnitten werden jeweils damit korrespondierende Quellen unterschiedlicher Art zusammengestellt, nicht nur solche täuferischer Herkunft, sondern auch Äußerungen der reformatorischen Gegner und Verlautbarungen aus den Amtsstuben der weltlichen Obrigkeit: Briefe vor allem, Eingaben an Behörden, obrigkeitliche Mandate, Berichte, Abschnitte aus täuferischen und reformatorischen Schriften, Disputations- und Gerichtsprotokolle. Einige Dokumente werden vollständig wiedergegeben, andere nur auszugsweise. So entsteht ein dichtverwurzeltes Quellengeflecht, aus dem das Leben Grebels nach und nach mit deutlichen Konturen hervortritt.

Zu den einzelnen Akten dieses Lebens und den jeweiligen Dokumenten bietet der Herausgeber kurze, kenntnisreiche Einführungen, so daß der Sinn der Quellen sich auch denjenigen erschließt, die sich erst noch in die Geschichte des frühen Tüfertums einarbeiten wollen. Doch auch der Täuferforscher kann hier und da, in dem umfangreichen Anmerkungsteil allemal, nützliche Hinweise finden.

Freilich wirft diese Quellensammlung auch Probleme auf. Es ist immer problematisch, wenn die Hand des Herausgebers allzu stark zu spüren ist – und hier ist das in besonders hohem Maße der Fall. Der Benutzer der Quellensammlung wird durch die Auswahl der Materialien, die Einführung in die Texte und die gleichsam dramaturgische Zuordnung der Quellen natürlich in seinem Verständnis stark beeinflusst, ganz zu schweigen von der Übersetzungsarbeit, die die Texte schon in einer gedeuteten Form präsentiert, eine Arbeit, die in verschiedenen Zeitabschnitten und

von zahlreichen Übersetzern getan wurde. Schließlich entspricht die Ausrichtung des Schweizer Täuferturns auf Grebel nicht mehr ganz den Erkenntnissen der Täuferforschung unserer Tage. Grebel ist eine wichtige Führergestalt, aber er ist nicht derjenige, der den Ton allein angab oder so angab, daß sich die Ursprünge der Schweizer Täufer hauptsächlich von ihm her erschließen ließen. Diese Quellenausgabe, in die viel Fleiß, Energie, Geduld und Gelehrsamkeit gesteckt wurde, ist eigentlich das Pendant zur Grebel-Biographie Harold S. Benders (1950), nicht aber eine Ausgabe, an der sich derjenige orientieren könnte, der sich auf den neuesten Stand der Forschung bringen möchte. Gleichwohl dürfte es auch nützlich sein, das neuentstandene Bild vom Täuferturn noch einmal durch die Lektüre dieser Sammlung, die sich durch detaillierte Register gut erschließen läßt, zu überprüfen, hier vielleicht zu korrigieren und dort in seiner Berechtigung zu stärken.

Hans-Jürgen Goertz

R. Emmet McLaughlin: Caspar Schwenckfeld. Reluctant Radical. His life to 1540. New Haven und London, York University Press, 1986. 250 S.

Mit diesem Werk legt R. Emmet McLaughlin, Professor für Religionsgeschichte an der Villanova Universität in Pennsylvanien, eine wissenschaftliche Biographie Caspar von Schwenckfelds vor, die die früheren Arbeiten zu diesem Thema bei weitem übertrifft und die voraussichtlich für lange Zeit das maßgebliche Standardwerk bleiben wird. Ihre Begrenzung auf das Jahr 1540 (Schwenckfeld starb erst 1561) mag man bedauern – sie erklärt sich daraus, daß nach Meinung des Verfassers alle wesentlichen geistigen Entwicklungen Schwenckfelds bereits um 1540 abgeschlossen waren.

Im Gegensatz zu seinen Vorgängern (Selina Gerhard Schultz, Gottfried Maron und Horst Weigelt) bettet McLaughlin Schwenckfelds Wirken sorgfältig in den jeweiligen historischen Kontext ein. Daraus erklärt er, weshalb Schwenckfeld sowohl in Schlesien als auch in Süddeutschland für eine gewisse Zeit eine Chance zur Realisierung seiner Ideen hatte, dann aber – aufgrund einer veränderten politischen Lage – scheitern mußte. So wirkte sich in Schlesien die territoriale Zersplitterung des Gebietes in nahezu souveräne Zwergherzogtümer und der vehemente Antiklerikalismus der Herrscher von Münsterberg-Oels, Brieg und Liegnitz anfangs günstig für seine Reformationsbestrebungen aus, aber die Situation wandelte sich grundlegend, als 1527 der Habsburger Ferdi-

nand I. als König von Böhmen auch zum Oberherrn Schlesiens avancierte. In den süddeutschen Reichsstädten (vornehmlich Straßburg, Augsburg und Ulm) konnte sich Schwenckfeld entfalten aufgrund der Spannungen zwischen dem zelotischen protestantischen Klerus und einem toleranten, erasmisch gesonnenen Patriziat, das neue repressive Kirchenverordnungen und eine rigorose klerikale Bevormundung der Laien zunächst ablehnte. Je stärker aber in den süddeutschen Reichsstädten das Bedürfnis nach militärischer Absicherung durch ein Bündnis mit den lutherischen Flächenstaaten Kursachsen und Hessen wuchs, desto anfälliger wurden sie für die lutherische Theologie und für eine Politik der Intoleranz, der schließlich auch Schwenckfeld zum Opfer fiel.

Das Werk konzentriert sich im wesentlichen auf drei Schwerpunkte: auf Schwenckfelds Wirken als wichtigster Laienprädikant der schlesischen Reformation und seinen Bruch mit Luther (1525), auf seine Auseinandersetzung mit Martin Bucer im Ringen um religiöse Toleranz und Gewissensfreiheit in Straßburg; schließlich auf den Kampf gegen die Wittenberger Konkordie (1536) und Schwenckfelds neue Christologie (die Lehre vom allzeit nicht-kreatürlichen Christus), in der McLaughlin den krönenden Schlußstein der spiritualistischen Entwicklung des schlesischen Edelmanns erblickt. Als Hauptdifferenzen zur Wittenberger Reformation werden herausgearbeitet:

1. Luthers Lehre von der Realpräsenz Christi in den Abendmahlselementen, gegen die Schwenckfeld seine Anschauung von der Eucharistie als Teilhabe am Wesen Christi im Herzen des Gläubigen setzt („inneres Abendmahl“);
2. das von den Wittenberger Reformatoren sanktionierte landesherrliche Kirchenregiment, das zu Glaubenszwang und Ketzerverfolgung führt. Demgegenüber steht Schwenckfelds Einsicht in die Unerzwingbarkeit des wahren Glaubens;
3. Luthers immer stärker werdende Betonung der Notwendigkeit der sichtbaren Kirche, des äußeren Wortes und der beiden Sakramente, während Schwenckfeld in seinem Prozeß der Spiritualisierung des Glaubens die sichtbare Kirche, das äußere Wort und die beiden Sakramente abwertet. Hinter diesen drei Differenzen steht nach McLaughlin Schwenckfelds Konzept eines neuen Menschen und eine Christologie, die die Akzente anders als Martin Luther setzt. Nach Schwenckfeld ward das Wort Fleisch, damit das Fleisch (d. h. der Mensch) sich vergeistige. Nicht die Passion Christi, sondern die Inkarnation des Logos ist für ihn der eigentliche Grund der Rettung des Menschen. Wie Luther lehnte Schwenckfeld ein rein forensisches Verständnis der Rechtfertigung des

Menschen ab. Darüber hinaus aber meint er, daß der durch Christus wiedergeborene „neue Mensch“ schon hier auf Erden einen weit höheren Grad an sittlicher Vollendung erreichen könne und müsse, als Luther für möglich hielt. Wenn die Reformation die Erwartungen hinsichtlich einer Verbesserung des Lebens nicht erfüllte, so führte Schwenckfeld das auf den oben erwähnten Prozeß der „Veräußerlichung“ der evangelischen Kirche, vor allem auf die lutherische Abendmahlslehre, die er für einen neuen Götzendienst hielt, zurück. Unter „Reform des Lebens“ verstand Schwenckfeld freilich *nicht* eine Änderung der sozialen Verhältnisse, sondern allein die Versittlichung des Individuums.

Im Gegensatz zu Horst Weigelt („Spiritualistische Tradition im Protestantismus – Die Geschichte des Schwenckfeldertums in Schlesien“, 1973) ist McLaughlin nicht dem naheliegenden Fehler verfallen, spätere spiritualistische Positionen in den jungen Schwenckfeld hineinzulesen. So betont er dessen Abhängigkeit von Luther bis zum Beginn des Abendmahlstreites und seine Bemühungen, in Liegnitz eine *sichtbare* (!) Kirche wahrer Christen zu sammeln, die durch Katechese, Ermahnung und Bann erzogen und geläutert wurde. In der Abendmahlslehre selbst hebt McLaughlin Schwenckfelds Eigenständigkeit und seine Unabhängigkeit von Karlstadt und Zwingli hervor. Die wahre Eucharistie bedeutete ihm stets mehr als nur die Erinnerung an das historische Leiden und Sterben Christi.

Den weiteren Prozeß der Spiritualisierung bei Schwenckfeld sieht McLaughlin mitgeprägt von den christologischen Spekulationen des Hilarius von Poitiers, durch den Einfluß Valentin Crautwalds und nicht zuletzt auch durch „unmittelbare Offenbarungen“, die Sebastian Eisenmann, ein Mitglied des schwenckfeldschen Kreises, 1526/27 in Liegnitz verkündete. Der Streit mit Luther führte schließlich dazu, daß Schwenckfeld seine Güter und seine schlesische Heimat verlassen mußte (1529). Die Sympathie, die der Flüchtling anfangs bei den Straßburger Prädikanten als Gegner Luthers fand – er war einige Jahre Gast im Hause Capitos – wich allmählich einem Gefühl des Mißtrauens und schließlich einem unversöhnlichen Haß, weil man in Schwenckfelds spiritualistischen Ideen, vor allem in seinem Gebot des „Stillstandes“ (Verzicht auf die Feier des Abendmahles) und in seiner Weigerung, die bestehenden Stadtkirchen als wahre Kirchen Christi anzuerkennen, nur den Geist der Verneinung und Zerstörung erblickte. Den dramatischen Höhepunkt der Darstellung bildet die wahrhaft „fatale“ Auseinandersetzung mit Martin Bucer und dessen oberdeutschen und schweizerischen Amtsbrüdern Frecht, Blaurer, Bullinger, Jud u. a., denen Schwenckfeld einen neuen „Judaismus“

vorwarf, weil sie auf der Einheit von Kirche und Staat bestanden und die Leute mit politischem Zwang zu ihrem Glauben „bekehrten“. Die Konfrontation mit Martin Bucer, der wahrhaftig – wie wir aus dessen Briefwechsel mit den Brüdern Blaurer und mit Bullinger wissen – Himmel und Hölle in Bewegung setzte, um Schwenckfeld zur Strecke zu bringen, entschied schließlich das Schicksal des schlesischen Edelmannes, nämlich seine Abqualifizierung und offizielle Verurteilung als gefährlicher Häretiker (wegen seiner Christologie) auf dem Theologenkonvent von Schmalkalden (1540). Dabei wird deutlich, daß nicht nur theologische Motive in dieser Auseinandersetzung eine Rolle spielten, sondern auch der Neid bürgerlicher Eiferer auf den adligen Grandseigneur, der ihnen an Manieren, Eleganz und standesgemäßen Verbindungen zum Adel und Patriziat (u. a. zu dem Bürgermeister Bernhard Besserer, Ulm, Wolfgang Rehlinger, Augsburg, und zum württembergischen Erbhofmarschall Hans Konrad Thumb von Neuburg) weit überlegen war. Andererseits haben Schwenckfelds hohe soziale Position und sein in jeder Hinsicht vornehmer Lebensstil dazu beigetragen, daß er sich nicht zu den Täufern bekannte, obwohl er – wie diese – nach 1525 die Kirche als freiwillige Gemeinschaft konzipierte und Glaubenstaupe und Bann als Zeichen einer wahren Gemeinde Jesu Christi akzeptierte. Hinzu kam freilich, daß die Täufer auf „Äußerlichkeiten“ wie die Wassertaupe Wert legten, die Schwenckfeld aufgrund seines Spiritualismus relativ gering schätzte. Damit war sein Weg in die Einsamkeit unausweichlich. Von seinen Standesgenossen trennten ihn die von ihm gehegten religiösen Prinzipien, von vielen möglichen Glaubensgenossen seine vornehme Herkunft und der von ihr geprägte Lebensstil.

Im letzten Kapitel zeichnet McLaughlin die Entwicklung der schwierigen Christologie Schwenckfelds nach, die bekanntlich darin gipfelte, daß er den Status der „Nicht-Kreatürlichkeit“ nicht nur für den auferstandenen, verkörperte, himmlischen Christus behauptete, sondern auch schon für den irdischen, leidenden Herrn. Er bestätigt damit im wesentlichen die Thesen von Emanuel Hirsch („Zum Verständnis Schwenckfelds“, in: Festschrift für Karl Müller, hg. von Otto Scheel, 1922). Über Hirsch hinausgehend weist er aber die vielen Einflüsse und Kontroversen nach (u. a. mit Melchior Hoffman und Sebastian Franck), die bei der Formulierung dieses Dogmas eine Rolle spielten. Überraschend ist der hohe Stellenwert, den McLaughlin dabei den Ideen Michael Servets beimißt, der sich zur selben Zeit wie Schwenckfeld in Straßburg aufhielt. Auch in diesem Punkt differiert der Verfasser von Horst Weigelt.

Das Buch ist mit spürbarer Sympathie für den „Rebellen wider Willen“

geschrieben, für den „vir vere nobilis“ (Capito), der seine theologischen Gegner gerade durch seine tatsächliche – nicht nur proklamierte – „Gelassenheit“ zur Weißglut reizte. An keiner Stelle verfällt McLaughlin jedoch in einen hagiographischen Ton. Schwenckfelds Märtyrertum wird nicht übertrieben. Sowohl an Gottfried Marons Bild von Schwenckfeld („Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar von Schwenckfeld“, 1961) als auch an den Behauptungen André Sciegiennys („Homme Charnel-Homme Spirituel“, 1975) werden wichtige Korrekturen angebracht. So wird man in Zukunft hoffentlich nicht mehr mit Maron behaupten, Schwenckfeld habe mit seinen „vulgärmystischen“ Vorstellungen „die Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes in Christus völlig entleert“ und es habe für ihn „keine Heilsgeschichte gegeben“. Daß Schwenckfeld zwischen dem Alten und dem Neuen Testament durchaus unterscheiden konnte, wird bei der Lektüre dieses Buches jedem Leser deutlich. Auch Sciegiennys Interpretation Schwenckfelds als eines „christlichen Humanisten“, der an die Willensfreiheit des Menschen glaubte, verliert aufgrund dieser Darstellung an Überzeugungskraft.

Zu kurz gekommen ist in diesem vortrefflichen Buch eine kritische Auseinandersetzung mit dem Spiritualismus Schwenckfelds und die Gesamtwürdigung seines Wirkens. Von einem so guten Kenner hätte man gerne erfahren, welche Bedeutung er Schwenckfeld für die Geschichte der Reformation beimißt. Mit Recht weist McLaughlin auf die skrupellosen, auch vor Verleumdungen nicht zurückschreckenden Methoden hin, mit denen Bucer seinen Gegenspieler in den Untergrund trieb – aber gab es nicht berechtigte Gründe für die Sorge des Straßburger Reformators um die Predigt des äußeren Wortes, das Spenden der Sakramente und um die Eindämmung sozialrevolutionärer Sekten? Hätte sich der Protestantismus ohne diese Dinge nicht binnen kurzer Zeit im Nichts aufgelöst? Nur an einer Stelle (S. 138) weist McLaughlin darauf hin, daß Schwenckfelds Bild der wahren Kirche nie zur vollen Klarheit gelangt ist. Die Frage drängt sich auf, ob sich eine evangelische Kirche ohne den Schutz der Fürsten und Magistrate, die aufgrund dieses Schutzes auch ein Mitspracherecht in den inneren Angelegenheiten dieser Kirche beanspruchten, gegen Kaiser und Papst hätte behaupten können. Mag man das landesherrliche Kirchenregiment der evangelischen Potentaten mit guten Gründen noch so tadeln – unter den politischen Bedingungen der Reformationszeit war es wohl die einzige Möglichkeit der Selbstbehauptung des Protestantismus. Schwenckfelds Verdienst bleibt es, auf die Kehrseite der Medaille, d. h. auf die Kosten dieser unvermeidlichen, gleichwohl „unheiligen“ Allianz hingewiesen zu haben.

Klaus Deppermann

Irvin Buckwalter Horst (ed): *The Dutch Dissenters. A Critical Companion to their History and Ideas. With a Bibliographical Survey of Recent Research Pertaining to the Early Reformation in the Netherlands* (Kerkhistorische Bijdragen 13). Leiden, Brill, 1986. IX + 233 S.

Das Werk sollte eigentlich 1980 zum 450. Geburtstag des Beginns der niederländischen Täuferbewegung erscheinen, aber unbegreifliche Umstände verhinderten seine rechtzeitige Publikation. Analog zu dem von Hans-Jürgen Goertz herausgegebenen Sammelband „Umstrittenes Täuferium“ (2. Auflage Göttingen 1977) will das hier vorliegende Buch Beiträge zu offenen, z. T. kontroversen Forschungsproblemen liefern. Dazu rechnet der Herausgeber u. a. die Apokalyptik Melchior Hoffmans, das Problem der sozialökonomischen Bedingtheit des frühen radikalen niederländischen Täuferiums, die Theologie Bernd Rothmanns und schließlich die Entwicklung des nordwesteuropäischen Täuferiums nach dem Fall von Münster (1535). Darüber hinaus bietet der Band eine vom Herausgeber verfaßte sehr brauchbare Übersicht über bibliographische Hilfsmittel, publizierte Quellen und über die wichtigste Sekundärliteratur zum Thema Reformation und Täuferbewegung während des 16. Jahrhunderts in den Niederlanden, die zwischen 1945 und 1983 erschienen ist. Als beinahe durchgehende Tendenzen der vorliegenden Beiträge kann man den Versuch ansehen, dem nordwesteuropäischen Täuferium – einschließlich der Münsteraner Täufer – das Stigma des „Exzentrischen“ und Fremdartigen zu nehmen. Nur der Aufsatz von Goertz bildet da eine Ausnahme.

So greift Walter Klaassen in seinem Essay „Eschatological Themes in Early Dutch Anabaptism“ drei Themen der Apokalyptik Melchior Hoffmans heraus („Das Zeitalter des Antichristen“ – „Das Zeitalter des Geistes“ – „Der Ruf zur Vollkommenheit“) und stellt sie in den Kontext mittelalterlicher Bibelexegese und apokalyptischer Spekulationen. Dadurch und durch einen Vergleich mit entsprechenden Ideen des „Oberrheinischen Revolutionärs“, Thomas Müntzers und Michael Gaismairs wird deutlich, daß Hoffmans Geschichtstheologie keineswegs die Ausgeburt eines einsamen Sonderlings gewesen ist, sondern sich einfügt in weit verbreitete, wenn auch radikale Reformvorstellungen seiner Zeit.

In die gleiche Kerbe haut Werner O. Packull mit seinem Aufsatz: „A Reinterpretation of Melchior Hoffman's ‚Exposition‘ against the Background of Spiritualist Franciscan Eschatology with Special Reference to Peter John Olivi“ (1248–1298). Anhand von Olivis „Lectura super Apocalypsim“ arbeitet Packull einige Gemeinsamkeiten zwischen Hoffman und

den franziskanischen Spiritualen heraus: die Erwartung einer „geistlichen“ Wiederkehr Christi vor dem jüngsten Gericht in Form einer spirituellen endzeitlichen Kirche, die Deutung der Gegenwart als Zeit der sechsten Posaune (der Johannes-Offenbarung), in der die Propheten Elia und Henoch auf die Welt zurückkehren, die Entlarvung des Antichristen als Zeichen des nahen bevorstehenden Endes, die Identifizierung von Papst und Kaiser mit den apokalyptischen widergöttlichen Tieren, die Verbreitung des wahren Evangeliums in der ganzen Welt durch besitzlose charismatische Wanderprediger. Auf der anderen Seite weist Packull selbst auf erhebliche Differenzen zwischen Hoffman und Olivi hin. Während der Franziskanermönch die Heilsgeschichte periodisiert durch das dreifache Kommen Christi (im Fleisch als Mensch zu Beginn des Neuen Testaments, im Geist des Franz von Assisi und schließlich als Weltenrichter am Ende dieses Äons), gliedert Hoffman die Geschichte der wahren Kirche durch die „drei Aufgänge des göttlichen Wortes“: 1. zur Zeit der Apostel in der Juden- und Heidenmission; 2. im 15. Jahrhundert in den Reformbestrebungen des Johann *Hus* (!) und 3. in der Zeit der Reformation (Endzeit). Das Bündnis zwischen Konstantin und Papst Silvester feiert Olivi als Fesselung des Satans (Beginn des 1000jährigen Reiches), für Hoffman war es ein Meilenstein auf dem Wege des Verfalls. Aufgrund dieser Differenzen zögert Packull – m. E. mit Recht – zu behaupten, daß Hoffman von Petrus Olivi direkt abhängig gewesen ist. Statt dessen konstatiert er nur eine „entfernte Verwandtschaft“ („distant kinship“, S. 65), und das läßt sich sicherlich nicht bestreiten, gilt aber auch für eine ganze Reihe weiterer mittelalterlicher Apokalyptiker, die in der wiclitisch-husitischen Tradition stehen.

In dem Aufsatz „The Struggle for an Evangelical Town“ weist Helmut Isaak nach, daß die Vorstellung der „christlichen Stadt“, die „nach den Geboten des Evangeliums lebt“, schon bei den niederländischen Sakramentariern zu finden war. Als wichtige Quellen nennt er dafür die anonyme Flugschrift „Summa der godlijker scrifturen“ (lateinisch „Oeconomia Christiana“, 1523 – das älteste verbotene Buch der Niederlande!) und das Werk von Gnapheus „Een troost ende spiegel der zicken“, 1525. Ähnlich wie in der „Wittenberger Ordnung“, die im Januar 1522 unter Karlstadts Einfluß vom Wittenberger Rat beschlossen wurde, sollte es in einem wahren christlichen Gemeinwesen keine Armut und Arbeitslosigkeit und damit auch keinen Bettel geben. Alle Kinder sollten eine allgemeine Schul- und Berufsausbildung erhalten, die Waisenkinder sollten in Heimen versorgt werden, und für arme Mädchen war eine von der Stadt gestellte Mitgift vorgesehen, damit sie heiraten konnten. Isaak sieht in

diesem sozialpolitischen Programm eine wichtige Voraussetzung für die Entstehung des Münsteraner Täuferreiches, zu der weitere hinzutraten wie die ökonomische Misere der Niederlande zwischen 1529–1535 und die „zwiespältige Botschaft Melchior Hoffmans“, die aufgrund der allgemeinen Not nach Isaak viele offene Ohren fand.

Genau das wird in dem darauf folgenden Essay von Lammert G. Jansma „The Rise of the Anabaptist Movement and Societal Changes in the Netherlands“ bestritten. Die ökonomischen Fakten in den entscheidenden Jahren der Verbreitung der Täuferbewegung (1531–1533), nämlich Arbeitslosigkeit und Hungersnot aufgrund des Krieges mit Dänemark, enormes Steigen der Kornpreise bei gleichzeitigem Sinken der Arbeitslöhne, Seuchen und Sturmfluten, werden auch von Jansma nicht vom Tisch gewischt, aber ihre Relevanz für die Expansion des melchioritischen Täufertums wird mit dem Argument in Frage gestellt, daß zu Beginn der Missionstätigkeit Hoffmans und Trijpmakers die Lage noch nicht so trostlos war wie später, daß die Kornpreise im Herbst 1532 wieder fielen (um gleich darauf wieder anzusteigen!), daß die Epidemie des „Englischen Schweißes“ in Amsterdam, wo die Melchioriten die größten Erfolge erzielten, nur kurze Zeit wütete. Mit derselben beckmesserischen Logik läßt sich behaupten, daß die Weltwirtschaftskrise und die von ihr ausgelöste Arbeitslosigkeit für den Aufstieg des Nationalsozialismus keine Rolle gespielt haben, weil sie im Jahr der Gründung der NSDAP noch nicht vorhanden war und weil die Nazis in den Jahren 1932/33 im Lande Lippe, das von der Weltwirtschaftskrise viel weniger getroffen war als das Ruhrgebiet und Oberschlesien, einen höheren Stimmenanteil erzielten als im Kohlepot. Vollends vergaloppiert sich Jansma bei der Schilderung der Bedingungen für die Ausbreitung des Täufertums in Ostfriesland. Er spricht von einem Klima der Toleranz in diesem Gebiet, „adverse social and economic conditions did not exist there then.“ Von der intoleranten Kirchenpolitik des Reichsgrafen Enno II., der seit 1529 versuchte, in Ostfriesland eine lutherische Kirchenordnung gegen den Willen der Bevölkerung durchzusetzen, scheint er noch nichts gehört zu haben, ebensowenig von dem dreijährigen verheerenden Krieg, den Enno II. gegen Balthasar von Esens und Maria von Jever führte (1530 bis 1534), in dem die meisten Burgen und viele Dörfer des Landes in Flammen aufgingen.

Ebensowenig überzeugt Jansmas Behauptung, daß Hoffmans „passiver“ Chiliasmus genau der Mentalität eines vom sozialen Abstieg bedrohten sozialkonservativen Kleinbürgertums entspreche, das revolutionäre Aktivitäten verabscheue. Bekanntlich wurden im Herbst 1533 aus vielen pazifi-

stischen Melchioriten gewalttätige Anhänger des Jan Matthijs, und nach dem Scheitern des Täuferturns in Münster konnte Menno Simons die Mehrheit der ehemaligen Revolutionäre wieder für eine friedliche Haltung zurückgewinnen. Begriffliche Unterschiede, die sich auf temporäre Verhaltensweisen beziehen, definieren nicht notwendig auch verschiedene Personengruppen. Wenn Jansma schließlich im Zusammenhang mit der sozialen Rekrutierung der Melchioriten auf die verwandtschaftlichen Beziehungen innerhalb dieser Bewegung hinweist, so erklärt er damit nur einen Mechanismus der Verbreitung, nicht aber, warum bestimmte Verwandtschaften für gewisse Ideen anfällig waren.

Auf der Basis der Arbeiten von Bernd Moeller („Reichsstadt und Reformation“, 1962) und Karl-Heinz Kirchhoff („Die Täufer in Münster 1534/35“, 1973) versucht W. J. de Bakker in seiner Studie „Bernhard Rothmann: Civic Reformer in Anabaptist Münster“, im Zuge der „Normalisierung“ des Täuferbildes die Bedeutung der Ideen Melchior Hoffmans und der apokalyptischen Erwartungen der holländischen Einwanderer für das Münsteraner Täuferreich herunterzuspielen und eine Art Theologie der Stadtgemeinde des frühen Rothmann zur entscheidenden geistigen Grundlage für die Ereignisse von 1533–1535 zu erheben. Das Münsteraner Täuferturn sei im Grunde und ursprünglich eine normale bürgerliche Bewegung gewesen, in der sich die städtischen Handwerker gilden mit der religiösen Reformpartei, initiiert von Rothmann und den Wassenberger Predikanten, vereinigten, um die Herrschaft des Bischofs abzustreifen und an ihre Stelle die Souveränität der Stadtgemeinde zu setzen. Das Luthertum sei als Ideologie für die Gilden im Kampf um die Macht ungeeignet gewesen, da es die Stadt nicht als Genossenschaft, sondern als Herrschaftsverband unter einem patrizischen Rat konzipierte. Rothmann und die Wassenberger Predikanten – vornehmlich die Sakramentstheologie Heinrich Rols – hätten dagegen die geeignete Ideologie geboten, weil sie die gesamte Stadtgemeinde als sakrale Genossenschaft verstanden, der der Magistrat als untergeordnetes Organ zu dienen hatte. Die Einführung der Glaubenstaufe war danach der Akt der Selbstkonstituierung der Stadtgemeinde als heiliger Gemeinschaft, in dem zugleich die religiöse und politische Autorität des oligarchischen lutherischen Rates verworfen wurde. Die spezifischen melchioritischen Doktrinen wie „monophysitische Christologie, Unterwerfung der Frau unter den Mann in der Ehe, Unvergebbarkeit der Sünde nach der Erleuchtung“ hätten Rothmanns genuine Stadttheologie nur weiterentwickelt, nicht grundlegend verändert (S. 111). In den späten apokalyptischen Traktaten Rothmanns („Bericht van der Wrake“ und „Van der Verborgenheden der Schrift“, 1534)

sieht de Bakker nur die nicht ernstzunehmenden Versuche eines verzweifelten Propagandisten, das letzte melchioritische Aufgebot in Holland und Westfalen für eine bereits verlorene Sache zusammenzutrommeln. So wichtig und weiterführend de Bakkers Hinweis auf die Affinität zwischen der Theologie der Wassenberger Prädikanten und den politischen Zielen der Gilden auch sein mag – eine genaue Untersuchung dieses Problems steht allerdings noch aus –, als Ganzes überzeugt mich diese Interpretation des Münsteraner Täuferniums nicht. M. E. sprechen folgende Tatsachen dagegen: Bernd Rothmann selbst berichtet, daß die erste Täufergemeinde (die um den 5. 1. 1534 aufgrund der Taufen durch Willem de Kuyper und Bartholomeus Boekbinder entstanden war) die Waffen ablegte und sich „zum Schlachtopfer bereitete“, weil sie meinte, es gezieme sich nicht, „den Gottlosen Widerstand zu tun.“ (Vgl. R. Stupperich (Hg): Die Schriften Bernhard Rothmanns. 1970, S. 279–283). Der Entschluß zum Kampf gegen Bischof und Rat fiel erst nach dem 13. 1. 1534, als die Abgesandten des militanten Jan Matthijs, nämlich Jan van Leiden und Gerrit Boekbinder, in der Stadt eintrafen. Rothmann hat aus dem Konflikt Bischof - Rat - Gilde *nicht von sich aus* die Konsequenzen gezogen, daß man den Streit mit Waffen austragen müsse. Das geschah unter dem Einfluß der niederländischen Melchioriten. Nach der „Austreibung der Ungläubigen“ (Ende Februar 1534) und der Einwanderung der holländischen Hoffmanianer (zahlenmäßig hielten sich die beiden Vorgänge ungefähr die Waage) bestand etwa die Hälfte der erwachsenen männlichen und ein Drittel der erwachsenen weiblichen Bevölkerung aus niederländischen Melchioriten. Im Laufe des Jahres 1534 wurden die einheimischen Münsteraner Täufer weitgehend, wenn auch nicht vollständig, entmachtet: durch die Aufhebung der alten Ratsverfassung und die Einführung des Rates der 12 Ältesten (im Mai 1534), in dem nur noch sechs Einheimische saßen, dann durch die Hofordnung Jan van Leidens, die gut die Hälfte der 148 Ämter für die Einwanderer reservierte. Im September 1534 machte sich Jan van Leiden zum obersten Richter, d. h. er riß wesentliche Kompetenzen des einheimischen „Schwertträgers“ Knipperdollink an sich. Wenn man auch die Einführung der Gütergemeinschaft als Konsequenz des Belagerungszustandes und der Masseneinwanderung verstehen kann – sie wurde überdies vom Rat gebilligt, theologisch war sie in Rothmanns Abendmahlslehre von 1533 vorbereitet –, die Einführung der *Polygamie* und die *Errichtung des „davidischen Königreiches“* geschah allein auf Betreiben des Jan Matthijs und stieß auf den Widerstand einer beachtlichen Gruppe von Einheimischen (Mollenhenke-Aufstand). Daß die eigentliche Herrschaft in Münster seit März 1534 in den Händen der cha-

rismatischen melchioritischen Führer Jan Matthijs und Jan van Leiden lag und Rothmann nur die Rolle eines willfährigen Propagandisten spielte – daran kann eigentlich kein Zweifel bestehen. Und soll man wirklich die gut bezeugte apokalyptisch aufgeladene Atmosphäre in der Stadt, d. h. die Bußrufe in den Straßen, die Schreckensvisionen und „unmittelbaren Offenbarungen“, die Zerstörung der Bilder, Siegel, Urkunden und Bücher, die Herrschaftseembleme Jan van Leidens, mit denen er seinen Anspruch auf Weltherrschaft signalisierte, – soll man das alles nur als Schaum auf der Oberfläche betrachten, der im Grunde nichts zu bedeuten hat?

In „Davidite vs. Mennonite“ beschreibt James M. Stayer die geistige Auseinandersetzung um die Führung der friedlichen Melchioriten nach 1535, der sich vornehmlich zwischen David Joris und Menno Simons abspielte. Dieser Streit entschied über die weitere Zukunft des nordwesteuropäischen Täuferturns, denn unmittelbar nach der Münsteraner Katastrophe gerierte sich David Joris als der Kronprinz der ganzen Bewegung. Die sachlichen Probleme, um die es geht – die „Daviditen“ warfen den Mennoniten Biblizismus, sinnlosen Separatismus in Äußerlichkeiten und geistlichen Hochmut vor, die Mennoniten bezichtigten die Anhänger des David Joris des Götzendienstes, der Verletzung der göttlichen Ordnungen und der Flucht vor dem Kreuz –, werden erörtert an Hand der Schriften des Nicolaas Meydertsz von Blesdijk (damals noch ein treuer Anhänger seines Schwiegervaters David Joris) und eines verlorenen Briefes von Menno Simons in der Wiedergabe von Blesdijk.

Hans-Jürgen Goertz definierte den Antiklerikalismus als „Sitz im Leben“ für das Denken Menno Simons in seinem Beitrag „Der fremde Menno Simons“. Nach Goertz war der „Pfaffenhaß“ so tief im Wesen Mennos verankert, daß er nicht nur eine lebenslange, fast stereotype Polemik gegen den katholischen Klerus und die protestantischen Schriftgelehrten betrieb, sondern auch die Rechtfertigung des Menschen vor Gott als Gerechtmachung, d. h. als „Rechtveerdigmaking“, als Einheit von Vergabung und Heiligung, als Geburt des „neuen Menschen“ konzipierte, und zwar weil er erlebt hatte, daß bei den Klerikern der Großkirchen der Glaube zum intellektuellen Geschwätz ohne Folgen für das konkrete Leben verkommen war. Auch die Annahme der melchioritischen, also der monophysitischen Christologie, sieht Goertz in diesem Zusammenhang.

In „Menno Simons: The Road to a Voluntary Church“ zeichnet Irvin B. Horst in knappster Form einige Hauptentwicklungslinien im Leben und Denken Mennos nach, seinen Bruch mit Münster und die Auseinander-

setzung mit David Joris, ferner die Konfrontation mit den reformierten Theologen Johann à Lasco, Gellius Faber und Marten Micron.

Aufgrund einer Analyse der Drucktypen beweist Marja Keyser in ihrem Aufsatz „The Fresenburg Press“, daß in dieser holsteinischen Druckerei nur vier Werke von Menno Simons gedruckt worden sind.

Der Aufsatz von A. F. Mellink „Anabaptism at Amsterdam after Münster“ stellt im wesentlichen ein Referat dar des Inhalts der „Documenta Anabaptistica Neerlandica II, Amsterdam, 1536–1578.“

Gar nichts Neues bringt John H. Yoders Artikel „Les Troubles aux Pays-Bas dans le Miroir Strasbourgeois“. Über seine Einschätzung Bucers als eines vorbildlichen Gesprächspartners der Täufer kann man sich nur wundern, wenn man an die vielen Nonkonformisten denkt, die dieser große Seelsorger („authentique théologien pastoral et oecumenique“) ins Elend gejagt hat.

Insgesamt bietet der Band einige Neuigkeiten, und in seinen kontroversen Artikeln bringt er Stoff zum Nachdenken sowie Anregungen zur vertieften Forschung; aber die von Jansma und de Bakker anvisierte „kopernikanische Revolution“ in der Interpretation des holländischen und Münsteraner Täufertums hat er wohl nicht geschafft.

Klaus Deppermann

H. ten Boom, De reformatie in Rotterdam, 1530–1585. Amsterdam, De Bataafsche Leeuw, 1987. Hollandse Historische Reeks, Bd. VII. 301 S. Ln. Illustriert.

Forschungen zur Reformation in einzelnen Städten und Ortschaften können ein hervorragender Beitrag zum Verständnis dieser höchst komplexen Bewegung sein. Dr. ten Booms Studie über Rotterdam ist besonders wertvoll, weil sie die Bewegung über die lange Periode von mehr als sechzig Jahren hin untersucht: von den ersten Unruhen des Protestantismus bis zur endgültigen Festigung einer anerkannten Reformierten Kirche. Rotterdam war 1530 eine Stadt von etwa 6.000 Einwohnern, der Größe und historischen Bedeutung nach die sechste Stadt Hollands. Wie anderswo in den Niederlanden rief der Streit um das Evangelium, den Luther entzündet hatte, seine lokale Resonanz hervor. Aber im großen und ganzen war es den frühen reformatorischen Einflüssen nicht erlaubt, den gleichmäßigen Tenor des städtischen Lebens zu stören. Der städtische Rat erlaubte eindeutig einen gewissen Grad von Freiheit in religiösen Angelegenhei-

ten: 1538 wurde einer der städtischen Kaplane gezwungen zu gehen, nachdem er beschuldigt worden war, „die deutschen Häresien“ zu lehren; und während der ganzen Periode von 1555 bis 1572 war die Kanzel der Stadt besetzt mit Huibert Duifhuis, einem Vertreter der überwiegenden Gruppe von Predigern, die den Gesichtspunkten der neuen Lehre geneigt waren, aber trotzdem weiterhin in den Institutionen der alten Kirche wirkten. Ereignisse dieser Art lassen auf einen gewissen Grad von Sympathie für die neuen Ansichten unter den Mitgliedern des regierenden Stadtrates schließen. Genauso wichtig war jedoch der verbreitete Wunsch, innerhalb einer eng aufeinander wohnenden, gesellschaftlich zusammenhängenden Gemeinschaft Verfolgung und daraus sich ergebende Unordnung zu vermeiden.

Wie anderwärts bildete die Behandlung früher Täufergruppen eine auffallende Ausnahme im Vergleich zu diesem im allgemeinen humanen und toleranten Muster. Täufer werden zum ersten Mal 1533 in Rotterdam angetroffen. Im folgenden Jahr wurde eine Gruppe von zwanzig auf ihrem Weg zum Wiedertäuferreich von Münster aufgegriffen. Sie wurden schließlich freigelassen; aber zwei, die später im selben Jahr gefangen genommen wurden, waren weniger glücklich, und weitere Hinrichtungen folgten während des Verfolgungsjahrzehnts 1534–1544. Dieses vergleichsweise grausame Vorgehen könnte teilweise mit der Tatsache erklärt werden, daß viele Opfer arme Einwanderer von außerhalb Rotterdams waren und daß ihre Verfolgung keine starken Gefühlsaufwallungen hervorrief. Aber das war nicht immer der Fall. 1558 stürmte eine Menge den Hinrichtungsplatz und befreite drei verurteilte Täufer, die dann heimlich aus der Stadt geschleust wurden. Nach dieser traumatischen Erfahrung wurde die Gemeinde durchweg in Frieden gelassen – eine Periode ständigen Wachstums, die durch die erneute Verfolgung unter Alva kaum unterbrochen wurde. Selbst während dieser schwierigen Zeit, so vermutet der Autor, bewahrten sich die Täufergemeinden eine Anhängerschaft von fünf bis zehn Prozent der Bevölkerung.

Die Jahre, die der Durchsetzung des Aufstands in Holland folgten, sahen den fortschreitenden Triumph der Reformierten Kirche. Rotterdam war sicherlich kein Brutkasten des Calvinismus: Es gibt keinen Beleg für die Existenz einer Gemeinde vor 1566, und obgleich in diesem Jahr eine kleine Gruppe auftauchte, verhinderte rasches Eingreifen der Obrigkeit gewaltsame Übergriffe auf Kirchengut oder einen Bildersturm. Beide Seiten blieben anscheinend darauf bedacht, Konfrontation zu vermeiden. 1572 blieb Rotterdam loyal, bis der Rückzug der spanischen Truppen aus Holland seine Stellung unhaltbar machte. Danach sicherte die strate-

gische Lage die wichtige Rolle Rotterdams beim Aufstand, und die Calvinisten festigten stetig ihren Zugriff auf die kirchlichen Einrichtungen der Stadt. Aber selbst jetzt konnten die Reformierten nicht schalten und walten, wie sie wollten: Die Jahre, die der Gründung ihrer Kirche folgten, sahen innere Kämpfe um die Einsetzung von Predigern, wobei man um Unterstützung bat für so entschieden unorthodoxe Persönlichkeiten wie Peter de Zuttere und Duifhuis. Einige wenige Beamte aus der Stadtverwaltung entpuppten sich als begeisterte Förderer des Calvinismus, indem sie in der Kirche als Älteste oder Diakone Verantwortung übernahmen, und die städtischen Einrichtungen der Nächstenliebe blieben fest unter der Aufsicht von Laien. Auch die Täufer hielten ihre Stellungen. Ein Überblick von 1590 brachte nicht weniger als fünf separate Gruppen zum Vorschein, die sich in der Stadt trafen: die Alten Flamen, Flamen, Waterländer, Friesen und Hochdeutschen.

Dies ist ein äußerst wertvolles und packendes Buch. Die lokalen Quellen sind bestens verwertet, wie auch die Materialien von Exilgemeinden, z. B. Emden. Einiges davon wird in einer Reihe von Übersichtstafeln im Anhang präsentiert. Vor allem bietet Dr. ten Boom das überzeugende Bild einer Stadt, der es zu einem bemerkenswerten Ausmaß gelungen ist, ihren wesentlichen Zusammenhalt durch die Wechselfälle des Reformationszeitalters hindurch zu bewahren.

Andrew Pettegree

Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten. Bd. II: von 1772 bis zur Gegenwart, Selbstverlag (Kahlenberg 9, D-6719 Kirchheimbolanden), 1987. 303 S., 97 Bilder und 1 Karte, Leinen.

Mit diesem Band vollendete Dr. Penner seinen Überblick über die historische Entwicklung der Mennoniten in Ost- und Westpreußen. Die Studie untersucht die Periode von der ersten Teilung Polens 1772 bis zum Zusammenbruch der mennonitischen Gemeinschaft dort mit dem Ende des zweiten Weltkrieges. Auch zeichnet der Autor die anschließende Zerstreuung und die Wiederansiedlung derer auf, die gezwungen wurden, die Heimat ihrer Vorfahren zu verlassen.

Indem er die preußischen Mennoniten in den letzten zweihundert Jahren schildert, prüft Penner ihre Antwort auf eine Reihe von Ereignissen, durch welche die mennonitische Welt auf die Probe gestellt und verändert wurde: die Entwicklung einer zentral gesteuerten, äußerst wirkungsvollen

Bürokratie; den Siegeszug des Nationalsozialismus (fast überall in Europa); die katastrophalen Ereignisse des ersten Weltkrieges; die mit der Wiedererrichtung des polnischen Staates verbundenen Spannungen; die traumatischen Erfahrungen beim Verlust der Heimat und die Erniedrigungen bei der Anpassung an eine neue Gesellschaft.

Auf dem Hintergrund dieser umwälzenden Ereignisse skizziert der Autor eine Anzahl von bedeutenden Entwicklungen der mennonitischen Gemeinschaft in Preußen. Er beschreibt den wirtschaftlichen Aufschwung in Westpreußen nach der Teilung. Er erklärt jedoch nicht, warum viele Mennoniten besorgt über diesen politischen Wechsel waren, oder auch, warum einige Mennoniten (z. B. in Danzig) tatsächlich zum Ausdruck brachten, daß sie lieber unter der polnischen Krone geblieben wären. Es wäre leicht gewesen, dieses Thema auf der Basis der archivalischen Berichte zu untersuchen. Wenn es nach dem Urteil des Rezensenten gegangen wäre, hätte in der Tat die den Mennoniten gegenüber freundliche Politik der polnischen Krone (bis zur Auslöschung des polnischen Staates) wie auch (später nach dem ersten Weltkrieg) die der polnischen Republik genauer erforscht werden können.

Einer der wichtigsten Vorgänge, die der Autor untersucht, ist die Auswanderung von Preußen nach Rußland und später nach Amerika. Er betont die Bedeutung der wirtschaftlichen Faktoren und hilft so, den Mythos zu korrigieren, die Auswanderung sei hauptsächlich durch religiöse Ursachen zu erklären (obgleich diese sicherlich eine Rolle spielten, besonders in den 1870iger und 1880iger Jahren). Das Staatsarchiv wie auch die Stadtbibliothek in Danzig besitzen zahlreiche Briefe und Berichte, die die engen Beziehungen zwischen preußischen Mennonitengemeinden und den neuen Einwanderungsgemeinden in Rußland spiegeln. Tatsächlich leidet der ganze Band an einem Mangel an Quellenbelegen.

Eins der Hauptthemen, die den preußischen Mennoniten während des 19. Jahrhunderts zu schaffen machten, war das Verhältnis des traditionellen Glaubens zu der sich ändernden politischen, nationalistischen und militärischen Gesetzgebung des Staates. Dieses Stück Geschichte bietet eine gute Gelegenheit, die schwierigen, tiefeschürfenden und oft schmerzlichen Auseinandersetzungen zu schildern, welche die Gemeinden manchmal zerrissen. Es gibt im geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz wie auch in anderen Sammlungen dutzende von Dokumenten, die die dramatischen Kapitel der mennonitischen Geschichte belegen. Lange Debatten, Kanzelverbote für Prediger, Gesandtschaften zu höchsten Regierungsstellen, Infragestellung der Gehorsamspflicht gegenüber gewissen Regierungserlassen — all das zeigt, wie die preußischen Mennoniten sich mit

den neuen Forderungen der Regierung auseinandersetzen. Ein ganzes Jahrhundert und länger versuchten sie, einen befriedigenden Weg zu finden, auf dem sie ihr Verständnis des Evangeliums mit den Erlassen des Staates versöhnen konnten. Der Autor hat uns einen Blick auf diese wichtigen Themen gegeben. Ich wollte, er hätte mehr von den diesbezüglichen Dokumenten in Augenschein genommen. Ich vermute, daß das ganze Thema der militärischen Verpflichtungen nie so intensiv von irgendeiner größeren Gruppe von Mennoniten diskutiert worden ist wie hier in Westpreußen. Diejenigen, die behauptet haben, die preußischen Mennoniten hätten sich dem Druck des bismarckschen Nationalismus schnell unterworfen, haben einfach nicht die Quellen gelesen.

In einigen Fällen läßt der Text eine sorgfältige Redaktion vermissen. Quellenangaben verraten gelegentlich eine Arbeitsweise, die weder genau noch zuverlässig ist. Auf Seite 187 bezieht sich der Autor z. B. auf das „Gnaden-Privileg“ von 1780 und behauptet, daß es in Horst Gerlachs „Bildband zur Geschichte der Mennoniten“, S. 287, zu finden ist. Gerlachs Band hat nur 216 Seiten und gibt das Dokument nirgends wieder (obgleich zwei verwandte Stücke wiedergegeben sind). Außerdem entspricht der Text des „Gnaden-Privilegs“, wie es bei Penner zitiert wird, nicht genau dem des Originals (zugänglich in einer Kopie in Dahlem). Andere Beispiele könnten zitiert werden: Die Karte, die die Lage der Mennonitengemeinden in Ost- und Westpreußen zeigt, vergißt Preußisch Rosengart. Außerdem ist das Muster der Anmerkungen inkonsequent; Kapitel sind unregelmäßig numeriert; es gibt Exkurse ohne die dazugehörigen Übergänge.

Manchmal scheint der Autor nur zu gern bestimmte Gesichtspunkte zu übernehmen. Die Behauptung, daß viele Mennoniten 1939 von den Polen ermordet worden sind, erfordert weitere Prüfung. Ein bloßer Verweis auf den christlichen Gemeindekalender ist nicht überzeugend, vor allem, weil einige Mennoniten das Gegenteil geschrieben haben. Selbst wenn Penner nicht übereinstimmt mit den Behauptungen einiger polnischer Historiker wie Kazimierz Mezynski – diese strittige Behauptung muß in einem größeren Zusammenhang überprüft werden. Nicht alle Mennoniten in Polen meinten, die Wehrmacht habe sie von Unterdrückung befreit. Zugleich bietet uns Penner wichtige Einblicke in die Art und Weise, wie Mennoniten oft trotz des Druckes der NS-Autoritäten ihrem Glauben gemäß leben konnten. Er macht aufmerksam auf beide, die, welche „den Nationalsozialismus freudig bejahten“, wie auch auf die, welche mutig zu ihrem Glauben hielten.

Gelegentlich erlaubt sich der Autor großzügige Verallgemeinerungen

ohne sorgfältige Abwägung. Wenn er von den „heroischen Zeiten des Deutschen Ritterordens“ spricht (S. 107), könnte es nützlich sein, sich zu vergegenwärtigen, daß sich schließlich viele der deutschen Städte an der Weichsel dem polnischen König anschlossen, um gegen die Ritter zu kämpfen. An anderer Stelle finden sich Bemerkungen des Autors über die schulische und wirtschaftliche Lage, mit der die preußischen Mennoniten konfrontiert wurden, als sie nach Kanada zogen. Einige der Bemerkungen sind höchst selektiv und spiegeln die Erfahrungen der Mennoniten nur zum Teil wider. Einige der Stellen, die Kanada betreffen, sind bereits überholt.

Meines Erachtens hätte dieser Band durch sorgfältigere Analyse und umsichtiger Verarbeitung des Ganzen viel gewonnen. Zu oft erscheinen verschiedene Teile auseinandergerissen. Zugleich sind wir Penner zu Dank verpflichtet, daß er uns einen Überblick gegeben hat, der zu weiteren Forschungen anregen sollte. Die beiden Bände von Penner, der vorliegende und der frühere, die vier Jahrhunderte preußisch-polnischer Geschichte zusammenfassen, sind eine reiche Fundgrube an Informationen über ein bewegtes Kapitel in der Geschichte eines sehr wichtigen Teils der mennonitischen Welt.

Peter J. Klassen

Victor Peters / Jack Thiessen, Mennonitische Namen – Mennonite Names, N. G. Elwert Verlag Marburg 1987, Schriftenreihe der Kommission für ostdeutsche Volkskunde in der deutschen Gesellschaft für Volkskunde e.V., herausgegeben von Ulrich Tolksdorf, Band 37, 247 Seiten.

Mennoniten sind, wie manche meinen, nicht so sehr eine Glaubensgemeinschaft als vielmehr eine westpreußisch-rußländischen Landsmannschaft mit leicht religiösen Einschlag. Zwar gibt es auch „missionierte“ Mennoniten in Ländern außerhalb Europas und Amerikas, zwar bemüht sich die Mennonitische Weltkonferenz sehr um internationale Ausgewogenheit, aber was ein rechter kanadischer Mennonit oder ein alter Flüchtling aus Westpreußen ist, der weiß es besser: Mennonit ist, wer Friesen, Dyck oder Wiebe heißt. Und damit das auch so bleibt, ist jetzt dies Buch erschienen, in dem jeder schwarz auf weiß nachlesen kann.

Den Hauptteil des Buches (S. 30–141) bildet eine lexikalisch aufgemachte Erklärung der wichtigsten traditionellen Familiennamen des „ethnischen“ Mennonitentums, ganz in der Art, wie Penner sie bereits vor neun

Jahren im ersten Band seiner Geschichte der ost- und westpreußischen Mennoniten vorgelegt hat, und dieser Vorarbeit Penners sind Peters und Thiessen auch erkennbar verpflichtet, wobei Penner in der Regel die ausführlichere Erklärung bietet.

Ich habe also das Buch zur Hand genommen und es ganz „egozentrisch“ benutzt, wie es ja wohl auch gemeint ist, und unter Foth gesucht. Daß ich dort nichts fand, war ich schon von Penner gewohnt, denn mein Familienname schreibt sich häufig Voth (aber auch Voot oder Foot kam früher vor), und ich finde dort die Erklärung, die mir vor über 30 Jahren schon mein alter Deutschlehrer gegeben hatte: daß der Name vermutlich irgendwie von „Fuß“ abgeleitet sei. Hatte da irgendein Vorfahr einen großen Fuß oder lebte er auf einem solchen? Man wüßte es gerne. Ich prüfe weitere Namen aus meinem Stammbaum: Ewert komme von Eberhart, und das sei ursprünglich als Kompliment gemeint: Stark wie ein Eber — nicht schlecht. Auch bei Balzer und Nickel finde ich Semantisches verzeichnet: Die Namen kämen von Belzasar („Gott schütze sein Leben“) und von Nikolaus („der das Volk besiegt“), ähnlich Bartel: eine Kurzform des biblischen Bartholomäus. Bei Goertz erfahre ich, daß der Name wie viele Mennonitennamen „patronymisch“ ist, also vom Vatersnamen abgeleitet wurde und erst später zum festen Familiennamen geworden ist (Klaassen: Sohn des Klaas; Thiessen: Sohn des Thies usw.). Die Autoren bemühen sich, wo immer möglich, die wahrscheinliche geographische Herkunft eines Namens anzugeben, und daß sich die Schreibweise vieler Namen sehr weit auseinanderentwickelt hat, ist bekannt. So ist in meinem Fall etwa zwischen Penner und Peters/Thiessen umstritten, ob Foth und Co. nicht doch vom schweizerischen Vogt abgeleitet werden müssen, wie es Penner annimmt. Manchmal muß man übrigens einige Zeit blättern, weil der gesuchte Name unter einer anderen Schreibweise eingeordnet ist. Häufig verweisen die Autoren auch auf das früheste Vorkommen eines Namens, etwa in Täuferakten oder im „Märtyrerspiegel“, und sie nennen kurz besonders bekannt gewordene Träger des jeweiligen Namens. Nicht immer ist die Erklärung eines Namens ganz stichhaltig oder auch nur aussagekräftig, aber das ist nicht Schuld der Autoren — man weiß es eben nicht mehr.

Ich entdecke freilich schnell, daß der Titel des Buches eine kleine Hochstapelei enthält: Ich bin nämlich ein Mischling, meine Mutter (geb. Fellmann) und meine Großmutter väterlicherseits (geb. Hege) waren süddeutsche Mennonitinnen, und unter den Familiennamen dieser Zweige meines Stammbaumes: Fellmann, Hege, Muselmann, Glück, Lichti, Horsch, Egly, Herrschler finde ich — nichts. Das Buch bringt nämlich nur

eine Erklärung der ethnischen Mennonitennamen aus westpreußischer Tradition, nicht aus der schweizerisch-süddeutschen Linie des traditionellen Mennonitentums. Nur Bachmann finde ich, weil es den Namen auch im Nordosten gab, aber die Informationen sind in diesem Fall mehr als vage, und ob meine Urgroßmutter Magdalena Becker vom Branchweilerhof in der Südpfalz etwas mit den Beckers (oder Baechers; fehlt bei Peters/Thiessen) zu tun hatte, die es in Westpreußen gab, ist eher zweifelhaft.

Im Einleitungskapitel weisen Peters und Thiessen kurz auf die generelle Entstehungsweise von Familiennamen hin: diese spiegeln die geographische Herkunft, den Beruf, eine persönliche Eigenschaft des ersten Namensträgers wider oder sind patronymisch gebildet. — Eine Besonderheit des Buches, die sich schon im Titel ausdrückt, ist seine Zweisprachigkeit (deutsch und englisch). Dabei irritiert den sprachkundigen Leser, daß sich der deutsche und der englische Text nur selten entsprechen. Häufig fehlt beim englischen Text etwas, was im deutschen dasteht, oder umgekehrt, und es wird kein rechtes System deutlich, nach dem hier vorgegangen wurde.

Einige Beigaben des Buches verdienen noch Erwähnung: Peters/Thiessen bieten eine Liste von (nur in Rußland oder Kanada bekannten) mennonitischen Spitznamen, die häufig bestimmten Trägern eines oft vorkommenden Familiennamens zugelegt wurden, schon zur besseren Unterscheidung. Diese Spitznamen spiegeln in der Regel den Beruf, den Wohnort oder eine persönliche Marotte des oder der Betreffenden wider. Die meisten dieser Bezeichnungen sind nur mäßig witzig, denn auch dem Volksmund gelingt nicht alle Tage ein Volltreffer. Da bringt eine „wille Jintasche“ (wilde Günthersche) schon ein wenig Farbe ins Bild, denn sie wurde so genannt „wegen ihres promiskösen (sic) Männerverschleißes“ (was immerhin noch hübscher formuliert ist als das englische Pendant „had a rather promiscuous past“). — Mehr eine Spielerei stellt das Auszählen typischer Mennonitennamen in den Telefonbüchern kanadischer Provinzen und Großstädte dar: Goldmedaille für Friesen, Silber für Dyck, Bronze für Wiebe, es folgen auf den Plätzen Klaassen, Penner, Reimer und so weiter — wer hätte im Ernst anderes erwartet? Auch das Karten- und Bildmaterial am Ende des Buches ist nicht originell; die Bilder haben eigenartigerweise nur eine deutsche Erklärung. Interessanter ist für mich schon der seitenlange Nachdruck (S. 145 bis 216) der Auswandererlisten von Mennoniten aus Westpreußen nach Rußland in den Jahren 1789 bis 1820, die Karl Stumpp zusammengestellt hat. Ich entnehme der Aufstellung, daß auch einige Foths aus der Graudenzer Ecke, wohin

meine väterliche Linie führt, nach Rußland gewandert sind, und so darf ich in den rußländischen Foths und Voths meine entfernten Vettern und Kusinen sehen.

Das Buch macht an einigen Stellen ein wenig den Eindruck, mit heißer Nadel genäht zu sein. War es angesichts der vorliegenden Arbeit von Penner (der auch ehrlicherwise gleich im Titel seiner Zusammenstellung sagt, daß er nur die westpreußischen Mennonitennamen erfaßt hat) überhaupt nötig, das Buch herauszubringen? Meine anfänglichen Zweifel wurden durch eine vergleichende Auszählung widerlegt: Penner bringt 168 Namen, davon immerhin 51, die Peters/Thiessen nicht haben, und Peters/Thiessen bieten 171 Namen, von denen sogar 55 nur bei ihnen auftauchen, also je knapp ein Drittel „Sondergut“. Peters/Thiessen haben offensichtlich mehr den heutigen tatsächlichen Namensbestand einer rußländisch-kanadischen Leserschaft im Blick, während Penner von seinen Westpreußen ausging, und einige Verschiebungen hat es zwischen beiden Bereichen demnach gegeben. So tut der ernsthafte Namensforscher gut daran, beide Bücher zu Rate zu ziehen.

Einige Holperigkeiten im deutschen Text muß man in Kauf nehmen, darunter so hübsche wie die: es habe im Rheinland in der Zeit der Gegenreformation „Ausweise“ gegeben. Gemeint sind aber nicht Pässe, sondern Ausweisungen. Auch Ungenauigkeiten und Fehler sind menschlich und wohl unvermeidlich: Horst Penner ist schon lange nicht mehr der Leiter der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof; das ist Gary Waltner. Und jener Abraham Nickel aus Jamrau hat 1806 dem preußischen König keineswegs Bargeld im Auftrag der Mennoniten überreicht, sondern eine „Anerbietungsurkunde“, also ein Zahlungsversprechen, wobei allein dieser singuläre Begriff „Anerbietungsurkunde“ ein Indiz dafür ist, daß sich hinter der oft erzählten Geschichte in ihrer schönen Legendenform noch etwas anderes verbergen muß (vgl. Mennonitische Blätter Nr. 6/1976, S. 73f). Speziell dem deutschen Leser fällt auf, daß sich außerdeutsche Autoren bei einigen Worten, die doch eine arge nationalsozialistische Vergangenheit haben, offenbar leichter tun: „völkisch“ oder „Sippe(nforscher)“ – das will unsereinem nicht mehr so glatt über die Lippen. Gibt es da etwa unbewußte Kontinuitäten, weil das mennonitische „Völkchen-Denken“ und die damalige Sicht und Wertung des „Volks-tums“ nicht so weit voneinander sind? Offen gestanden, mich ärgert diese ethnische Befangenheit ein wenig (obwohl ich natürlich auch wissen will, wo mein Ur-ur-großvater . . .), noch dazu, wenn so getan wird, als gebe es nur das westpreußische Mennonitentum und seine Weiterwanderer-Kolonien in Rußland, Kanada und dem Rest von Amerika. Insgesamt:

ein typischer Fall von (noch dazu: selektiver) Ethnozentrose — aber die sollte man nicht so sehr dem Buch oder den Autoren anlasten. Sie spiegelt nur wider, wie das Mennonitentum überhaupt ist . . .

Peter Foth

Annotated Bibliography of Mennonite Writings on War and Peace: 1930–1980, hg. v. *Willard M. Swartley* and *Cornelius J. Dyck*, Herald Press: Scottdale, PA, und Kitchener, ONT, 1987, 740 S.

Dies ist die umfangreichste bibliographische Zusammenstellung von Veröffentlichungen zum Thema „Krieg und Frieden“, die mir bisher vor Augen gekommen ist. Über 10.000 Eintragungen von mehr als 2.400 Autoren, unter 17 systematischen Stichworten geordnet und in den meisten Fällen mit einer kurzen Inhaltsangabe versehen: dicke Bücher, schmale Broschüren, Zeitschriftenaufsätze und viele Zeitungsartikel. Und das alles von Mennoniten geschrieben oder in mennonitischen Verlagen erschienen. Damit ist zugleich eine Einschränkung gegeben. Autoren etwa der Church of the Brethren oder der Quäker, also der andern beiden historischen Friedenskirchen, sind nicht aufgenommen. Eine weitere Eingrenzung: nur nordamerikanische Veröffentlichungen sind berücksichtigt und nur solche in englischer Sprache. Schließlich eine zeitliche Grenze: 1930–1980. Damit wird die hohe Zahl natürlich umso eindrucksvoller.

Sie bringt aber auch in Verlegenheit. Bin ich an einem bestimmten Thema interessiert und suche ein Standardwerk darüber, muß ich mich erst durch einen Wust von belanglosen Aufsatztiteln durcharbeiten, bis ich vielleicht das richtige Buch finde. Habe ich Pech, ist das Standardwerk von einem Nicht-Mennoniten geschrieben, wie etwa die drei Bücher von Peter Brock mit insgesamt über 1.800 Seiten, unentbehrlich für die Kenntnis des Pazifismus unter den Mennoniten. Diese Titel stehen nicht drin, nur zwei spezielle Aufsätze von Brock, weil sie in einer mennonitischen Zeitschrift gedruckt wurden. Da freut man sich, wenn sich Bücher eingeschlichen haben, die gar nicht aufgeführt sein dürften, die aber doch ähnlich wichtig sind wie die von Brock. So ist z. B. das Buch von Clarence Bauman, „Gewaltlosigkeit im Täuferum“, aufgenommen, was eigentlich nicht sein dürfte, weil es deutsch geschrieben ist. Auch Stayers epochemachendes Werk, „Anabaptists and the Sword“, ist aufgenommen, obgleich es weder von einem Mennoniten geschrieben noch in einem mennoniti-

B. War Tax Resistance

"A Call for Congregational Study of Civil Disobedience and War Tax Issues." *God and Caesar* 3 (June, 1977), 2-3. The resolution calls for implementing a study and decision-making process on civil disobedience and war tax issues and will be presented to the triennial conference of the General Conference Mennonite Church in Bluffton, Ohio.

"An Urgent Message to Our Churches from the 1967 Council of Boards." *Menn* 82 (Dec. 12, 1967), 753-54. A statement by the GCMC Council of Boards to their constituency, urging more vigorous witness against the war in Vietnam. Part of this witness would be war tax resistance.

Alderfer, Helen. "A 'Simple' People Questionnaire." *Chrliv* 19 (Aug., 1972), 27-28. Hard questions about an appropriate standard of living; includes questions on paying war taxes.

Baerg, Henry R. Letter to the Editor. *Menn* 92 (Jan. 11, 1977), 29. Gives six reasons why he considers it wrong to withhold payment of taxes, ranging from belief that Jesus and Paul commanded tax payment, to the assertion that tax monies are the government's responsibility once they are paid.

Baergen, Samuel. "World Peace Tax Fund." *Menn* 94 (Nov. 27, 1979), 717. Reports responses of various senators and congressional representatives to the issue of a World Peace Tax Fund.

Baergen, Samuel. Letter to the Editor. *Menn* 89 (Mar. 5, 1974), 165-66. Calls for more publicity and letter-writing support for HR 7053, the bill providing for conscientious objection to tax money paid for war.

Baergen, Samuel. Letter to the Editor. *Menn* 90 (May 13, 1975), 310. Encourages support for the World Peace Tax Fund bill by writing letters to Congressional representatives.

Baergen, Samuel. Letter to the Editor. *God and Caesar* 1 (Nov., 1975), 7-8. Writer objects to the form of war tax resistance Ivan Friesen described in a previous letter and encourages us, rather, to all work for the passage of the World Peace Tax Fund bill.

Baergen, Samuel. Letter to the Editor. *God and Caesar* 2 (Oct., 1976), 9-10. This letter raises questions about the lack of support among Mennonites for the World Peace Tax Fund Act.

Balzer, Thayne and Mary Anne. Letter to the Editor. *God and Caesar* 1 (Jan., 1975), 4-5. The

writers' personal statement, outlining their reasons for withholding war taxes and also raising questions and suggestions.

Barrett, Lois. "War Taxes: Topic for Midtriennium." *Menn* 92 (Sept. 6, 1977), 501. Reports on the vigorous debate at the General Conference midtriennium over the conference's role in withholding taxes from employees' paychecks, a discussion introduced by Cornelia Lehn's testimony on war taxes.

Barrett, Lois. "War Taxes and Green Lake." *Peace Section Newsletter* 9 (Sept.-Oct., 1978), 7-9. Reflections on the statement on war taxes issued at the national New Call to Peacemaking conference Oct. 5-8 at Green Lake, Wisconsin.

Bassett, David R. and Miyoko I. "Letter to the *Ann Arbor News*." *God and Caesar* 5 (Feb., 1979), 9. This letter to the editor of the *Ann Arbor News* is included as an example of how letters to the editors of local newspapers can be tools to create awareness of the arms race and the World Peace Tax Fund Act.

Bauman, Kenneth G. "Some of Us." *Menn* 94 (Jan. 23, 1979), 64. Those who are opposed to the withholding of war taxes do not feel adequately represented on the issue.

Beachy, Alvin J. "Reflections After Minneapolis—On Legality, Anabaptists, and War Tax Refusal." *God and Caesar* 5 (Apr., 1979), 4-5. Challenges the prevailing assumption that since Anabaptists did not practice any kind of tax resistance, it would be "un-Anabaptist" for us to do so.

Beachy, Rosemary. "Standing for Life." *RepCons* 35 (Mar., 1978), 1. Outlines several options for persons who want to resist the payment of war taxes.

Beechy, Winifred Nelson. "More War-Tax Opposition." *GH* 72 (Apr. 17, 1979), 330. Report on a seminar held in Goshen, Ind., Mar. 24, 1979, on the moral dilemma faced by Christians who are opposed to war as a method of settling disputes but who involuntarily contribute through war taxes.

Bender, Wilbur J. "Pacifism Among the Mennonites, Amish Mennonites, and Schwenkfelders of Pennsylvania to 1783." *MQR* 1, Part 1 (July, 1927), 23-40; Part 2 (Oct., 1927), 21-48. Until 1776 these groups succeeded in observing strict nonresistance without too much difficulty. Even during the War of Independence there was general tolerance for them, though many paid fines for not bearing arms and refusing to pay war taxes.

schen Verlag erschienen ist. Historiker werden dafür dankbar sein, können sich ja aber auf solches Glück nicht verlassen.

Für sie wäre viel brauchbarer ein Buch, das eine Auswahl wagt, dabei die Standardwerke für sich nimmt, und zwar nicht nur mennonitische, auch die Sprachgrenzen überschreitet und aus der Masse der Kleinliteratur aussucht, was Wirkung zeigt, Kontroversen erregt oder auch neue Gesichtspunkte geltend gemacht hat. Es müßte auch ein sorgfältig angelegtes Sachregister haben, durch das die Bücher für unterschiedlichste Forschungsinteressen erschlossen würde. Die Stichworte, die im vorliegenden Band den Zugang ermöglichen sollen, schaffen es nicht. Manche Buchtitel müssen nicht nur zwei- bis drei-, sondern bis zu sechsmal an unterschiedlichsten Stellen wiederholt werden. Das bläht den Band auf. Keiner kann sagen, wieviel Titel wirklich erfaßt sind, höchstens der Computer, der dabei geholfen hat. Dieser steht übrigens für alle zur Verfügung und kann das vermißte Register ersetzen, wenn man an den Verlag Herald Press schreibt und bereit ist, eine Gebühr zu zahlen.

Wahrscheinlich muß die Bibliographie aber auch ganz anders gebraucht werden, als es sich mir nahelegt. Einer der beiden Herausgeber, Willard M. Swartley, bekennt, er habe weinen müssen, als er den Abschnitt über „Wehrerfassung und Einzug zum Wehrdienst“ las. „Denn ich sah deutlicher als je zuvor, was das Herz Mennonitischer Identität bildet. Es ist nicht Frieden um des Friedens willen, sondern Frieden wegen Jesus Christus, der uns alle in die teure Nachfolge ruft – selbst in diesem Jahrhundert. Diese Bibliographie zeigt in der Tat, wie Frieden das ganze Leben umfaßt.“ Unter solchen Gesichtspunkten macht die Fülle auch der Kleinliteratur Sinn, und das Buch wird schon als bloße Bibliographie zum Dokument mennonitischer Frömmigkeit.

Heinold Fast

John Rempel, Christologie und Abendmahl im Täufern

Bericht über meine Dissertation an der Universität von Toronto

Christology and Lord's Supper in Anabaptism: A Study in the Theology of Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck and Dirk Philips. Theol. Diss., Toronto School of Theology, University of Toronto, 1986

Diese Dissertation verfolgt die Absicht, das Abendmahlsverständnis darzustellen, wie es von drei Theologen des Täufern im 16. Jahrhun-

dert im Zusammenhang mit der Christologie entwickelt wurde. Es sind dies die Theologen *Balthasar Hubmaier* (ca. 1480–1528), der die Vorstellungen der Schweizer Brüder auf die geschlossenste Weise zum Ausdruck bringt, *Pilgram Marpeck* (ca. 1490–1556), dessen Äußerungen zum Herrenmahl den vermittelnden Charakter des süddeutschen Täuferniums widerspiegeln, und *Dirk Philips* (1504–1568), dessen dogmatische Schriften das gewaltlose niederländisch-norddeutsche Täufernium repräsentieren.

Eine doppelte These hat meine Forschungen geleitet. Erstens: die täuferischen Lehren waren in ihrem Ursprung und in ihrer Entwicklung komplex und nicht, wie oft behauptet wurde, die Frucht eines schlichten Biblizismus. Zweitens: ich glaube behaupten zu können, daß die Christologie der entscheidende Faktor in der Entwicklung der Abendmahlstheologie dieser Täufer war. Ihre christologischen Annahmen sorgen für manche Gemeinsamkeiten im Abendmahlsverständnis (z. B. die Rolle der Himmelfahrt Jesu) als auch für manche Abweichungen voneinander (z. B. die grundverschiedene Deutung der Inkarnation).

Es ist merkwürdig, daß es keine größere Untersuchung über das Abendmahl im Täufernium gibt. Das hat folgende Gründe. Einmal konzentrierte sich die biblizistische Einstellung traditioneller mennonitischer Theologie auf die Annahme, daß die Abendmahlsauffassung der Täufer direkt aus dem Zeugnis der Heiligen Schrift geschöpft worden sei. Zum anderen sahen die theologiegeschichtlich orientierten Forscher eine grundsätzliche Gemeinsamkeit zwischen den Auffassungen Zwinglis und der Täufer; bei der Annahme einer monogenetischen Entstehung des Täuferniums mußte das zwinglische Abendmahlsverständnis in allen täuferischen Richtungen wieder angetroffen werden. Schließlich besteht heute noch unter den Mennoniten eine Furcht vor dem Sakramentalen, so daß niemand so recht die Notwendigkeit verspürte, sich einmal intensiv mit den täuferischen Vorstellungen vom Abendmahl zu beschäftigen.

Diese Gründe sind heute nicht mehr haltbar. Die neuere Forschung hat auf den polygenetischen Ursprung des Täuferniums hingewiesen und die Verwurzelung täuferischer Lehren in spätmittelalterlicher und reformatorischer Theologie herausgearbeitet. Noch eine andere Beobachtung hat meine Doppelthese beeinflußt. Die Schriften Pilgram Marpecks, die mehr als zwei Jahrhunderte lang verschollen waren, sind im letzten Jahrhundert wiederentdeckt worden, einige sogar erst in unserem Jahrhundert. Die *Verantwortung* ist eine schier unendliche Diskussion zwischen Marpeck und dem Spiritualisten Kaspar von Schwenckfeld über Grundfragen der biblischen Auslegung, wobei gründlich auf die Christologie, das Gemeinde- und Abendmahlsverständnis eingegangen wird. Bis auf

G. Loserth und T. Bergsten hat niemand dieses Werk bisher untersucht. In seiner theologischen Arbeit, besonders in dem genannten Werk, war Marpeck gezwungen, eine Schwelle zu überschreiten, hinter der viele Täufertheologen zurückblieben. So spielte Marpeck eine einmalige Rolle in der Entwicklungsgeschichte des Täuferniums. Er war bereit, über die eigenen und die gegnerischen Einstellungen nachzudenken; er war kein Biblizist; und da er vor direkter Verfolgung geschützt war, konnte er in Ruhe nachdenken, schreiben und veröffentlichen. Das war ein Vorzug, den kaum jemand sonst unter den Täufern genoß.

Eine Antwort auf die Frage, ob Hubmaier, Marpeck und Dirk Philips biblische oder nicht doch systematische Theologen waren, sprengt den Rahmen dieser Arbeit. Soviel stand aber fest: diese Theologen belegten ihre Gedanken mit biblischen Stellen. Andererseits zeigten die Äußerungen zur Christologie, daß sie es verstehen, mit Argumenten der dogmatischen Theologie – wenn auch kritisch – umzugehen, mit Argumenten, die oft in keiner Beziehung zum biblischen Text stehen.

Abgesehen von diesen akademischen Gründen gibt es noch einen persönlichen Grund, der mich zu einer neuen Einschätzung des Abendmahls im Täufernium geführt hat. Ich vertrete eine sakramentale Frömmigkeit, die auf meine Erziehung in einer mennonitischen Gemeinde zurückgeht. Dort begegnete ich einer Ehrfurcht vor dem Abendmahl, die weit über die Fähigkeit unserer Theologie hinausgeht, dieses Geschehen zu beschreiben. Ein Grund für die theologische Verstümmelung des Abendmahls liegt darin, daß die Mennoniten nur die aus der Heiligen Schrift direkt ableitbaren Gedanken akzeptieren, aber oft vergessen, daß die biblischen Behauptungen, wie man sie sich zueigen macht, in der Regel von einem Vorverständnis geprägt werden, im sechzehnten Jahrhundert genauso wie in unserem Jahrhundert.

Da die Gemeinde als Leib Christi im Mittelpunkt mennonitischer Theologie steht, wollte es mir nicht einleuchten, daß die Gegenwart Jesu Christi in der Gemeinde und der neutestamentliche Wortschatz, der davon Zeugnis ablegt, zu einer solchen Zurückhaltung gegenüber einer ausgereiften Lehre vom Abendmahl geführt haben sollte. Wie läßt sich diese Zurückhaltung erklären? Meine frühere Beschäftigung mit Hubmaier führte mich zu der Einsicht, daß dieser die ursprüngliche Einheit von Sakramentslehre und Ekklesiologie aufgehoben hatte, um die Annahme einer leiblichen Gegenwart Christi im Brechen des Brotes abzuweisen. Also war seine Vorstellung vom Abendmahl letztlich nicht der Exegese biblischer Texte entsprungen, sondern systematisch-theologischem Denken. Diese Beobachtung führte mich dazu, ähnliche Unter-

suchungen für Marpeck und Dirk Philips anzustellen. In den Schriften beider Theologen finden sich dogmatische Aussagen, die weit über die biblischen Texte hinausgehen. Marpeck hatte seine Schriften systematisch angelegt; er glaubte, eine überzeugende Alternative zu den Abendmahlslehren seiner Zeit bieten zu können, und verfolgte die Absicht, seine eigene Lehre parallel zu den dogmatischen Argumenten seiner Gegner zu entfalten. Er argumentierte also nicht exegetisch, sondern dogmatisch. Bei Dirk Philips schließlich springt ein dogmatisches Vorverständnis besonders auffällig in die Augen. Ausgangspunkt seiner Christologie und seiner Abendmahlslehre ist die „ungefallene“ Menschheit Christi, wovon im Johannesevangelium besonders eindrucksvoll die Rede ist. Doch zu seiner Vorliebe für dieses Evangelium scheint Philips über seine Verwurzelung in der sakramentistischen Bewegung der Niederlande gekommen zu sein. Er hat sich dieser Bewegung und dem dort vertretenen Abendmahlsverständnis wohl kaum umgekehrt von seinem tiefen Verständnis des Johannesevangelium her genähert.

Die Arbeit an Hubmaier und Marpeck hat mich davon überzeugt, daß beide tiefe und originelle Denker waren. Dirk Philips größte Leistung bestand darin, daß er den vor ihm nicht systematisch artikulierten Glaubensbefund theologisch zum Ausdruck brachte. Gleichzeitig ist das Schrifttum dieser Täufer von zahlreichen Widersprüchen durchzogen. Oft sind sie nicht in der Lage, ihre Gedanken zuende zu denken. Diese Gedanken ihrer Arbeit sind in der Vergangenheit kaum wahrgenommen worden, weil man bisher nicht den logischen Duktus der Darstellung untersuchte, sondern allein daran interessiert war, ihre Treue zu den Zeugnissen der neutestamentlichen Gemeinde zu erweisen. Meiner Meinung nach müssen diese Texte aber von der Funktion her untersucht werden, die sie ursprünglich zu erfüllen hatten. Im sechzehnten Jahrhundert wurden sie von ihren Verfassern, Gegnern und Anhängern als dogmatische Texte verstanden. Alle drei Theologen versuchten ein Abendmahlsverständnis und eine Abendmahlspraxis entsprechend ihrem Gemeindeverständnis und ihrer Gemeindepraxis zu entwickeln. Auf diese Weise hofften sie, der Theologie und Liturgie der Großkirchen ebenso entgegenwirken zu können wie den Auffassungen der Spiritualisten.

Gemeinsam ist den Auffassungen dieser drei Täufer folgendes: im Zentrum steht die Gemeinde als Gemeinschaft und als Leib Christi. Unentbehrlich für die eucharistische Gemeinschaft mit Christus ist Glaube und Liebe. Alle bemühen sich um eine liturgische Vereinfachung und Erneuerung des Abendmahlsdienstes, und alle beziehen sich auf das

Johannesevangelium. So versuchen sie, die Unzulänglichkeiten zu überwinden, die sie an den sakramentalistischen und spiritualistischen Abendmahlslehren ihres Zeitalters wahrnahmen.

Doch es gibt auch gravierende Unterschiede. Dazu zählen vor allem das unterschiedliche Verständnis von der Menschwerdung Christi und die Auswirkung dieses Verständnisses auf den Gemeindebegriff. Die verschiedenartigen Auffassungen vom Abendmahl haben hierin ihren Ursprung.

Hubmaier versteht das Verhältnis von Christologie und Abendmahl so: Die Inkarnation ist eine historisch gebundene Weise der Offenbarung; die Himmelfahrt entfernt Jesus Christus ganz und gar vom Bereich der Geschichte. Seit dem ist der Heilige Geist die Weise der göttlichen Gegenwart in den Gemeinden. Dieser Geist arbeitet innerlich am Menschen, nicht mit den Mitteln der äußerlichen Welt. Damit verfolgt Hubmaier die Absicht, die leibliche Gegenwart des Herrn im Abendmahl als unhaltbar zu erweisen. Die Radikalität Hubmaiers liegt vor allem in der Folgerichtigkeit, mit der er den Begriff der „Zeremonie“ neu definiert. Eine „Zeremonie“ (d. h. ein Sakrament) ist bei Hubmaier eine Antwort auf Gnade und nicht ein Gnadenmittel. Eine „Zeremonie“ ist eine äußerliche menschliche Glaubens- oder Liebestat, die von einer vorgängigen innerlichen göttlichen Gnadentat veranlaßt wurde. Das Brotbrechen ist die endgültige Antwort der Gemeinde auf die Gnade Gottes. Am Tisch des Herrn verpflichtet sich die Gemeinde, sich für die Welt zu opfern, wie ihr Herr es einst getan hat. Das ist eine Abendmahlskonzeption, zu der Hubmaier nicht von Anfang an, sondern erst nach und nach gekommen war.

Marpeck geht davon aus, daß die Menschwerdung Christi die beständige Weise der Gegenwart Gottes im Leben der Gemeinde im allgemeinen und in den „Zeremonien“ im besonderen ist. Wie Gott sich der Menschen durch das „natürliche“ Leben Jesu mitteilte, so wird Christus sichtbar in der Gemeinde und ihren Sakramenten, in den natürlichen Elementen von Brot und Wein und Wasser. Marpeck behauptet: wenn der Glaube auf das Wirken des göttlichen Geistes antwortet, wird das zeremonielle Element zu einem „Mitzeugnis“ für die Einheit der Gläubigen mit Christus im Brotbrechen. Also findet die Kommunion mit Christus nicht durch die Wandlung einer statischen Substanz statt, sondern in der Dynamik zwischen Geist, Glaube und mitwirkendem Element. Auch Marpecks Abendmahlsverständnis entwickelte sich erst allmählich, es durchläuft die Auseinandersetzungen mit katholischen, lutherischen, reformierten

und spiritualistischen Auffassungen. Marpeck verfolgt die Absicht, seine Lehre gegen den Sakramentalismus und gegen den Spiritualismus zu behaupten. Marpeck reagiert auf die verschiedenen gegnerischen Auffassungen mit unterschiedlichen Argumenten und verstrickt sich dabei, aufs ganze gesehen, oft in Widersprüche. Das macht es so schwer, sein Abendmahlsverständnis darzustellen.

Dirk Philips schließlich geht davon aus, daß die Gemeinschaft mit Christus jedem Gläubigen innerlich in seiner Bekehrung geschenkt wird. Diese Gemeinschaft kommt auf beispielhafte Weise im Brotbrechen zur Darstellung. In seiner Christologie versucht Dirk Philips, die Fähigkeit Christi, die Menschheit zu erlösen, so sicherzustellen, daß er ihn mit einer „ungefallenen“ und „himmlischen“ Natur ausgestattet sieht. Die gefallene menschliche Natur kann die Gnade nicht vermitteln, das vermögen auch nicht die Elemente des Abendmahls. So sieht Dirk Philips sich außerstande, ein positives Verhältnis zwischen Gottes Gnade und den Elementen der gefallenen Schöpfung zu behaupten. Sein Gemeindeverständnis kann Philips dagegen von der Inkarnation herleiten, weil die Gemeinde an der „himmlischen“ Natur Christi teilhat. Wie Hubmaier betont auch Philips die Himmelfahrt Jesu, aber anders als dieser legt er das Gewicht auf die Gemeinschaft des Gläubigen mit dem erhöhten Herrn. Philips geht nicht auf das Verhältnis ein, das zwischen der „inneren Speisung“ durch Christus und dem äußeren Brotbrechen besteht. Er löst nie die Spannung, die sein Werk durchzieht, zwischen der Innerlichkeit, dem Herzen des Christen, und der Äußerlichkeit, der sichtbaren Gemeinde, eine Spannung, in der sich die rettende Tat Gottes vollzieht.

Das ist, grob skizziert, der Inhalt der drei Kapitel, in denen das täuferische Abendmahlsverständnis untersucht wurde. Ein abschließendes Kapitel verfolgt die Entwicklung der mennonitischen Abendmahlslehre in ihren Hauptströmungen und zeigt auf, wie stark die täuferischen Auffassungen vom Heiligen Abendmahl unter den Mennoniten der späteren Jahrhunderte verflacht wurden, ganz besonders in unserem Jahrhundert. Ein kurzer Hinweis auf die mennonitische Beteiligung am zeitgenössischen ökumenischen Dialog über das Abendmahl beschließt diese Untersuchung, die dazu beitragen will, das Abendmahlsverständnis der Mennoniten aus dem Geist der täuferischen Tradition und des ökumenischen Dialogs zu erneuern.

Harry Loewen

Johannes Harder (1903–1987)

Eine Würdigung aus kanadischer Sicht

Als ich gebeten wurde, Johannes Harder in dieser Zeitschrift zu würdigen, kam mir die Frage: Wie schreibt man über das Leben eines deutschen Mennoniten, der einerseits umstritten war und andererseits einen großen Einfluß auf Menschen, nicht nur Mennoniten, ausgeübt hat? Da ich als kanadischer Mennonit zu den Freunden und Verehrern von Johannes Harder zähle, dürfte mein Beitrag verständlicherweise eine Würdigung dieses seltsamen Mannes aus kanadisch-mennonitischer Sicht sein. Ich will über die Verdienste dieses Mannes berichten und seinen Einfluß auf die Mennonitenforschung in Kanada hervorheben.

Schon vor 1978 war mein Kollege Professor Al Reimer auf Johannes Harders Erstlingsroman „In Wologdas weißen Wäldern“ (1934) gestoßen. Beim Lesen dieses Romans sah Reimer, Anglist an der Universität Winnipeg, fast zu seinem Erstaunen, daß lange vor Alexander Solschenizyn ein mennonitischer Schriftsteller die Welt über die menschlichen Leiden im östlichen Exil zu informieren versucht hatte. Harders Roman wurde ins Englische übersetzt („No Strangers in Exile“, 1979) und in Kanada veröffentlicht. Seitdem ist Harders Name in kanadisch-mennonitischen Kreisen zu einem Begriff geworden, und der Roman gehört zum Lehrprogramm an kanadischen Hoch- und Oberschulen.

Persönlich habe ich Johannes Harder nur in den letzten zehn Jahren seines Lebens gekannt. Als ich ihm zum ersten Mal in der Mennonitengemeinde Frankfurt begegnete, kam er höchst freundlich auf mich zu, umarmte mich und sagte: „So, ich bin Johannes und du bist Harry. Bei uns Mennoniten gibt es kein Sie, nur Du. Wir sind alle Brüder und Schwestern im Herrn.“ Diese Begegnung wirkte herzlich auf mich ein. Sie wurde zum Bindeglied nicht nur zwischen einem älteren und jüngeren Menschen, sondern auch zwischen deutschen und kanadischen Mennoniten. Diese Begegnung war auch charakteristisch, gar symbolisch für Harder. Er hatte

die Gabe, im Augenblick das Wesen seines Gegenübers zu berühren und darauf einzuwirken und durch seine Herzlichkeit und direkte Art auch Vertrauen und Gegenliebe zu wecken. Obwohl wir später miteinander manche Auseinandersetzungen zu bestehen hatten, die Achtung, Freundschaft und Liebe füreinander sind geblieben und wurden durch die Jahre vertieft und gepflegt. Um so schmerzlicher war für mich, meine Freunde und Kollegen der Schlag, als im März 1987 bei uns die Nachricht von Harders plötzlichem Tod eintraf – und das nur einige Wochen, nachdem ich die Harders in Schlüchtern besucht hatte.

Johannes Harder und seine Frau sind mehrere Male in Kanada zu Besuch gewesen. Der Sonnenschein, die trockene Luft und die unendliche kanadische Prärie taten Harder gut. Land und Klima erinnerten ihn an seine Heimat an der Wolga. Öfters sagte er: „Wenn ich zwanzig Jahre jünger wäre, würde ich nach Kanada auswandern. Hier gefällt es mir.“ Er schmeichelte nicht. Bei Spaziergängen blieb er öfters stehen, holte tief Luft und sagte: „Hier atme ich so frei. Hier möchte ich bleiben.“

Harders positive Erfahrung in Kanada hatte ihren bestimmten Grund. Wo immer er erschien oder auftrat, wurde er freundlichst aufgenommen und geehrt. In den Hörsälen sprach er über Literatur, Politik und die Geschichte der Mennoniten. In mehreren mennonitischen Kirchen in Winnipeg predigte er über den „Mann von Nazareth“ und seine Botschaft für heute. Er besuchte die Hutterer auf ihren Höfen in Manitoba, und in Britisch Kolumbien suchte er die russischen Duchoborzen auf, die sich ihm öffneten und ihn fast als den ihren aufnahmen (siehe Harders Beitrag über die Duchoborzen in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), „Alles gehört allen“, 1984). Überall machte Harder großen Eindruck. Akademische Kollegen sahen in ihm einen Wissenschaftler, der auf vielen Gebieten bewandert war. Kirchengänger wurden von seiner radikalen Botschaft beeindruckt; und junge Leute wurden durch seinen Enthusiasmus, seinen Humor und sein Verständnis für jugendliche Probleme angesprochen. Selbst Nichtmennoniten und Andersgläubige fanden in Harder einen verständnisvollen Gesprächspartner. Natürlich gab es auch solche, die sich an seiner Art stießen. Für sie waren seine Predigten und Aussagen zu radikal, direkt und wohl auch zu aufwühlend. Jedenfalls gab es nicht viele, die Harder gegenüber gleichgültig blieben.

Für seine kanadischen Freunde und Kollegen war Johannes Harder nicht nur ein großer Anreger, sondern auch eine Symbolfigur. Er verkörperte das, was viele von uns unter lebendigem Christentum verstanden. Einerseits kannte er die Welt und ihre „Weisheit“, und als Wissenschaftler und Schriftsteller war er ganz in der modernen Gesellschaft zu Hause. Ob es

Geschichte, Literatur oder Politik war, Harder verfügte über Kenntnisse, die es ihm möglich machten, die sozial-politischen und kulturellen Verhältnisse von innen her zu verstehen und zu beurteilen. Andererseits war er ein sozial-aktiver Christ, der sich mit dem mennonitischen Erbe tief verbunden fühlte und aus dieser Glaubenstradition heraus die Kirche und Welt prophetisch ansprechen konnte (siehe z. B. Harders Beiträge in „Christ und Sozialist: Blätter der Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus“ und „Neue Wege: Beiträge zu Christentum und Sozialismus“). Trotz alledem blieb Harder in seiner Rolle eines Mahners ganz Mensch. Mit Gesten und Worten wies er stets jegliche Versuche ab, ihm Anerkennung und Lob zu zollen. Er kannte sich selbst allzu gut und die Schwächen, die allen Menschen, auch Christen, anhaften. Diese Erkenntnis schloß auch die Unzulänglichkeit des menschlichen Lebens ein. Die Ironie, selbst der Sarkasmus, die zuweilen in seiner Kritik zu bemerken waren, stammten meines Erachtens aus der allgemeinen tragischen Sicht dieses Mannes. Auch sein Humor und sein mitunter lautes Lachen waren ein Versuch, die fatale Welt zu bestehen. Hierin erinnerte Harder an die Olympier in Hesses „Steppenwolf“, die mit ihrem Lachen andeuten, daß sie über dem Ernst und der Tragik des menschlichen Lebens stehen. Harders Büchlein „Und der Himmel lacht mit: Heiteres von Theologen und Theolunken“ (1982) ist wohl der beste Ausdruck dieser Weltsicht. Selbst das fratzenhafte Gesicht, mit dem er zuweilen der Welt und seinen Gegnern begegnete, war Ausdruck dieses „Narren in Christo“, der seine Gesellschaft auf alternative Werte und Denkweisen aufmerksam machen wollte. „Der Mann von Nazareth“ und dessen Botschaft waren Harders Maßstab, an dem er kirchliche und weltliche Institutionen und Verhältnisse zu messen suchte. Für Harder war Jesus wohl der Seligmacher und der Herr, der Sünden vergibt, doch auch – was für ihn noch wichtiger war – der Befreier von menschlichen und sozialen Mächten. Ob diese repressiven Mächte politischer, sozialer, wirtschaftlicher oder religiöser Art waren, sie alle wurden von Harder scharf aufs Korn genommen. Zugegeben, in seiner Kritik an Verhältnissen und Zuständen, die seinem Gerechtigkeitsgefühl und seiner Liebe für die Unterdrückten zuwider liefen, wurde Harder oft mißverstanden und selbst von wohlwollenden Menschen mit Argwohn bedacht. Doch bestand kein Zweifel daran, daß für Harder der leidende Mensch im Zentrum seiner Welt stand. Es ist also nicht von ungefähr, wenn die Bücher der großen russischen Schriftsteller wie Dostojewski, Leskow, Tolstoi u. a. seine Lieblingslektüre waren und Gegenstand wissenschaftlicher Arbeiten. Schon der Titel einiger seiner Veröffentlichungen deuten auf seine Bemühungen um den schwachen

und unterdrückten Menschen hin: „Der Mensch im russischen Roman“ (1961), „Kampf um den Menschen“ (1962), „Die Macht der Ohnmächtigen“ (1963), „Russische Frauen“ (1964), und „Der deutsche Doktor von Moskau“ (neue Fassung 1983).

Harders Romane befassen sich fast ausschließlich mit russischen und in Rußland lebenden deutschen und mennonitischen Menschen (siehe z. B. „Das Dorf an der Wolga“, „Klim“, u. a.). Der in der mennonitischen Wolga-Kolonie Geborene pflegte oft zu sagen: „Meine Liebe für Rußland und russische Menschen kam mir schon sehr früh, und zwar mit der Milch meiner russischen Amme.“ Für uns Kanadier war das eine Überraschung. Wohl gab es auch in Kanada noch ältere Mennoniten, auch Schriftsteller, die Rußland als ihre verlorene Heimat betrachteten. Man denke nur an den Schriftsteller Arnold Dyck (1889–1970) und den Dichter Fritz Senn (Gerhard Friesen) (1894–1983), die in ihren Werken von den russisch-mennonitischen Dörfern, „im Mondschein hingestreut“, träumten. Doch für Harder war Rußland nicht nur ein romantisches oder sentimentales Sehnsuchtsziel, sondern eine geographische oder geistliche Heimat, aus deren Boden er seine kulturellen und christlichen Werte sog. Der slawische Mensch war für Harder ein echter Naturmensch und ein tief-gläubiger Mensch zugleich, der uns westlichen Materialisten in vielem ein Beispiel sein könnte. Diese Einstellung Harders kommt besonders zum Vorschein in seiner Erzählung „Apostelfahrt nach Laskovo“ (1959) und in seiner „Lebensweisheit des russischen Volkes“ (1985), einer Sammlung von Sprüchen aus russischer Literatur, Philosophie und Religion. Es war für Harder nicht belangloser Zufall, daß die preußisch-russischen Mennoniten historisch gerade mit diesem östlichen Volk verbunden wurden. Rußland wurde für die Mennoniten zur Schule und zu einer einmaligen Gelegenheit, sich auf ihre Sendung zu besinnen. Ähnlich wie Fritz Senn glaubte Harder, daß selbst die schwere Zeit unseres Jahrhunderts zur Läuterung der russischen Mennoniten beitragen könne. Dieser Gedanke wurde schon in seinem Roman „In Wologdas weißen Wäldern“ (1934) entwickelt, wo berichtet wird, wie Russen, Deutsche und Mennoniten miteinander leiden und zueinander finden.

Wie schon angedeutet, die Geschichte der Mennoniten und ihr Leben waren Themen, die Harder zutiefst beschäftigten. Zu einer von mir herausgegebenen Sammlung über mennonitische Identität („Why I am a Mennonite“, 1988) hat Harder einen Aufsatz beige-steuert. Da dieser Beitrag eine seiner letzten schriftlichen Äußerungen ist, täten wir wohl daran, auf den Mahnruf dieses radikalen Mannes zu achten. Harder führt aus, das heutige Mennonitentum sei in Gefahr, vom Geist der ursprüngli-

chen Täufer abzuweichen: was Gemeinde war, ist vielfach zu Kirche und Institution geworden. Der biblische und früh-täuferische Radikalismus, der die bestehenden Werte der Gesellschaft in Frage stellte und bekämpfte, ist in unserer Zeit dem Konformismus gewichen. Das Salz sei „dumm“ geworden, und das Licht, das der Welt leuchten soll, ist unter den Scheffel geraten. Auch in seinen Predigten, Unterhaltungen und Auseinandersetzungen kam Harder immer wieder auf diese Themen zurück. Was ihn beunruhigte, war die Neigung unter Mennoniten hüben und drüben, einerseits „die Stillen im Lande“ zu bleiben, andererseits die widermenschlichen und widerchristlichen Werte unserer Zeit zu befürworten. So hebt Harder in einem Vortrag, „Was ist Gemeinde?“, hervor: Die Botschaft Christi „ruft durch die Zeiten in alle gesellschaftlichen Systeme hinein, um einen Wandel der Dinge zu betreiben . . . In Christus hat sich Gott in unsere Geschichte eingemischt; darum kann sie nicht ziellos sein. Er tritt für den Menschen ein: für Gerechtigkeit, für Brot, Menschlichkeit und Frieden. Dies zu erstreben, ist mehr als bloße Humanität — es ist eine Folge der Nachfolge“ („Mennonitische Blätter“, April 1983).

Für die jüngeren kanadischen Mennoniten war diese „Botschaft“ wie aus dem Herzen gesprochen. Auch sie beklagen es, daß ihre Glaubensgeschwister, besonders die Mennoniten in der westlichen Welt, dem Wohlstand, Materialismus und Nationalismus anheimgefallen, daß die gängigen Werte ihrer kapitalistischen Gesellschaft zu ihren eigenen Werten geworden sind. Harders Schriften, Vorträge und Predigten verhalfen kanadischen Mennoniten, sich auf den Ursprung ihrer Geschichte zu besinnen und zu erkennen, wie es unter ihnen zu einer Neubelebung und Reorientierung kommen kann. Es besteht kein Zweifel daran, daß Harders Werk und Einfluß der „Täufervision“ unter kanadischen Akademikern einen guten Schritt voran geholfen haben.

Was der kanadische Mennonitenforschung besonders zugute kam, war Harders Anregung auf geschichtlichem, kulturellem und literarischem Gebiet. Die kanadisch-mennonitischen Arbeiten, Studien und Veröffentlichungen im Bereich „Rußland-Mennonitica“ wären ohne Harders direkte und indirekte Mitwirkung kaum soweit gediehen, wie es der Fall ist. Er machte uns mit längst vergessenen Namen von mennonitischen Schriftstellern und Dichtern bekannt (z. B. Theodor Block, A. B. Enns u. a.); er half, bekannte Dichter zu interpretieren (Arnold Dyck, Fritz Senn); und er schlug Themen vor, die zu untersuchen und zu publizieren wären (z. B. „Randfiguren in der mennonitischen Geschichte und Literatur“, „Die Mennoniten auf der Bühne“ usw.). Daß Winnipeg heute für mennonitische Literatur und Kultur ein bedeutendes Zentrum ist, ist zum

Teil auch Harder zu verdanken. Harders Einfluß auf die kanadische Mennonitenforschung wird in einer von mir und Al Reimer herausgegebenen Sammlung von Aufsätzen und anderen Beiträgen erkennbar: „Visions and Realities“, 1985.

Es darf nicht unterbleiben, auch über Harders persönliche Bürde ein Wort zu sprechen, eine Bürde, die unserem lieben Freunde den Lebensabend zum Teil trübte. Bekanntlich war Harder sein Leben lang ein Wahrheits-sucher, der oft auf Opposition stieß, besonders da, wo man seine direkt zupackende Weise entweder mißverstand oder ablehnte. In den dreißiger Jahren war er als Reisedienst-Sekretär der „Bekennenden Kirche“ in Deutschland tätig. Während des zweiten Weltkrieges wurde er nach Androhung mit Konzentrationslager vom „Volksbund für das Deutschtum im Ausland“ in die „Volksdeutsche Mittelstelle“ überstellt. Da er als Land- und Leute-Kenner galt, sollte er ursprünglich mit der Sammlung von Archivmaterial in den rußland-deutschen Kolonien beauftragt werden. Als dies mißlang, mußte er die deutschsprachige Bauernzeitung redigieren. Da die Behörden ihm mißtrauten, wurde er von Zusammenkünften der SS-Offiziere ausgeschlossen, denunziert und politischen Verhören unterzogen (siehe „Mennonite Life“, Dezember 1986, S. 27). Daß Harder später wegen seiner Tätigkeit in der „Mittelstelle“ von einigen als „Mitläufer, der seine Vergangenheit leugnete“ kritisiert wurde, ist zu verstehen. Von Zeit zu Zeit schüttete Harder sein Herz hierüber aus. Für mich und andere kanadische Freunde, die fast alles gelesen haben, was Harder geschrieben hat, war es klar, daß er einer der rechtschaffensten Christen in jenen schweren Zeiten gewesen ist. Kein Schriftsteller und öffentlicher Mensch wie Harder hätte seine wahre Gesinnung lange geheim halten können. Im Gegenteil, in allen Schriften dieses Mannes, auch in denen vor dem Kriege, begegnen wir nicht einem Nationalsozialisten, sondern einem Christ-Sozialisten, der im Sinne von Leonard Ragaz und Christoph Blumhardt das Evangelium mit den praktischen Verhältnissen des Lebens zu verbinden suchte (siehe Harders dreibändige Ausgabe: „Christoph Blumhardt — Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe, 1865–1917“, 1978).

Als Johannes Harder und Frau Gudrun 1985 zum letzten Mal in Kanada waren, drückten sie den Wunsch aus, mit dem Auto von Winnipeg durch die drei Prärieprovinzen bis zum kanadischen Felsengebirge zu reisen. Harder wollte „Kanada erleben“. Für den Schriftsteller und Dichter war diese Reise auch eine Reise zurück in seine russische Heimat, wo seine Vorfahren in der Mitte des 19. Jahrhunderts die letzte mennonitische Mutterkolonie an der Wolga gegründet hatten. Auf der langen Reise wurde

nicht allzu viel gesprochen, desto mehr nachgedacht und gedichtet. „Überwältigt von dem Einst und Jetzt,“ wie Gerhard Ens im *Boten* (9. Okt. 1985) schrieb, „und von der Ähnlichkeit zwischen der kanadischen Prärie und dem Steppengelände seiner Jugend, wurde Harder bewogen, folgendes Gedicht zu Papier zu bringen“:

ZWISCHEN PRÄRIE UND STEPPE

(Mit Harry Loewen in Kanada unterwegs)

Stumm fahren wir durch ausgedörrte Weiten,
unstete Blicke schweifen über Busch und Sand,
als suchten wir, was einst in alten Zeiten
der Väter stete Sehnsucht war und ihnen stets entschwand.

Und keiner sagt,
und keiner fragt:

Ob uns ihr unstillbares Heimweh überfallen?
haben uns Bilder eingeholt der Täuferphantasie?
peitscht heißer Wind des „Kurais“ Strauch in Ballen?
ist rings *hier* Steppe? war denn *dort* Prärie?

Doch keiner sagt,
und keiner fragt:

Zwingt schon Erinnerung am ewgen Treck zu leiden?
heult irgendwo ein müdes Tier der Heimatlosen Melodie?
fegt immer noch der Ostwind öde Weiden?
war's unsre Kinderstimme, die da schrie?

Den Wolken gleich zieht über uns der Treck der Väter –
wir Söhne unten spiegeln ihre Wegelosigkeit,
als wären wir nochmals im Zug der Pflüger und der Beter:
Warum ist Fremde immer nah und Heimat immer weit?

Getrost, was durch Jahrhunderte uns ist bestimmt:
Nachfahren sind wir, der Verheißung Kinder,
uns hält die Hoffnung, die uns keiner nimmt –
nur Sucher sind der Gottesheimat Finder.

Auf meinem hellen Bürofensterbrett an der Universität Winnipeg steht zwischen Blumen eine Johannes-Harder-Photographie. Ein Kollege, Victor Doerksen, auch ein Freund Harders, sagte kürzlich, als er das Bild sah: „Lieber Johannes, wie vermisse ich dich!“ Diesem Seufzer können wir uns alle anschließen und nur noch hinzufügen: „Ruhe aus, lieber Freund!“

Albert Fredrik Mellink (1916–1987)

Für alle, die sich in den letzten 34 Jahren mit der niederländischen Täufergeschichte befaßt haben, ist der Name A. F. Mellink ein Begriff. Er verbindet sich mit der Vorstellung „zurück zu den Quellen“ und läßt solide, in jedem Detail bestens belegte historische Arbeit erwarten. Das war bereits charakteristisch für seine Dissertation über „Die Wiedertäufer in den nördlichen Niederlanden 1531–1544“ (niederländisch), mit der er 1953 promovierte und die 1954 im Buchhandel erschien (2. Aufl. 1981). Schon damals setzte er sich das Ziel, die Auseinandersetzung „überwiegend auf Grund von teils noch ungedruckten Dokumenten (Verhören, Bekenntnissen, Beschlüssen und Briefwechseln der Obrigkeit usw.)“ zu führen. Da mußte man von selbst zu neuen, fundierten Ergebnissen kommen. Er wurde so einer der besten Kenner der Materie. Als Ende der sechziger Jahre die niederländische Täuferaktenkommission gegründet wurde (CUDAN: Commissie tot de uitgave van Documenta Anabaptistica Neerlandica), war er zwar nur eines der zwölf Kommissionsmitglieder, aber er erwies sich bald als das produktivste. Drei Bände mit niederländischen Täuferakten brachte er bis zu seinem Tod heraus, einen mit den Materialien über Groningen und Friesland (1975), zwei mit denen über die Täufer in Amsterdam (1980 und 1985). Es ist schade, daß Mellink bereits am 22. September 1987 mit 71 Jahren gestorben ist. Er hätte noch manchen Quellschatz heben können.

Mit seiner engen Bindung an die Quellen hängt es zusammen, daß Mellink die Menschen, die sich wiedertaufen ließen, nicht nur nach ihrer religiösen Entscheidung beurteilte, sondern auch ihre wirtschaftlichen Nöte und die gesellschaftlichen Bedingungen sah. „Unsere Überzeugung, daß es hier um eine Richtung von eigenem, scharf umrissenen sozialreligiösen Charakter geht, führte uns zur Kritik an denen, die diese Periode der Reform unter dem Gesichtspunkt der Mennoniten betrachten und dabei das Bild in dieser oder jener Richtung verzeichnet haben. Jedenfalls fehlte ihnen die Unbefangenheit, die auf diesem schwer begehbaren Terrain

vom Historiker unbedingt gefordert ist.“ Dies schrieb Mellink 1953. Er machte also zu einem frühen Zeitpunkt auf die Einseitigkeit aufmerksam, mit der gesellschaftliche und wirtschaftliche Gesichtspunkte zugunsten rein theologischer unbeachtet blieben. Man hat sich das in mennonitischen Kreisen zuerst damit erklärt, daß man auf Mellinks marxistische Einstellung wies. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß in den Niederlanden die wirtschaftliche Not eine erhebliche Rolle für die Bereitschaft spielte, religiöse Ideen zu übernehmen. Wenn die Täuferbewegung in den Niederlanden eine Massenbewegung wurde, liegt es sicher an solchen Voraussetzungen, wie Mellink sie festgestellt hat. Man braucht damit die religiösen Vorstellungen als Faktor nicht auszuklammern. Die sorgfältige und vorurteilsfreie Bemühung um die Quellen wird ein buntes Bild enthüllen, als es uns bei unsern Deutungen angenehm ist. Mellink hat in seiner bescheidenen Hingabe an die Quellen unserer historischen Erkenntnis einen großen Dienst geleistet.

Eine vollständige Bibliographie seiner Arbeiten findet sich in der Festschrift anlässlich seines Abschieds von der Universität (vgl. MGB, 43./44. Jg., 1986/87, S. 208: *Historisch Bewogen*).
Heinold Fast

Hans-Jürgen Goertz, Das Bild Thomas Müntzers in Ost und West, Hannover (Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung) 1988, 54 S., kart.

Für ein breiteres Publikum, das sich noch vor 1989, dem (vermutlich) 500. Geburtsjahr von Thomas Müntzer, orientieren will, liefert die Broschüre einen Überblick über den Wechsel des Thomas-Müntzer-Bildes im Lauf der Jahrhunderte („verteufelt und verherrlicht“), vor allem aber in der Auseinandersetzung zwischen marxistischer und westlicher Geschichtsschreibung. Für die Gegenwart konstatiert G. eine „Auflockerung verhärteter Fronten“ und zählt für das Jubiläumsjahr kurz auf, was an neuen Beiträgen von verschiedensten Seiten zu erwarten ist (darunter auch ein eigenes Buch: Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär – C. H. Beck, München 1989).
H. F.

Cronica; Ordo sacerdotis; Acta HN. Three Texts on the Family of Love, hrsg. von *Alastair Hamilton*, 428 S., Leiden: E. J. Brill, hfl. 150,-.

Mit diesem Buch, dessen Erscheinen für den Winter 1988/89 angekündigt ist, werden drei wichtige Quellen zur Geschichte des „Hauses der Liebe“

in originalem Niederdeutsch zum ersten Mal im Druck zugänglich. Es handelt sich um die immer noch reichlich rätselhafte Glaubensgemeinschaft, die Hendrik Niclaes Anfang der 1540er Jahre in Emden gründete und die in ihrer Art der von David Joris ähnlich war: extremer Spiritualismus; bei öffentlichem Konformismus mit der vorherrschenden Konfession und Obrigkeit heimliche Praxis der eigenen Frömmigkeit; soziologisch: wohlhabende Unternehmer und Kaufleute mit weitreichenden geschäftlichen Beziehungen. – Der Herausgeber, A. Hamilton, hat sich 1981 bereits mit einem Buch über „The Family of Love“ einen Namen gemacht. Er ist Nachfolger von I. B. Horst auf dem Lehrstuhl für Radikale Reformation an der Universität von Amsterdam H. F.

Pieter Visser, Broeders in der Geest. De doopsgezinde bijdragen van Derrick en Jan Philipsz Schabaelje tot der Nederlandse stichtelike literatuur in de zeventiende eeuw, deel I: tekst (Deventer Studien 7), Uitgeverij Sub Rosa, Deventer 1988, 466 S.

Die Brüder Schabaelje gehörten zu den (liberaleren) Waterländer Taufgesinnten und spielten eine ziemliche Rolle in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Über die Niederlande hinaus hat sich Jan Philipsz Sch., der als Verfasser von Erbauungsliteratur außerordentlich fruchtbar war, einen Namen gemacht durch ein Buch, dessen letzterer Teil auch auf Deutsch erschienen ist: „Die wandelnde Seele, d. i.: Gespräch der wandelnden Seele mit Adam, Noah und Cleophas“. Die Kopie der 15. Auflage ist heute noch im Buchhandel erhältlich.

Pieter Visser, der jetzt die Taufgesinnte Bibliothek in Amsterdam leitet (s. u. S. 126f), hat freilich in seinem Buch versucht, der Vielfalt des literarischen Wirkens der beiden Brüder dadurch gerecht zu werden, daß er in vier Abschnitten vier unterschiedliche Literaturtypen bei den Schabaeljes behandelt: die Theaterstücke, die Liederbücher, die Pilgrimsliteratur und die Emblembücher. Dabei stellt er jeweils ein Hauptwerk in den Mittelpunkt, zieht aber auch andere Beispiele aus dem Schaffen der beiden heran. Neben der literaturhistorischen Würdigung kommt in allen vier Abschnitten auch der taufgesinnt-religiöse Gehalt sowie die Wirkungsgeschichte zur Darstellung.

Dem ersten Band wird ein zweiter mit Anmerkungen, Zitaten und Dokumenten folgen. H. F.

Fritz Senn, Gesammelte Gedichte und Prosa, hg. von Victor G. Doerksen, Winnipeg, Man. (CMBC Publication), 1987, XX, 311 S., kart.

Es ist ein großes Glück, daß die rußländischen Mennoniten in Kanada ihre Vergangenheit unter so günstigen Bedingungen archivieren und aufarbeiten können. Es ist nicht nur trotz widrigster Umstände unendlich viel Material aus Rußland gerettet worden, es kann darüber hinaus erklecklich viel Geld für Institute, Bibliotheken und Archive einschließlich des nötigen Personals bereitgestellt werden, um solches Material auch zugänglich zu machen.

Ein Buch wie das vorliegende ist im Rahmen solcher Bemühungen ein Spitzenprodukt. Es handelt sich ja nicht um historischen Stoff zur Wander-, Wirtschafts-, Verwaltungs-, Schul- oder Kirchengeschichte, sondern um die Sublimierung mennonitischen Geistes – nein, keine Predigten oder Kirchengesänge, sondern weltliche Lyrik! Ich weiß, daß unter Rußländern viel gereimt wird. Aber dies hier ist doch etwas anderes, nämlich Dichtung im guten Sinne.

Ich habe den Autor viele Jahre lang erlebt, als er schon alt war. Er hatte einen langen Weg hinter sich. Geboren am 21. März 1894 in Halbstadt, dem Hauptort der Molotschna-Siedlung nördlich des Asowschen Meeres, gelangte er nach Schulzeit, Forstdienst und Selbstschutz nach Kanada, erlebte dort härteste Zeiten, bis er nach Deutschland zurückkehrte und in Wilhelmshaven als Kassenbuchhalter am Finanzamt seinen Unterhalt verdiente. Das war etwas für seinen klaren Verstand. Aber seine Phantasie und seine Seele lebten von dicken Büchern, von Literatur wie auch politischen Schicksalen. Als er mit fortschreitendem Alter fast ganz blind geworden war, las ihm seine Frau Olga, geb. Schellenberg, die Texte ins fast taube Ohr. Bis zu seinem Tode am 4. April 1983 aber lebten die Verse in ihm. Er zitierte sie hochdeutsch, plattdeutsch, manche auch russisch. Er war ein Seher ohne Augenlicht.

Seine Verse in dem fachlich so sorgfältig edierten Buch sind freilich mehr auf die Vergangenheit bezogen. Sie beschreiben in romantischer, aber gekonnter Art die verlorene Heimat, die ihm auf diese Weise für immer Heimat bleiben sollte: das bäuerliche Land, die Felder, die Steppe, Pferde und Kühe, den weiten Himmel, die Wolken, Menschen und ihre Gefühle; dann aber auch seine Gedanken, die so vielerlei einschlossen, Machno und Ricarda Huch, Menno und Hitler. Es ist ja das Wesen des lyrischen Gedichts, daß es von singulären Empfindungen aus den Schlüssel für das Wunder des Lebens sucht. Man muß sich solchen Texten in Ruhe überlassen.

Ich wähle als Beispiel ein Gedicht, in welchem Fritz Senn (= Friesen) sich angesichts des persönlich Erlebten seiner Verbundenheit mit der Geschichte des Mennovolkes bewußt wird (S. 214f). H.F.

Unterwegs

Jahrhundertlang auf Wanderzügen,
Als suchten wir von Land zu Land
Die Insel mit den goldenen Pflügen
Von Vancouver bis Samarkand!

Dazu ein unbegrenzt Gefilde
Mit Saaten rein und Früchten schwer,
Des lieben Gottes fleißige Gilde,
Ein festgefügtes Bauernheer.

Und immer Menno in der Mitte,
Mit Bibelbuch und Mosesbart,
Gerüstet noch nach Pilger-Sitte
Mit Hut und Stab zur Weiterfahrt.

Wann wird die Odyssee wohl enden,
Und wann erreichen wir den Port?
Und wann entgürten wir unsere Lenden
Zum letzten Mal am Heimatort?

An einem Tag da wirds geschehen,
Ein Tag, der kein Ende hat,
Wenn unsere Augen erspähen
Die Zinnen der ewigen Stadt!

*

Das Berner Täufergespräch, 1538–1988

Berner Täuferturn und Reformation im Dialog. Eine Ausstellung zum 450jährigen Jubiläum der Täuferdisputation in Bern 1538–1988, 8. Mai bis 26. Juni 1988 im Bernischen Historischen Museum

Dies ist der Titel des zweisprachigen, deutsch/französischen Katalogs der Ausstellung, die aus der Zusammenarbeit zwischen dem Bernischen Historischen Museum und dem Schweizerischen Verein für Täuferge-

schichte entstanden ist und vom Evangelisch-reformierten Synodalverband Bern-Jura und der Stadt Bern großzügig unterstützt wurde. Die Verantwortung bei der Planung und Herstellung trugen die Pfarren Ulrich J. Gerber und Hans Rudolf Lavater sowie der Direktor des Museums Dr. Francois de Capitani. Die Ausstellung war das Glanzstück all der Veröffentlichungen und Darbietungen aus Anlaß des 450jährigen Gedenkens an die letzte große Täuferdisputation in Bern. Der Katalog ist sorgfältig gearbeitet und gibt dem Leser einen zuverlässigen Eindruck von der Ausstellung. Unter den 36 Gegenständen sind Drucke, Bilder, Landkarten, Plakate, Gesangbücher, Handschriften, Urkunden und zwei Abendmahlskelche, fast alles auch abgebildet. Am anschaulichsten ist das Modell eines Täuferverstecks, in das wegen der notwendigen Verkleinerung im Museum allerdings nur Kinder kriechen konnten (Abbildung s. o. S. 64/65). Anläßlich des Gedenkens fand am 11. Mai auch ein wissenschaftliches Kolloquium statt, an dem vier Vorträge gehalten und diskutiert wurden. Der Schweizerische Verein für Täufergeschichte plant, die Vorträge in seinen jährlichen Informations-Blättern zu drucken.

Das Ereignis fand auch in der weiteren Berner Öffentlichkeit Beachtung. Die Evangelisch-reformierte Monatszeitung „Saemann“ widmete den Täufern als „radikaler Alternative“ drei große DIN-A3-Seiten. An der Evangelisch-theologischen Fakultät erarbeitete man im Rahmen eines Seminars über „Berner Reformation“ ein „Extrablatt“, das die Geschehnisse vor 450 Jahren auf acht eng beschriebenen Seiten aktualisierte. Die Tageszeitung „Der Bund“ brachte am 7. Mai einen langen Artikel über die Berner Disputation. Und schließlich veranstaltete die Volkshochschule in Zusammenarbeit mit dem Schweizerischen Verein für Täufergeschichte einen Zyklus „Radikale Reformation“ mit vier Vorträgen und einer Exkursion in den Berner Jura. Zu all diesen Angeboten paßte es, daß die Mennonitische Europäische Regionalkonferenz (MERK) zu gleicher Zeit in Tramelan tagte und viele Besucher von dort herüber nach Bern kommen konnten.

H. F.

Die Bibliothek der Taufgesinnten Gemeinde Amsterdam

Seit dem 15. Januar 1988 ist Piet Visser tätig als Konservator der kirchlichen Sammlungen an der Universitätsbibliothek von Amsterdam. Er ist damit Nachfolger von Dr. S. L. Verheus, der 1985 in Ruhestand gegangen ist, um die Geschichte der Mennonitengemeinde zu Haarlem zu schreiben. Eine wichtige Abteilung der kirchlichen Sammlungen ist der Bestand

der Taufgesinnten Gemeinde in Amsterdam, die ihre Sammlung der Universitätsbibliothek als Leihgabe überlassen hat. Simon Verheus hat über diesen Bestand in der letzten Nummer der MGB ausführlich berichtet. Der Saal „Mennonitica“ ist jetzt wieder täglich geöffnet von 9.30–12.30 und 13.30–17.00 Uhr, freitags nur von 9.30–13.30 Uhr. Alle Bücher der Präsenzbibliothek werden prinzipiell nicht ausgeliehen, sondern können nur an Ort und Stelle benutzt werden. Alte Drucke von vor 1800 müssen im Zentralen Katalogsaal bestellt und in der Abteilung „Sehr kostbare Werke“ (ZKW) benutzt werden, wo auch die Handschriften bereitgestellt werden. Obgleich der größte Teil des Archivs der ADS im Stadtarchiv von Amsterdam verwahrt wird (Amsteldijk 67), liegt eine Sammlung von Briefen in der Universitätsbibliothek (Handschriftenraum in der Abt. ZKW). Alle Kataloge der verschiedenen Abteilungen der Taufgesinnten Bibliothek befinden sich im Saal „Mennonitica“.

Wer im Saal „Mennonitica“ arbeiten will, sollte zuvor telefonisch oder schriftlich anmelden, welches Material er benutzen möchte. Adresse: Pieter Visser, afd. Menn.Zaal, Universiteitsbibliotheek, Singel 425, NL-1012 WP Amsterdam. Tel. von der BRD aus: 0031-20-525241 (alternativ: 5252477 oder 5252473).

(nach: Algemeen Doopsgezind Weekblad)

Interesse an den Täufern auch in der DDR

Seit einigen Monaten war das Buch über „Die Täufer. Geschichte und Deutung“ von Hans-Jürgen Goertz vergriffen. Jetzt liegt es wieder in einer überarbeiteten und erweiterten Fassung vor: als zweite Auflage beim C. H. Beck Verlag in München und als Neuauflage in der Evangelischen Verlagsanstalt in Berlin (Ost).

Gegenüber der ersten Auflage „wurde der Text kritisch durchgesehen, an zahlreichen Stellen überarbeitet und um einen Abschnitt über das mitteldeutsche Täufern erweitert.“

Neues Müntzer-Buch gerade erschienen

Das bereits angekündigte neue Buch von Hans-Jürgen Goertz über Thomas Müntzer ist soeben erschienen: Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär. Es umfaßt 215 S. und ist in einem verständlichen, unterhaltsamen Stil geschrieben. Zugleich bietet es eine Fülle interessan-

ter Informationen. Die 24 Abbildungen, die in den Text eingestreut sind, geben durchweg Kupferstiche, Holzschnitte, Titelblätter oder Handschriften der damaligen Zeit wieder. Es ist ein Buch, das man interessierten Laien nur wärmstens empfehlen kann. Verlag C. H. Beck, München, Ln. DM 34,-. H. F.

*

Das neue Buch

Peter P. Klassen, Die Mennoniten in Paraguay.
Reich Gottes und Reich dieser Welt, Weierhof (Mennonitischer Geschichtsverein) 1988, 383 S., 11 Karten, 69 Fotos, brosch. DM 19,80; für Mitglieder DM 14,80.
Bestellungen bei Christel Schultz, Blumenweg 28, D-6057 Dietzenbach.

H. Hack bespricht das neue Buch von Peter Klassen

Aus dem „Algemeen Doopsgezind Weekblad“

Peter P. Klassen redigiert schon rund dreißig Jahre das vierzehntägig erscheinende Organ der Mennoniten im Chaco, das „Mennoblatt“. Niemand ist berufener als er, dieses Thema unter allen seinen Gesichtspunkten zu behandeln. 1956 bearbeitete er zusammen mit Peter Wiens die Jubiläumsschrift zum 25jährigen Bestehen der Kolonie Fernheim, und 1980 gehörte er zum Komitee, das „50 Jahre Kolonie Fernheim“ herausgab. 1975 erschien von seiner Hand das Buch „Kaputi Mennonita“, in dem er Erinnerungen an die Erfahrungen im Chacokrieg (1932–1935) sammelte. Schließlich schrieb er 1983 „Immer kreisen die Geier“, ein Buch über den Chaco, das seine schriftstellerischen Qualitäten spiegelt. Im erwähnten „Mennoblatt“ schenkt er immer mehr Aufmerksamkeit *allen* mennonitischen Gruppierungen in Paraguay.

Das neue Buch hat acht Kapitel, aufgeteilt in 39 Paragraphen, in denen eine große Zahl von Themen zur Sprache kommt: die Republik Paraguay, in der viele Immigranten aus der ganzen Welt ihr Glück gesucht haben; die mennonitischen Gruppen, die sich hier in Ansiedlungen niedergelassen haben, von denen 18 heute noch bestehen; der schwere Kampf ums Überleben, den sie führen mußten, bevor sie den beachtlichen Wohlstand von heute erreichten; die Mennoniten als Volk mit ihrer ganz eigenen

Kultur und vor allem die Spannung zwischen den zwei Reichen, dem Reich Gottes und dem der Welt. Die Beziehungen zur „Umwelt“, vor allem zu den Indianern und Paraguayern, hofft Peter Klassen in einem zweiten Teil zu behandeln.

Zwei Reiche

Nicht umsonst lautet der Untertitel des Buches „Reich Gottes und Reich dieser Welt“. In der Geschichte der Mennoniten sehen wir ja immer wieder die Spannung zwischen dem Streben, eine Gemeinde „ohne Flecken und Runzel“ zu sein, zugleich aber in einer sündigen Welt leben zu müssen. Um nicht der Welt gleichförmig zu werden, sonderte man sich ab, und so entstand im Laufe der Jahrhunderte eine eigene mennonitische Kultur. Dies war vor allem der Fall im „Kolonisationsmennonitentum“, wie Peter Klassen es nennt, d. h. bei den Mennoniten, die sich als Siedler in Preußen, Rußland, Mexiko, Kanada, Paraguay und in anderen Ländern niederließen, wo sie im Austausch gegen Privilegien immer von neuem ganze Gebiete zum Blühen brachten. Aber die Isolierung, in der die Mennoniten lebten, brachte es mit sich, daß die Politik, von der man sich gerade fern halten wollte, im eigenen Zusammenleben selbst gestaltet werden mußte. Man mußte in den Siedlungen eine eigene Verwaltung ins Leben rufen, mit eigenen Machtmitteln ausgestattet – eine Situation, die oft zu Problemen und Konflikten Anlaß gab.

Die Geschichte der Mennoniten kennt viele Beispiele für eine solche Spannung zwischen den beiden Reichen. So wurden die Ansiedlungen in Rußland nach der kommunistischen Revolution 1917 durch die Überfälle von Machno und seinen Banden auf die Probe gestellt. Schließlich wurde 1919 nach langen Auseinandersetzungen beschlossen, eine bewaffnete Gegenwehr zu organisieren.

Im Chaco wurden in den Jahren 1947–1955 verschiedene Mennoniten durch Ayoreo-Indianer getötet. Anfänglich rief man die Soldaten von Fort Mariscal Estigarribia zu Hilfe. Doch diese konnten wenig ausrichten. Darauf rief die Kolonie Fernheim einen Wachdienst aus Indianern und Mennoniten ins Leben. Die Waffen bekam man vom Militär.

Beide Beispiele zeigen, wie man als Gemeinschaft gezwungen wurde, in Konfrontation mit der sündigen Welt die eigenen Grundsätze zurückzustellen.

Privilegien

Ausführlich verweilt Peter Klassen bei den vielen Privilegien, die den Mennoniten durch die paraguayische Regierung verliehen wurden. Auf

Grund des sog. Privilegiums genießen die Mennoniten Freistellung vom Militärdienst und weitgehend Freiheit auf dem Gebiet der Verwaltung und des Schulwesens, so daß oft vom „Staat im Staat“ gesprochen wird. Wiederholt hat Präsident Stroessner während seiner langen Regierungszeit (seit 1954) sein Interesse an den Mennoniten bekundet, wovon diese Studie ebenfalls Beispiele bietet.

Für Besucher aus Europa hat die Beziehung der Mennoniten zur paraguayischen Regierung einen zweideutigen Charakter. Man genießt ja die Vorrechte, aber mißachtet die Tatsache, daß dies „Reich der Welt“ die Probe der biblischen Kritik in Sachen Gerechtigkeit nicht bestehen kann. Natürlich kann man sagen, daß wir in Europa (dank z. B. Amnesty International) über die politische Situation in Paraguay besser informiert sind als die Mennoniten dort selbst, und auch, daß öffentliche Kritik die eigene Position untergraben würde. Aber es gehört gerade zur mennonitischen Kultur in Paraguay, sich apolitisch zu verhalten und neutral zu sein, wohl aber auch, die paraguayische Regierung wegen der „Ruhe und Ordnung“, die im Lande herrschen, und wegen der Vorrechte, die man genießt, hoch einzuschätzen.

Auf den letzten Seiten seines Buches schneidet Peter Klassen diese Problematik kurz an, wenn er für eine allmähliche Integration der Mennoniten in die paraguayische Kultur eintritt. Dadurch soll die Abgeschlossenheit der mennonitischen Gesellschaft allmählich geringer werden; das könnte zu einem stärkeren politischen Bewußtsein führen. Dies würde vor allem der Fall sein, wenn in der Periode nach Stroessner möglicherweise ein demokratischer Wind wehte.

Veränderungen

Was mir beim Lesen des Buches aufgefallen ist, sind die großen Veränderungen, die in den letzten dreißig Jahren stattgefunden haben. So ist das Unterrichtssystem und das Gemeindeleben in der zuvor konservativsten Chaco-Kolonie Menno drastisch verändert worden. Ebenso wie in Fernheim kennt man jetzt in den Gottesdiensten in Menno einen Chor und es wird vierstimmig gesungen, während die Predigt nicht mehr vorgelesen wird. Auch der Wohlstand hat stark zugenommen. Zählten wir 1957 in den drei Chaco-Kolonien 15 Kühlschränke und 36 Autos auf 9000 Einwohner, waren es 1986 3.387 bzw. 1.806 auf 11.000 Mennoniten.

Frappant wird auch die Verschiedenheit zwischen den Kolonien, vor allem was das Gemeindeleben betrifft. So beschreibt Peter Klassen einen Gottesdienst der Altkolonier aus Mexiko in der Kolonie Nueva Durango (1978), wo der Prediger in hohen Schafstiefeln hinter dem Lesepult steht

(Fortsetzung auf S. 134)

Der Mennonitische Geschichtsverein

Protokoll

über die ordentliche Mitgliederversammlung (MV)
des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV)
vom 25. Oktober 1987 in Bad Friedrichshall-Kochendorf

Teilnehmer laut Anwesenheitsliste: 19 Stimmberechtigte, 7 Gäste.

Tagesordnungspunkte (TOP):

1. Eröffnung
2. Protokoll der MV in Krefeld 1986
3. Bericht des Vorstands
 - a) Geschichtsblätter
 - b) Mennonitisches Lexikon
 - c) Forschungsstelle
 - d) Kassenbericht
4. Kassenprüfungsbericht
5. Aussprache
6. Entlastung
7. Verschiedenes

Nach Begrüßung der MV durch den 1. Vorsitzenden, Heinold Fast, hieß Ernst Landes die Anwesenden willkommen. Er gab seiner Freude darüber Ausdruck, daß der MGV im Hause der Mennonitengemeinde Heilbronn tagte und gab einen Überblick über diese Gemeinde.

Sodann hielt Diether Götz Lichdi einen Vortrag über „Pietismus und Täuferium anhand süddeutscher Beispiele“. Er verglich zunächst Entstehung und Geschichte des Täuferiums und des Pietismus und beschrieb dann das Leben und das Wirken einiger süddeutscher Vertreter des Pietismus. Nach einer Darstellung des Verständnisses von der Gemeinde, des Menschenbildes, der Ethik und des Verständnisses von der Heiligen Schrift im Pietismus und im Täuferium schloß der Redner seinen Vortrag mit einem Exkurs über die Risiken und die Chancen, die in der Einflußnahme des Pietismus auf das Täuferium liegen.

Auf den Dank an Diether Götz Lichdi für den Vortrag folgte eine Aussprache, in der u. a. über Einflüsse des Pietismus auf das Mennonitentum in Norddeutschland berichtet wurde.

TOP 1:

Nach Eröffnung der Geschäftssitzung gedachten die Anwesenden der seit der letzten MV im Herbst 1986 verstorbenen Mitglieder

Prof. Johannes Harder

Mariechen Möller

Gustav Löwenberg

A. Stuurmann

Auf die Übermittlung von Grüßen, insbesondere von Helmut Funk, Otto Regier, Arno Thimm und Hans Aron Hamm, folgte eine Aussprache über die künftige Gestaltung der Tagungen des MGV. Die Anregung, der Verein solle zu eigenen Veranstaltungen an Stätten von besonderem geschichtlichen Interesse einladen, wurde erneuert und vertieft. Der Vorstand sagte zu, die Anregungen aufzugreifen.

TOP 2:

Das Protokoll über die MV 1986 wurde für richtig befunden und angenommen.

TOP 3:

Der erste Vorsitzende berichtete über

- a) die Mennonitischen Geschichtsblätter, insbesondere über die Doppelnummer 1986/87, über deren Aufmachung, Inhalt und Finanzierung. Vorgesehen sei, die Geschichtsblätter künftig wieder jährlich erscheinen zu lassen;
- b) das Mennonitische Lexikon, das dank des Einsatzes von Gary Waltner nachgedruckt und mit allen vier Bänden wieder verfügbar sei und das in der englischen Übersetzung einen Ergänzungsband erhalte;
Außerdem berichtete der 1. Vorsitzende von den Vorbereitungen zur Wiederauflage des Buches von Martin Friesen über die „Geschichte der Mennoniten in Rußland“, ursprünglich erschienen 1911, und zur Herausgabe der „Geschichte der Mennonitischen Siedlungen in Paraguay“ von Peter J. Klassen;
- c) den Erfolg, den der Aufruf zu Spenden für die Mennonitische Forschungsstelle dankenswerterweise gehabt habe.
Sodann berichtete der 2. Vorsitzende über die Arbeit der Forschungsstelle, über deren Bedeutung und Ausstrahlung, aber auch über die beengte Unterbringung und ein Unglück durch einen Wasserein-

bruch. Er dankte den zuständigen Stellen für die Finanzierung einer Mitarbeiterstelle als AB-Maßnahme für ein weiteres Jahr und allen, die in der Forschungsstelle mitwirken. Schließlich erinnerte er daran, daß die Unterbringung der Forschungsstelle in den Räumen der Weierhöfer Schule nicht gesichert, daß ihre Arbeit aber jeder Förderung zu empfehlen sei.

- d) Der Kassenführer gab den Kassenbericht 1986. Er erläuterte insbesondere, weshalb der Kassenbestand zum 31. 12. 1986 bei Einnahmen in Höhe von etwa 35.700 DM und Ausgaben in Höhe von etwa 45.700 DM gegenüber dem Vorjahr mit einem um etwa 10.000 DM niedrigeren Betrag abschloß.

TOP 4:

Die Prüfer Werner Janzen und Bernhard Thiessen bestätigten, die Kasse des MGV sei 1986 richtig geführt worden, und der Abschluß sei in Ordnung. Dem Kassenführer könne Entlastung erteilt werden.

TOP 5:

In der Aussprache ging der 2. Vorsitzende vor allem auf den Wassereintritt und die Behebung der Schäden sowie auf die Unterbringung der Forschungsstelle auf dem Weierhof ein.

TOP 6:

Auf Antrag von Diether Götz Lichdi erteilte die MV bei Stimmenthaltung der jeweils Betroffenen zunächst dem Kassenführer und dann dem Vorstand einstimmig Entlastung. Die Kassenprüfer wurden gebeten, nun die Kassenführung im Geschäftsjahr 1987 zu prüfen.

TOP 7:

- a) Der 1. Vorsitzende informierte die MV über zwei Themen, die Theo Glück bearbeitet:
- „Gewaltlose Christusnachfolge in der Glaubensgeschichte der frühchristlich gesinnten Täufer- und Mennonitengemeinden“ und
 - „Die Täufer- und Mennonitengemeinden im nordbadischen Kraichgau.“
 - Der Vorstand wird den Beirat mit den Arbeiten befassen und eine Stellungnahme zu der Frage herbeiführen, auf welche Weise der MGV deren Veröffentlichung unterstützen kann.
- b) Mit Sympathie nahm die MV die Nachricht von Prof. Peter J. Klassen, Fresno, Calif., über die Bestrebungen zur Kenntnis, in den ehemals

mennonitischen Siedlungsgebieten an der Weichsel oder in Danzig ein Zeichen des Gedenkens anzubringen.

- c) Der nach dem Rücktritt von Otto Regier gebildete Ausschuß für die Mennokate konnte wegen der Krankheit des Vorsitzenden Isaak Thiessen noch nicht voll in Aktion treten. Nach dem Ausscheiden auch von Isaak Thiessen wird ein neuer Vorsitzender gesucht.

Für das Protokoll:
Christel und Wolfgang Schultz

Heinold Fast
1. Vorsitzender

(Fortsetzung von Seite 130)

gemäß dem Gebot (Ephes. 6, 15) „an den Füßen gestieft zu sein“, und wo aus Gesangbüchern gesungen wird, die schon in Preußen gebraucht wurden. Hier haben die Jahrhunderte stillgestanden, sagt Peter Klassen, und er fragt sich, wie es möglich ist, diese Art des Gemeindelebens praktisch unverändert einer neuen Generation weiterzugeben. Als sehr wichtigen Faktor nennt er die Tatsache, daß die soziale und die Glaubensgemeinschaft deckungsgleich sind. Auch herrscht besonders starke Disziplin, so daß abweichendes Betragen im Extremfall zum Ausschluß aus der Gemeinde und damit aus der Gemeinschaft führen kann.

Über den Autor der Rezension

In den Jahren 1957/58 schrieb H. Hack – damals Mitarbeiter am Königlichen Tropeninstitut der Niederlande – zusammen mit seiner Frau eine Studie über die Ansiedlung von Mennoniten im paraguayischen Chaco. Von heute aus gesehen standen diese Jahre am Anfang der ökonomischen Entwicklung, welche die Kolonien drastisch veränderten.

Als das Verhältnis Mennoniten – Indianer Anfang der siebziger Jahre ins Gerede kam, unternahm er – auf Bitte der Kolonien – von neuem eine Untersuchung der mennonitischen Gesellschaft, wobei die Kontakte mit den Indianern im Mittelpunkt standen. 1976 gehörte er zu einer Kommission, welche die Frage des Landbesitzes der Indianer studierte. Seit 1971 lehrt er Geographie an einer Fachhochschule in Leeuwarden, Friesland.

Mennonitischer Geschichtsverein, Kassenbericht 1987

<u>Einnahmen</u>	1987
Mitgliedsbeiträge	21.848,86
Verkäufe Mennonitische Geschichtsblätter	1.543,69 DM
Weltweite Bruderschaft	1.310,- DM
Sonstige Schriften	413,- DM
Spenden Allgemein	1.139,23 DM
Forschungsstelle	5.046,29 DM
Mennokate (durchlaufend)	1.170,17 DM
Kapitalerträge	2.034,78 DM
Landeszuschuß für Forschungsstelle	3.000,- DM
Zuschuß des Arbeitsamts für Angestellte	28.800,- DM
	66.306,02 DM
Saldo 31. 12. 86	8.964,30 DM
	<u>75.270,32 DM</u>
<u>Ausgaben</u>	
Mennonitische Geschichtsblätter (86/87)	21.872,18 DM
Forschungsstelle	
Bücher	6.029,40 DM
Miete	960,- DM
Energie	188,27 DM
Versicherung	345,80 DM
Kopiergerät	148,75 DM
Gehalt für Angestellte	27.492,83 DM
Porto und Bürobedarf	1.060,35 DM
Kontogebühren, Wertpapierkosten	235,35 DM
Mennokate (durchlaufend)	1.170,17 DM
Reisekosten	244,66 DM
Sonstiges	-,-
	59.747,76 DM
Saldo 01. 01. 88	15.522,56 DM
	<u>75.270,32 DM</u>
<u>Kassenbestand 31. 12. 87</u>	
Postgiroamt	2.609,02 DM
Deutsche Bank	13,54 DM
Wertpapiere, Nennwert	17.900,- DM
	20.522,56 DM
ab aufgenommene Darlehen	5.000,- DM
	<u>15.522,56 DM</u>
Aufgestellt: Klaassen, 02. 01. 88	

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 MG V 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.

