ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

WZ
ZA
.2506

53. Jahrgang 1996

N12<506851696 021

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

53. Jahrgang 1996

Mennonitische Geschichtsblätter

herausgegeben vom Mennonitischen Geschichtsverein

Schriftleitung:

Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Wilhelms Allee 15, D-22587 Hamburg
Lydie Hege, Im Heggelsfeld 36, D-47802 Krefeld
Dr. Marion Kobelt-Groch, Bergstr. 4, D-23669 Timmendorfer Strand
Christoph Wiebe, Im Heggelsfeld 36, D-47802 Krefeld

Herausgeber und Verlag: Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

1. Vorsitzender: Eckbert Driedger, Klosterhof 2, D-67295 Bolanden
2. Vorsitzender: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, D-67295 Bolanden
Schriftführung: Christel Schultz, Blumenweg 28, D-63128 Dietzenbach
Kassenführung: Raphael Zeisset, Eichendorffstr. 2 b, D-51702 Bergneustadt

Satz:

Mennonitischer Geschichtsverein

Herstellung:

reproSatzstudio Musch, Krefeld (Film); Kurt Wendisch GmbH, Krefeld (Druck)

Mitarbeiter dieser Nummer:

Prof. Dr. Marc Lienhard, 12 rue du Fossé des Treize, F-68000 Strasbourg
Prof. Dr. Irvin B. Horst, Johann Wagenaarlaan 5, NL-2102 GA Heemstede
Susanne Woelk M. A., Lokstedter Steindamm 16a, D-22529 Hamburg
Prof. Dr. Werner O. Packull, Conrad Grebel College, Waterloo, Ont., Kan. N2L 3G6
Wolfgang Froese M. A., Venloer Straße 311, D-50823 Köln
Dr. Wes Harrison, Alderson Broaddus College, Philippi, WV 26416, USA
Ernst Dettweiler, Burgfeld 2, D-86655 Harburg/Schw.
Sabine Todt M. A., Harmsenstr. 27, D-22763 Hamburg
Peter Quiring, Westerbleichstraße 52, D-44147 Dortmund
Dr. Heinold Fast, Burgstr. 1, D-26524 Hage
Dr. Sven Tode, Biedermannplatz 28, D-22083 Hamburg
Diether Götz Lichdi, Schwaigerner Str. 19, D-74080 Heilbronn
Carsten Walczok, Friedrich-Ebert-Damm 43, D-22047 Hamburg
Jean-Jacques Hirschy, 48 rue de la République, F-68040 Ingersheim
Prof. Dr. James M. Stayer, Dep. of Hist., Queen's Univ., Kingston, Kan., K7L 3N6
Dr. Ralf Klötzer, Zumbrockstr. 2, D-48153 Münster
Prof. Dr. Piet Visser, Universiteitsbibliothek, Singel 425, NL-1012 WP Amsterdam
Jean Janzen, 5508 East Lane, Fresno, CA, 93727, USA

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 2506-53

Inhalt

Zu dieser Nummer 5

I. Jean Rott zum 85. Geburtstag

Marc Lienhard, „… und bringen ihre Garben“ 7

II. Aufsätze

1. Susanne Woelk, Menno Simons in Oldersum und Oldesloe. „Häuptlingsreformation“ und Glaubensflüchtlinge im 16. Jahrhundert 11
2. Irvin B. Horst, Neuer Mensch — Neue Gemeinschaft. Eine Schrift des frühen Menno Simons 34
3. Werner O. Packull, Menno Simons und die Auslegung der Heiligen Schrift 44
4. Wolfgang Froese, „… ein würdiges und bleibendes Denkmal zu setzen.“ Eine Diskussion in den Mennonitischen Blättern über die Feier des Menno-Simons-Gedenkjahres 1861 62
5. Wes Harrison, Auf der Suche nach der vollkommenen Ehe. Eine hutterische Hochzeitspredigt aus dem 17. Jahrhundert 82
6. Ernst Dettweiler, Geschichte des mennonitischen Schulwesens in Bayern 92

III. Familienforschung

Peter Quiring, Etymologische und onomastische Betrachtung des Namens Quiring 105

IV. Kontroversen der Forschung

Ein Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation (Sabine Todt) 111

V. Von neuen Büchern

1. Documenta Anabaptistica Neerlandica VII: Friesland (1551–1601) and Groningen (1538–1601) (H. Fast) 122
2. Günter Vogler (Hg.), Wegscheiden der Reformation (S. Tode) 124
3. Volkmar Joestel, Ostthüringen und Karlstadt (S. Todt) 126
4. Neal Blough (Hg.), Jésus-Christ aux marges (L. Hege) 129
5. Joachim Vossen, Die Amischen Alter Ordnung in Lancaster County (C. M. Walczok) 134
6. L. Hege et C. Wiebe (Hg.), Les Amish (D. G. Lichdi) 136

7. Donald B. Kraybill u. Marc A. Olshan (Hg.), The Amish Struggle with Modernity (C. M. Walczok) 139
8. Jürgen Weber, Die Altamischen in Kanada (C. Wiebe) 142
9. Harry Loewen, Keine bleibende Stadt (L. Hege) 146
10. Wolfgang Froese (Hg.), Sie kamen als Fremde (N. Finzsch) 148
11. Doopsgezinde Bijdragen (H. Fast) 152
12. Nicholas Salaman, Der Garten der Lüste. Ein Roman aus der Zeit der Wiedertäufer (M. Kobelt-Groch) 154

VI. Nachrufe, Berichte, Hinweise

1. Nachruf auf Horst Quiring (H.-J. Goertz) 157
2. Nachruf auf Willy Hege (J.-J. Hirschy) 161
3. M. E. R. K. 1996 (R. Winsemius-Oosterbaan) 164
4. Menno 500 — Internationales Symposium in den Niederlanden (R. W. Burkart) 165
5. Menno-Simons-Kongreß in Leeuwarden (P. Visser) 167
6. „Kein anderes Fundament". Feier zum 500. Geburtstag von Menno Simons (D. G. Lichdi) 169
7. Täuferkolloquium in Waterloo (J. M. Stayer) 170
8. Tagung zur Häresie- und Ketzergeschichte (R. Klötzer) 171
9. Arbeitsgespräch in Wittenberg über Gesamtedition der Karlstadt-Schriften (S. Todt) 172
10. „Mennonot" (H.-J. Goertz) 173
11. Neues Buch über die Hutterer 174
12. Neues Heft zur Freikirchen-Forschung 174
13. Deutsches Täuferbuch auf Englisch 175
14. Endzeitvorstellungen im Schweizer Täufertum untersucht 175
15. Dissertation über Hamburger Mennonitengemeinde 175
16. Grundstein für neue Mennonitische Forschungsstelle gelegt (H. Klaassen) 177

VII. Täufer in der Literatur

Jean Janzen, Flowers of Amsterdam 178

VIII. Mennonitischer Geschichtsverein

1. Protokoll der Mitgliederversammlung vom 15. Juni 1996 181
2. Kassenbericht 1995 (H. Klaassen) 186
3. Der Mennonitische Geschichtsverein 187
4. Der aktuelle Buchhinweis 188

Zu dieser Nummer

In diesem Jahr wird in vielen Teilen der Welt an Menno Simons gedacht, der vor fünfhundert Jahren in Witmarsum (Provinz Friesland) geboren wurde. Sein Jubiläum steht zwar im Schatten des Gedenkens an Martin Luther (gest. 1546), in den Mennonitengemeinden aber wird der große Geburtstag ihres Namenspatrons auf die eine oder andere Weise doch gefeiert: mit Gedenkgottesdiensten, Gemeindevorträgen, Tagungen, wissenschaftlichen Konferenzen und Veröffentlichungen.

Menno Simons zu feiern, ist heute allerdings nicht ganz einfach. Die Beschäftigung mit seiner Person und seinem Werk war in den letzten Jahren nicht besonders intensiv. So konnte nicht auf einen Forscherkreis zurückgegriffen werden, der uns aus dem Schatz seiner historischen Erkenntnisse hätte bedienen können. Auch sind die Schriften Mennos nicht so inspirierend, daß sie den Wechsel der Zeiten überdauern oder überspringen konnten. Es gehört schon viel Entsagung und Mühe dazu, Menno heute so zum Sprechen zu bringen, daß er uns unmittelbar angeht. Um so größer ist die Freude darüber, daß einige sich noch schnell ans Werk setzten und uns halfen, ein kleines Erinnerungsheft an Menno Simons ansatzweise zusammenzustellen.

Susanne Woelk hat im Anschluß an ihre Hamburger Magisterarbeit zur Frühreformation in Ostfriesland über den Zufluchtsort einiger Täufer auf der Burg Ulrichs von Dornum in Oldersum berichtet, wo sich höchstwahrscheinlich auch Menno nach seinem „Ausgang aus dem Papsttum“ versteckt hielt. Ebenso wird kurz über den Zufluchtsort auf Gut Fresenburg bei Oldesloe berichtet, wo der adlige Herr Bartholomäus von Ahlefeld einigen Täufern und dem alternden Menno Zuflucht gewährte. Ohne diese adligen Herren am Anfang und am Ende wäre es um Menno Simons schlecht bestellt gewesen.

Prof. Dr. Werner O. Packull hat uns dankenswerterweise seinen Vortrag überlassen, den er auf einer Tagung der Friesischen Akademie der Wissenschaften in Leeuwarden (Niederlande) über das „Schriftverständnis bei Menno Simons“ zu Beginn des Jahres gehalten hat, und Prof. Dr. Irvin B. Horst, der bekannte Menno-Spezialist, hat sich für uns mit dem ersten Druck der frühen Schrift Mennos über „Die Wiedergeburt“ beschäftigt. Wolfgang Froese schließlich erinnert daran, daß sich nicht erst unsere Generation, sondern bereits die Mennoniten im letzten Jahrhundert schwertaten, ein Menno-Gedenken auszurichten.

Die Konferenz über Frauen im Mennonitentum, die im vergangenen Jahr an der Millersville University (Pennsylvania) stattfand und im Auftrag des Geschichtsvereins von Frau Dr. Marion Kobelt-Groch besucht wurde, ist in dieser Nummer mit zwei Beiträgen vertreten: Dr. Wes Harrison (Alderson Broaddus College, Philippi, West Virginia) befaßt sich mit der Eheauffassung der Hutterer, und die Lyrikerin Jean Janzen steuert ein Märtyrergedicht bei. Mit diesem Gedicht eröffnen wir eine neue Rubrik: Täufer beziehungsweise Mennoniten in der Literatur.

Vor zwei Jahren haben wir einen Aufsatz von John Friesen über eine Mennonitenschule in Westpreußen veröffentlicht, hier folgt ein Beitrag aus der Feder Ernst Dettweilers (ein ehemaliger Lehrer, der seine Anstellung, die ihm zunächst aus konfessionellen Gründen verweigert worden war, selber erkämpfen mußte) über die Schulgründungen in Bildhausen, Maxweiler und Lager Lechfeld (Bayern). Der Schlußabschnitt dieses Aufsatzes trägt autobiographische Züge und kann als ein historisches Dokument gelesen werden.

Am 1. August hat Dr. Jean Rott, dem die Täuferforschung viel verdankt, seinen 85. Geburtstag in Straßburg feiern können. Prof. Dr. Marc Lienhard war so freundlich, den Geburtstagsartikel zu schreiben und das Lebenswerk des Jubilars zu würdigen. Wir schließen uns seinen Glückwünschen an und grüßen Jean Rott sehr herzlich, auch wenn es etwas verspätet geschieht.

Die Schriftleitung

Jean Rott zum 85. Geburtstag

Marc Lienhard

„... und bringen ihre Garben“

Wer sich mit der Geschichte des 16. Jahrhunderts befaßt, wird einmal, so oder so, auf den Namen und das Werk Jean Rotts stoßen.
Für die Kollegen, Schüler und Freunde dieses international bekannten Straßburger Gelehrten wird der 85. Geburtstag, den er am 1. August 1996 begehen konnte, ein Anlaß sein, dem verehrten Jubilar für sein Lebenswerk zu danken und sich auf die Eigenart dieses Werkes zu besinnen sowie auf das wissenschaftliche Ethos, das uns hier begegnet. Dabei wollen wir nicht vergessen, daß hinter der imponierenden wissenschaftlichen Leistung ein Mensch steht, der nicht nur unser Wissen bereichert hat und noch bereichert, sondern auch immer wieder die Herzen gewinnt.
Jean Rott — Hans Georg Rott in den Täuferakten — ist 1911 als Pfarrerssohn in Avricourt (Lothringen) geboren. Seine Familie stammte aus der Weißenburger Gegend, was sich auf die schöne fränkische Färbung seiner Aussprache des elsässischen Dialektes auswirkte, den er immer mit Vorliebe geprochen hat. Nach der Schulzeit in Saarburg und Straßburg wurde der begabte Student, der schon damals das Griechische und Lateinische hervorragend beherrschte, in die berühmte Ecole des Chartes in Paris aufgenommen, in der in Frankreich die führenden Archivare ausgebildet werden. Dort studierte er von 1929 bis Februar 1933 und schloß das Studium — als erster seiner Klasse — mit einer Arbeit über das Straßburger Domkapitel im 14. und 15. Jahrhundert ab. Von März bis Oktober sammelte er Quellen zur Geschichte des Elsasses während der Revolutionszeit. Anschließend verbrachte er zwei weitere Studienjahre in einer anderen bekannten Forschungsstätte, in der Ecole Française de Rome. Dieses Studium wurde durch eine Untersuchung über die Finanzen des Papstes Clemens V. und einer Quellenedition abgeschlossen.
Nach seiner Ausbildung als Reserveoffizier — aktiven Militärdienst absolvierte er 1939–40 im Elsaß — wurde Jean Rott zum Sekretär des Centre de recherches historiques alsaciennes ernannt. Diese Funktion übte er von 1937

bis 1947 aus. Er widmete sich zunächst der Herstellung eines Repertoriums der Institutionen und Zeitschriften, die für die Erforschung der elsässischen Geschichte von Belang sind. Zugleich konnte er bis 1938 die Herausgabe der Classicae Epistolae von Johannes Sturm zum Abschluß bringen. Damit war in lateinischer und französischer Fassung ein Standardwerk des berühmten Straßburger Humanisten zugänglich geworden. Von August 1940 bis April 1945 wirkte Rott als Archivrat am Straßburger Landesarchiv, zusammen mit Karl Stenzel und Manfred Krebs. In dieser Zeit begann er auch, Bucer-Briefe zu sammeln, Anfang eines Lebenswerkes, das heute noch nicht abgeschlossen ist.

Von 1947 bis 1963 war er als Bibliothekar an der Straßburger National- und Universitätsbibliothek tätig. Ihm waren unter anderem Neuerwerbungen aufgetragen und die Verwaltung der alten Bestände. In dieser Zeit wurden nicht nur die Arbeiten am Briefwechsel Bucers fortgesetzt, sondern auch fruchtbare Kontakte zu Brant-, Geiler- und Murnerforschern geknüpft. Nach zehnjähriger Arbeit konnte Rott in Zusammenarbeit mit Manfred Krebs 1959 und 1960 die beiden ersten Bände der Straßburger Täuferakten herausgeben, in Fortführung einer schon von Johannes Adam begonnenen Arbeit.

Diese und andere wissenschaftlich profilierten Leistungen führten zu seiner Ernennung als Forschungsbeauftragter des Centre National de la Recherche Scientifique, die am 1. Januar 1964 in Kraft trat. Damit wurde Rott ganz für die Edition des Briefwechsels von Johannes Sturm und Martin Bucer freigestellt. Um den Corpus dieser Briefe herzustellen, erwiesen sich Forschungsaufenthalte in verschiedenen europäischen Städten und Ländern als unumgänglich. So forschte Rott unter anderem in Kopenhagen, Leiden, Belgien, Italien (Rom, Venedig), der Schweiz (vor allem Zürich) und Paris. Mit den Jahren ist der Briefcorpus von Bucer auf 27.000 angewachsen und derjenige von Sturm auf 1.400. 1975 wurde Rott zum Docteur d'Etat dès Lettres habilitiert. Dazu kamen zahlreich Ehrungen: er wurde Ehrendoktor der Theologie in Münster (1987) und in Neuchâtel (1991), 1977 erhielt er den Grand Prix des Amis du Vieux Strasbourg. 1980 erschien eine Festschrift zu seinen Ehren. 1986 wurden 63 seiner Aufsätze in den beiden Bänden der Investigationes Historicae neu veröffentlicht.

Rein administrativ befindet sich Jean Rott seit 1976 im Ruhestand. Man kann es nur lächelnd und beiläufig erwähnen, so aktiv und produktiv ist er in den 20 seitdem vergangenen Jahren gewesen!

Aus diesen knappen biographischen Angaben geht eines klar hervor: das leidenschaftliche Interesse des Gelehrten für die Quellen. Kaum einer der heute lebenden Spezialisten des 16. Jahrhunderts hat für die Geschichtsschrei-

bung so viele neue Quellen erschlossen und ediert. Zu den beiden ersten Bänden Straßburger Täuferakten (1522–1535), die mehrere Dissertationen in der Welt ermöglichten, kamen zwei weitere Bände (1536–1552), die er maßgebend mitbetreut hat. Von 1979 bis 1995 erschienen drei gewichtige Briefbände Bucers für die Jahre bis 1529, der vierte ist in Vorbereitung. Dabei ist es Rott gelungen, seine Leidenschaft für die Quellen an jüngere Historiker weiterzugeben, die er auch zu dieser entsagungsvollen, oft schwierigen Arbeit angeleitet hat. Neben diesen großen Quelleneditionen und der Herausgabe von Sturms Classicae Epistolae wäre aber noch eine Reihe von kleineren, nicht weniger interessanten Editionen zu erwähnen, zum Beispiel der Aufruf des Karmelitermeisters Tilman von Lyn, das erste Manifest der evangelischen Bewegung in Straßburg, oder das Pamphlet von Hans von Schore (1527). Auch an Katalogen hat Rott maßgebend mitgewirkt, wie etwa an demjenigen, der die Ausstellung dokumentiert, die 1984 anläßlich der 11. Mennonitischen Weltkonferenz in Straßburg veranstaltet wurde (L'anabaptisme dans la vallée du Rhin de 1525 à 1750).

Hinter dem eindrucksvollen wissenschaftlichen Werk steht aber der Mensch. „Er ist ein Prinz", heißt es von Tamino in der Zauberflöte, „mehr noch, er ist ein Mensch". Das gilt auch für den Fürsten der Wissenschaft Jean Rott. Nur ein paar Züge des Menschen seien hier erwähnt.

Persönliche religiöse Überzeugungen haben Rotts Interesse an der Kirchengeschichte weitgehend bestimmt, die allerdings nie den kritischen Blick trübten. Als überzeugter Christ engagierte sich Rott auch im Dienst seiner Kirche: Er war Kirchenältester seiner reformierten Gemeinde von 1946 bis 1973, lange Jahre war er im Straßburger Konsistorium aktiv, in der Synode und im Synodalrat, wobei auch ihm das Leiden an der Kirche nicht erspart blieb. Immer war er offen für andere Konfessionen und Kirchen. Mit den Mennoniten war er freundschaftlich verbunden seit seiner Schulzeit in Saarburg, wo er mennonitische Schulfreunde hatte. Seit langen Jahren ist er auch Mitglied und Ehrenpräsident der Association française d'histoire anabaptiste et mennonite.

Dem Elsaß galt Rotts ganze Liebe. Bis ins kleinste Detail kennt er die Vergangenheit seiner kleinen Heimat, dessen tragische, wechselvolle politische Geschichte auch ihn nicht unberührt ließ. So wurde er im Herbst 1944 einen Monat lang inhaftiert, weil er sich weigerte, sich freiwillig zu der Waffen-SS zu melden.

Zum Bild des Menschen gehört der verblüffende Fleiß, der so weit geht, daß Rott sich auch in der Straßenbahn — manchmal auf der Fahrkarte — Notizen macht, die er dann, zu Hause angekommen, verarbeitet. Wir alle haben

seine Hilfsbereitschaft erlebt. Für viele Historiker ist er immer noch die letzte Zuflucht, wenn sie nicht mehr weiterwissen, und nicht nur in der Entzifferung eines Dokumentes. Dabei stellte er sein Leben lang die Sache und den Fortschritt im Wissen über die eigene Ehre.

Jean Rott gehört letzten Endes zu den großen Gelehrten, die bescheiden bleiben können, weil sie sich bewußt sind, daß ihr Wissen „Stückwerk" ist, daß immer neue Quellen zu entdecken sind, immer neue Erkenntnisse zu gewinnen, und daß wir auch als Wissenschaftler aufeinander angewiesen bleiben. Deshalb ist er frei geblieben von jedem Konkurrenzdenken. Es gelang ihm, uns allen zu Nutz und Vorbild, Forschung als Gemeinschaftsarbeit zu betreiben. Für dieses und für vieles andere sind wir ihm zu tiefem Dank verpflichtet und wünschen ihm anläßlich seines 85. Geburtstages Gottes Segen.

Aufsätze

Susanne Woelk

Menno Simons in Oldersum und Oldesloe

„Häuptlingsreformation“ und Glaubensflüchtlinge im 16. Jahrhundert

Wittenberg, Eisleben, Magdeburg, Erfurt und Eisenach eint, daß sie Stationen im Leben Martin Luthers waren. Ebenso eint sie, daß sie das „Lutherjahr 1996“ als willkommenen Anlaß nehmen, sich als touristische Ziele zu empfehlen. Allein die „Lutherstadt Eisleben“ lockt in diesem Jahr mit 42 ausgearbeiteten Programmen, welche die Reformationstouristen, die zu Tausenden erwartet werden, in die Frühe Neuzeit, den Mansfelder Bergbau und natürlich den Sohn, Pennäler, Mönch und Reformator Luther hineinversetzen sollen. Auch das Altstadtfest des mit Piktogrammen reich besäten Städtchens machte keine Ausnahme. Es stand im Juni unter dem vielversprechenden Motto „Luthers Hochzeit“. In Wittenberg bietet Friedrich Schorlemmer als Studienleiter der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt im Sommer vier Wochenendseminare und Vorlesungsreihen zu Luther an. Die Broschüre „Reisen auf den Spuren Luthers“, die Vorschläge für mehrtägige Touren durch die wichtigsten Lutherorte macht, stellt sicher, daß auch wirklich keine wichtige Station verpaßt werden kann.

Der 500. Geburtstag einer anderen namhaften Persönlichkeit der Reformationszeit ist dagegen für die Tourismus-Branche kein Thema. Keine Führungen oder Altstadtfeste. Und die Tagungen und Seminare erreichen fast ausnahmslos Kenner und Eingeweihte. Dabei spielten doch gerade im Leben von Menno Simons Orte eine wichtige Rolle. Seit seinem Ausgang aus dem Papsttum in Witmarsum im Januar 1536 und nach seiner Ordination durch Obbe Philipps ein Jahr darauf, kurz: seit er leitend und lenkend ein Täufer war, brauchte er zeitlebens Refugien, in denen er vor seinen Verfolgern sicher war. Orte, an denen er durchatmen, schreiben und predigen konnte, und wo am Ende auch seine Schriften gedruckt wurden.

Einer der Zufluchtsorte in dieser frühmodernen Welt war vermutlich die Herrlichkeit Oldersum südlich von Emden. Mit großer Wahrscheinlichkeit war die Burg, auf der die Häuptlinge Ulrich von Dornum und Hero von Ol-

dersum residierten, Mennos erster Anlaufpunkt nach seinem Austritt aus dem Papsttum. Vielleicht suchten ihn hier später auch die sechs bis acht Täufer auf, um ihm die Leitung ihrer Gruppe anzutragen. Oldersum und Menno — ein Thema für den Tourismus? Kleine Ruderboote, von denen der Lack abblättert, dümpeln nachlässig vertäut im seichten Wasser des Fehntjer Tiefs. Die Autos, die auf der das Dorf zerschneidenden B 70 in Richtung Emden oder Leer unterwegs sind, scheinen das einzige zu sein, was hier für Bewegung sorgt. Stille von einer Art, die Unbehagen verursacht. Die Häuptlingsburg steht nicht mehr, und auf der Siewe zwischen Tergast und Neermoor, wo Ulrich seit 1528 eine Gutswirtschaft besaß, die ebenfalls ein Zufluchtsort für radikale Reformatoren war, steht zwar auch heute noch ein Bauernhof, doch ist dessen Besitzer ahnungslos, wenn man ihn auf die Vergangenheit seines Areals anspricht.

Menno Simons starb am 31. Januar 1561 in Wüstenfelde bei Oldesloe. Am nördlichen Ortsausgang steht auf der rechten Seite die Menno-Kate, immerhin als Baudenkmal und Sehenswürdigkeit beschildert. Eine überholungsbedürftige Tafel gibt Hinweise zum Gebäude, die gewaltige Linde vor dem weißgetünchten Gebäude, die „Menno-Linde", ist ein Naturdenkmal. Denkmäler genug, sollte man meinen, doch auch an diesen verschwiegenen Ort scheint es nur Eingeweihte zu verschlagen. Diesen Eindruck legen jedenfalls Gedenksteine nahe, die auswärtige Mennonitengemeinden um den nahen Menno-Stein im Halbkreis niedergelegt haben.

In diesem Beitrag soll der Frage nachgegangen werden, wie es möglich war, daß Menno Simons in Oldersum sowie bei Oldesloe Schutz und Obdach finden konnte. Täufer wurden im Norden seit Beginn der 1530er Jahre mit Edikten verfolgt und mußten mit dem Damoklesschwert von Landesverweisen, Hinrichtungen und anderen obrigkeitlichen Willkürmaßnahmen leben. Dessen ungeachtet fanden sie Aufnahme beim niederen Adel. Oldersum in Ostfriesland und Oldesloe im Holsteinischen bieten sich für eine solche Fragestellung auch deswegen an, weil sie zum einen Mennos Wirken als Täuferführer einrahmen und damit, zum anderen, auch ein Vierteljahrhundert begrenzen, das reformationsgeschichtlich von noch ungeordneter reformatorischer Vielfalt in Ostfriesland und Holstein hin zu einem sich mehr und mehr festigenden lutherischen Landeskirchentum in Schleswig-Holstein führte. Dazu kann die Frage verallgemeinernd erweitert werden auf das Verhalten des niederen Adels in Norddeutschland zu den reformatorischen Vorgängen und ihren Trägern. Warum konnten in Oldersumund in anderen ostfriesischen Herrlichkeiten und Häuptlingssitzen trotz der Edikte und trotz einer seit 1529 existierenden, 1535 erneuerten und strenger formulierten lu-

therischen Kirchenordnung Täufer und exponierte Persönlichkeiten der radikalen Reformation Schutz finden? Warum stießen sie bei den Häuptlingen nicht auf Gleichgültigkeit? Hier wie auch für Oldesloe muß zusätzlich zu der Frage nach den Schutzmöglichkeiten allgemein auch die nach den Motiven der Beschützenden gestellt werden. Waren es Toleranz, Altruismus, Mitleid — oder Aufbegehren gegen die Landesherrschaft und ökonomisches Kalkül? Vielleicht eine Mischung aus allem? Und: welche ständische, geistige und religiöse Verankerung darf man bei den Gastgebern vermuten, die sich, ginge es nach den Edikten, selbst in Gefahr brachten?

Zunächst, um dem Gestaltungsraum ostfriesischer Häuptlinge in der Reformationszeit auf die Spur zu kommen, soll ein Blick in die ständische und kirchliche Verfassung im mittelalterlichen Ostfriesland geworfen werden. Denn schon mit der Christianisierung Ende des 8. Jahrhunderts wurden die Weichen für ein Kirchenwesen gestellt, das letztlich auch den eigenwilligen Verlauf der Reformation insbesondere im westlichen Ostfriesland erklärt. Am Beispiel der Herrlichkeit Oldersum läßt sich darstellen, warum für die Anfangszeit der Reformation in Ostfriesland durchaus von einer Häuptlingsreformation gesprochen werden kann. Es hat, zumal die reformationsgeschichtlich wichtigsten Familien in Ostfriesland alle miteinander verwandt waren[1], auch andere Orte und Herrschaften gegeben, die Persönlichkeiten der radikalen Reformation bei sich aufnahmen. Auch traten Mitglieder adliger Familien zum Täufertum über[2]. Doch ist Oldersum zum einen aufgrund der Quellenlage, zum anderen, weil sich hier reformatorische Querdenker die Klinke in die Hand gaben, prädestiniert, als Exempel der reformatorischen Gestaltungsfreiheit des niederen Adels in Ostfriesland größere Beachtung zu erhalten.

Von Oldersum aus sind wahrscheinlich Täufer nach Neustadtgödens im Osten der ostfriesischen Halbinsel gegangen. Auch hier ist die Frage nach der Aufnahme-Voraussetzung und den Motiven für Toleranz zu stellen[3].

Der zweite Teil befaßt sich mit Wüstenfelde bei Bad Oldesloe, wo der Edelmann Bartholomäus von Ahlefeld seit 1543 Täuferflüchtlinge und 1554 auch Menno Simons aufnahm. Welche Motive gab es für ihn, welche Freiheiten hatte er — oder nahm er sich?

Ostfriesland im Mittelalter — starke Gemeinden und Häuptlingsherrlichkeit, Eigenkirchenwesen und laikale Selbstbestimmung

Wer Verfolgten Schutz gewähren will, muß selbst über ein festumrissenes, im Denken und Handeln verankertes und nicht auf persönliche Unabhängig-

keit allein beschränktes Freiheitsverständnis verfügen, dazu über den Mut, diese Haltung auch gegen Widerstände zu behaupten.
„Freiheit" meinte bei den Friesen seit den Zeiten Karls des Großen die sinnstiftende Alliteration der „friesischen Freiheit". Genauer: die friesische Freiheit von auswärtigen Herrschern und ihren Machtansprüchen. Dagegen, daß sie nach den Sachsenkriegen (772–804) ein Bestandteil des Deutschen Reiches und dem Herzogtum Sachsen zugehörig wurden, konnten sich die Ostfriesen weniger gut wehren als gegen die Normanneneinfälle des 9. und 10. Jahrhunderts. Für die auswärtigen Herrscher rächte es sich, daß sie, als die Normannen kamen, vor Ort nicht präsent waren. Die Ostfriesen nahmen ihre Verteidigung in die eigenen Hände und machten dabei die Erfahrung, daß es Schutz und Schirm auch in der Form der Selbsthilfe gab und sie der auswärtigen Herrscher dafür gar nicht bedurften. Mit dem Deichbau der folgenden Jahrzehnte wurde der einmal geschaffene genossenschaftliche Herrschaftskomplex noch ausgeweitet[4]. Das regional-personale Machtvakuum, das der schleichende Niedergang der Grafenverfassung mit sich brachte, führte schließlich, stark vereinfacht, im Verlauf des Hochmittelalters zu neuen territorialen Einheiten, den sich selbst verwaltenden dreizehn freien Landesgemeinden. Diese landesgemeindliche Verfassung wiederum begann vor allem in den wirtschaftlich starken Marschgegenden im Westen Ostfrieslands durch zunehmende soziale Differenzierung und den Vorzug partikularer Interessen vor den Anliegen eines *tota Frisia* zu bröckeln, und ab der Mitte des 14. Jahrhunderts wurde das genossenschaftliche System mehr und mehr von sich entwickelnden hierarchischen Machtstrukturen abgelöst, auch wenn Teile der genossenschaftlichen Selbstverwaltung neben der neuen Herrschaftsform weiterbestehen konnten. An ihrer Spitze standen Großbauern, deren meist verpachteter Grundbesitz bis zu 700 Hektar Weideland umfassen konnte. Diese Großbauern, die sich seit der Mitte des 14. Jahrhunderts „hovetlinge", Häuptlinge, nannten, verdankten ihre Stellung zum einen den nach der Verlandung des Meeres vergrößerten Weideflächen und zum anderen der durch die Bevölkerungszunahme und den Erbteilungen geschaffenen kleinen, nicht überlebensfähigen Splitterhöfen, die von ihnen aufgekauft und verpachtet wurden. Dazu kam der Zugang zum Meer und die damit verbundene Teilnahme am Handel[5].
In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts versuchten die wichtigsten Häuptlingsfamilien, ihren Einflußbereich zu vergrößern, dabei verstand es schließlich die Greetsieler Häuptlingsfamilie Cirksena am besten, den Bauern gegenüber den Anschein zu erwecken, die Sache der gemeinen Friesen zu ver-

treten. Sie zogen, unterstützt von anderen Häuptlingen und deren Knechten, gegen die Ukenas und Abdenas, die 1430 endgültig besiegt wurden.
Die Cirksena wiederum empfahlen sich als Koalitionäre der Hamburger, die sich seit 1433 mit dem Ziel einer eigenen Landesherrschaft in Emden festgesetzt hatten. Die Hanseaten dankten den Greetsielern, indem sie den Cirksena-Brüdern Edzard und Ulrich 1439 Emden und weitere Herrschaftsbereiche zur treuhänderischen Verwaltung überließen. Damit hatten die unter dem Schutzmantel der Hamburger durchaus auf eigene Rechnung handelnden und kleinere Häuptlingssitze erobernden Cirksena nahezu den gesamten Westen Ostfrieslands in ihrer Hand. Um auch für die Zukunft sicherzugehen, brauchten die Cirksena einen Rechtstitel, den Ulrich Cirksena 1464 erhielt: Kaiser Friedrich III. ernannte ihn zum Grafen „in Ostfriesland", ein dem ortsunkundigen Kaiser in seinen Grenzen bewußt ungenau beschriebenes Territorium. Die Grafenwürde der Cirksena wurde begleitet von der Huldigung vieler Häuptlinge und war ein „dynastisches Ereignis"[6], das Ostfriesland auf den Weg brachte, sich den herrschaftlichen Strukturen im Reich anzupassen.
Mit der Erhebung der Cirksena in den Reichsgrafenstand veränderten sich zugleich die inneren Herrschaftsverhältnisse. Im unmittelbaren Machtbereich des frischgebackenen Grafen entstanden Ämter, in denen die Cirksena die Rechte der vormaligen Herren ausübten und die von gräflichen Vertrauensleuten verwaltet wurden, die als Häuptlinge zuvor dem jetzigen Grafen formal gleichgestellt gewesen waren. Diese beließen die Ausübung alter Rechte bei den jetzigen Drosten, und somit wurde das ständische Selbstbewußtsein der Häuptlinge im wesentlichen nicht verletzt[7]. Neben den Ämtern existierten die weitgehend selbständigen Herrlichkeiten im Besitz adliger Familien weiter. Unabhängig von den Cirksena und nachhaltig renitent gegen deren Ansprüche blieben das Harlinger- und das Jeverland[8].
Die traditionell starken Stände, zu denen neben der Ritterschaft auch die Städte Emden, Norden und Aurich sowie die Hausleute, wohlhabende Bauern mit umfassenden lokalen Befugnissen, gehörten, konnten in der ostfriesischen Geschichte, die gekennzeichnet ist von den Auseinandersetzungen zwischen Landesherrschaft und Ständen, bis zur Übernahme des Landes durch die Preußen 1744 stets einen Großteil ihrer althergebrachten Rechte gegenüber den Cirksena behaupten.
Die Organisation der Kirche spiegelt die der „Politik" im mittelalterlichen Ostfriesland wider. Ostfriesland war seit der Christianisierung im achten Jahrhundert als Diözese dreier Bistümer organisiert. Fünf Gemeinden im Süden waren Teil des Bistums Osnabrück und können hier vernachlässigt werden. Das Harlinger-, Auricher- und Norderland gehörten zum Bistum Bre-

men und waren seit 1230 zu einem Archidiakonatssprengel zusammengefaßt[9]. Der westliche Teil Ostfrieslands gehörte zum Erzbistum Münster. Während im Bereich des bremischen Archidiakonatssprengels die kirchliche Mittelinstanz zwischen Bischof und Gläubigen durch einen Geistlichen besetzt und damit Kirche eine rein klerikal verwaltete Organisation war, ergibt sich für die friesische Diözese des Bistums Münster ein anderes Bild, denn ein breiter Moorgürtel lag trennend zwischen Münster und Ostfriesland. Schlammig und neblig war es hier, stech- und beißfreudiges Getier wartete nur auf neue Opfer. Vielgestaltiges Ungemach also für die Münsterischen Kirchengewaltigen, und zusammen mit der gefürchteten Starrköpfigkeit der Friesen ergaben sich für sie genügend Gründe, das mittelalterliche Eigenkirchenwesen, das die Finanzverwaltung und Pfarrerbestellung in Laienhand beließ und damit der Lenkung des zuständigen Bischofs entzog, weiterhin zuzulassen[10].
Dieses Recht geht zurück auf die sechste der *17 Küren der Emsiger Rechtshandschriften* aus dem Ende des 11. Jahrhunderts, die besagt, daß „alle Friesen ... bei Bedarf auf ihrem freien Gute ohne Einspruch des Bischofs und des Probstes Kirchen bauen [dürfen]; und die Leute, die die Kirche mit Grundstücken beschenken und den Bau zur Ehre Gottes und um ihrer Sünden willen ausführen, die haben in dem Lande und nicht außerhalb des Landes den Priester zu wählen, und der Probst soll ihn mit dem Altar belehnen“[11]. Alle wichtigen Häuptlingsfamilien und die Hausleute hatten zugleich auch das Kirchenpatronat inne. Die Ostfriesen zahlten keinen Zehnten und bewahrten sich auch ihre eigenwillige Haltung gegenüber dem Zölibat: „De priesteren ane eefruwen wulden se nicht gerne by sick liden, up dat se ander luide bedden nicht besudelen“[12].

Selbstbewußte Häuptlinge und fragile Grafenmacht — Ostfriesland am Vorabend der Reformation

Die Eigenverantwortlichkeit der Kirchspiele reichte bis weit in die Reformationszeit hinein. Mit der Probstei verblieb die kirchliche Mittelinstanz auch dann noch dezentral in der Hand der lokalen Mächte, nachdem sich Graf Enno I. 1485 von Papst Innozenz VIII. die Patronatsrechte über die Benefizien seiner Grafschaft hatte übertragen lassen. Auch in der Folgezeit änderte päpstliches Papier nichts an ostfriesischen Realitäten, zumal der nachfolgende Graf, Edzard der Große, seine Macht vor allem durch Feldzüge in den Westen und Osten zu erweitern suchte. Dadurch versäumte er aber gleichzeitig im Innern seine Etablierung allgemein und damit auch als in Kir-

chenfragen zuständiger Landesherr. Die fast gänzlich unbeschnittene Autonomie der Häuptlinge und Gemeinden in lokalen Kirchenfragen hatte damit faktisch auch noch 1528 Gültigkeit, als Graf Enno II. die Regierung von seinem Vater übernahm.

Der junge Graf trat ein schweres Erbe an. Graf Edzard hatte der Reformation relativ unbeteiligt gegenübergestanden. Er fühlte sich, wie beschrieben, auf Schlachtfeldern viel eher zu Hause als auf der Kirchenbank. Vielleicht war ihm die Reformation nicht mehr als ein Gedankenexperiment, das sich in gelehrten Disputationen und geistigen Kontroversen erschöpfte. Nichts für erdverbundene Menschen. Diesen Bereich überließ er zwei „Fachleuten", die damit zum wegweisenden Gespann der frühen Reformationsjahre in Ostfriesland werden konnten. Kirchlicherseits war es Jürgen van der Dare, latinisiert Aportanus, Erzieher der Grafensöhne und Priester an der Großen Kirche in Emden. Zuvor war er Lehrer bei den *Brüdern und Schwestern vom gemeinsamen Leben* in Zwolle gewesen und hatte in Emden schon 1520 mit reformatorischen Predigten begonnen. Weltlicherseits kam der humanistisch gebildete Rat Edzards am Emder Hof, der Oldersumer Häuptling Ulrich von Dornum, hinzu. Auf seine Initiative hin fand 1526 in Oldersum ein Religionsgespräch zwischen Altgläubigen mit dem Groninger Dominikanerprior D. Laurens Laurensen an der Spitze und Reformern unter Leitung Ulrichs statt. Gegen Laurensen disputierte Jürgen Aportanus. Das von Ulrich auf Niederdeutsch verfaßte und den Grafensöhnen gewidmete Protokoll strotzt geradezu vor deftigen Invektiven gegen den verderbten Klerus. Am ausgiebigsten wird Laurensen bedacht. Mit Hilfe des Volksglaubens und bei der Urangst der Küstenbewohner vor der Willkür und den Ungeheuern des Meeres wird er, verbunden mit Bezug auf das Alte Testament und die Apokalypse, als „neuer Leviathan" metaphorisiert, der „von Groningen her aus dem Dollart hervorgekrochen ist"[13]. Das Protokoll wurde noch im selben Jahr bei Nikolaus Schirlentz, dem Typographen Karlstadts in Wittenberg, gedruckt. Es ist eines der raren Zeugnisse antiklerikaler Propaganda im Nordwesten des Reiches.

Zur Vielschichtigkeit der Reformation gehörten auch die Ereignisse in Norden 1527. Der Dominikanermönch Hinne Reese disputierte über 22 von ihm verfaßte Artikel und zog demonstrativ die Mönchskutte aus. Seit 1527 saß in Norden zudem der überregional wirksame Hinne Rohde, der die Lehren der *devotio moderna* an wichtige Reformatoren weitergab[14].

Diese Unüberschaubarkeit von Lehrmeinungen und die frühe Orientierung der ostfriesischen Reformation an Zwingli und Karlstadt beunruhigte die ostfriesischen Nachbarn. Die Beschwerden der lutherisch verfaßten Städte Bre-

men, Hamburg, Oldenburg und Lüneburg brachten schließlich den in Religionsfragen eher indifferenten und schwankenden Grafen Enno dazu, seinem Land 1529 eine lutherische Kirchenordnung zu geben, die „Bremer Kirchenordnung". Diese Kirchenordnung klammerte die gerade in Ostfriesland wichtige Abendmahlsfrage aus, traf auf vielfachen Widerstand und konnte sich, trotz der Verpflichtung ostfriesischer Prediger auf diese Ordnung im Januar 1530, in den Kirchspielen kaum etablieren. Härte und Durchsetzungswillen bewieß Enno II. allenfalls dadurch, daß er zum 1. März 1530 die Täufer aus Ostfriesland auswies und fünf zwinglische Prediger absetzen ließ. Ulrich von Dornum zettelte gegen das Vorgehen seines Grafen sogar eine regelrechte Kettenbriefaktion an[15].
Der Oldersumer Häuptling, nun in seiner geistigen Haltung schon als eigenständig, antiklerikal und zwinglisch umrissen, war es wahrscheinlich auch, der Menno Simons in seiner Herrlichkeit einen Zufluchtsort bot.

Menno Simons in Oldersum

Über den Aufenthalt Menno Simons' in Ostfriesland vor 1544, als er im Januar in Emden die Gespräche mit dem Superintendenten Johannes a Lasco führte, ist bislang nur Bruchstückhaftes bekannt. Menno selbst sagt, daß er sich nach seinem Ausgang aus dem Papsttum an einen stillen Ort zurückgezogen habe, um sich dem Studium des Wortes Gottes zu widmen. Der Menno-Biograph Karel Vos nimmt an, daß Menno zunächst nach Ostfriesland ging, wo er vor Verfolgungen sicher war und weniger Gefahr lief, entdeckt zu werden als in den Groninger Ommelanden[16]. Einen Hinweis auf den Aufenthalt Mennos in Ostfriesland, genauer: in Oldersum, gibt die Aussage des Peter Janss von Blankenham vom 14. Juni 1540. Er gibt an, daß er ungefähr vier Jahre zuvor in Oldersum „anderwerue gedoopt is van een priester genoemt MYNNO, die eertijds pastoor gewest hadde"[17]. Menno selbst bezeugt in seinen Opera für diese Zeit, daß er „zich an een verborgen plaats zette, gelijk hij over veel jaren hat moeten doen"[18]. Wahrscheinlich hatte Menno in Ostfriesland einen festen Aufenthaltsort, von dem aus er nach Friesland, Groningen und Nordholland aufbrach, um an geheimen Treffpunkten mit seinen Anhängern zusammenzukommen. Es waren mühsame und gefährliche Reisen. Die Treffen selbst konnten nur nächtens in Scheunen und anderen Schlupfwinkeln, auf freiem Feld oder in Wäldern stattfinden. Oft fanden sich mehrere Gemeinden zusammen und sangen gemeinsam ihre Märtyrerlieder. Menno soll dann Erbauliches zu ihnen gesprochen, getauft und das Abendmahl ausgeteilt haben[19]. Zur Frage von Mennos Aufenthalt in den Jah-

ren zwischen 1536 und 1543 schreibt Vos: „Wij zagen zooeven, dat MENNO hier heeft gedoopt. Voorts bekent ALEID BARENTSD[20], de huisvrouw van den martelaar JAN CLAESZ, dat zij van haar jongste kind te OLDERSUM was bevallen. Ik geloof, dat de „verborgen plaats", waarop MENNO doelt, dit Oostfriesche dorp is geweest. Hier toch was hij tegen de vervolging beveiligd tot het jaar 1544, toen hij door het edict van gravin ANNA uitgewezen werd."[21]
Von diesem „verborgen plaats", vermutlich Oldersum, ist nicht genauer zu sagen, ob es sich dabei um die Gutswirtschaft Ulrichs oder um den Flecken Oldersum selbst gehandelt hat. Menno war hier nicht der einzige Täufer. Es gab eine Täufergemeinde. Dies belegt ein Brief, den der zwinglische Prediger Aquilomontanus aus Borssum, der seit 1542 in Oldersum tätig war, im selben Jahr an Bullinger in Zürich schrieb: „Der Herr von Oldersheim bey Emden nimmt die flüchtigen Wiedertäufer auf"[22]. Weitere neun Briefe schrieb Aquilomontanus an Bullinger[23]. Auch Sebastian Franck hat sich mit einem Brief an die Oldersumer Täufergemeinde gewendet. Franck, der in seiner „Ketzerchronik" von 1531 zu Toleranz gegen religiös Andersdenkende aufgefordert und ihre Verfolgung vehement abgelehnt hatte, schreibt an die Oldersumer Gemeinde: „Liebe Brüder! Unser Bruder Johan von Bekesteyn[24] hat mich inständig gebeten, Euch, die Ihr gleichsam wie Schafe unter den Wölfen leben müßt, durch mein Schreiben aufzurichten und zu stärken"[25], und spricht ihr Mut gegen die Verfolger zu.

„Häuptlingsreformation" und Schutzgewalt

Was kann vor dem Hintergrund einer Häuptlingsreformation[26] in Ostfriesland zu der Frage der Aufnahme von Täufern durch den niederen Adel gesagt werden?
Bereits unter Ulrich von Dornum hatte sich die Burg in Oldersum zur „Ebernburg Ostfrieslands" entwickelt. Nicht todkranke Humanisten wie Ulrich von Hutten oder die Reformatoren Basels und Straßburgs, Oecolampad und Butzer, fanden hier einen Hort, sondern radikale Reformatoren, die sich andernorts nicht mehr halten konnten. Neben vermutlich Menno Simons waren dies vor allem Andreas Bodenstein von Karlstadt[27] und Melchior Hoffman[28]. Unter den Bedrängten und ihren Anhängern schien es sich herumgesprochen zu haben, daß man in Oldersum unbehelligt auch nicht-lutherische Reformationsansätze vertreten und nach ihnen leben durfte. Ulrich von Dornum ist die friedfertige ostfriesische Variante des Franz von Sickingen.

Das älteste Bildnis Menno Simons': Ein Stich von Christoph van Sichem, ca. 1607. Wegen der Krücke und den eselsohrartigen Zipfeln unter dem Hut hat man dieses Bild als satirisch-herabsetzend interpretiert. Im soeben erschienenen Buch „Spuren von Menno" wird diese Deutung allerdings mit kunstgeschichtlichen Argumenten zurückgewiesen.
Zur Verfügung gestellt von Piet Visser, Amsterdam.

Nun ist aber 1542, dem Jahr der Klagen des Aquilomontanus, Ulrich von Dornum bereits sechs Jahre tot. Trotzdem bestand die Oldersumer „Herberge der Gerechtigkeit" (Ulrich von Hutten über die Ebernburg) fort. Also muß angenommen werden, daß Hero von Oldersum, der die zweite Hälfte der Oldersumer Burg besaß, als Beschützer und damit religionspolitisch eigenständig handelnd, nach 1536 in die entstandene Lücke getreten war. In seinem Verhalten zeigt sich auch, daß selbst nach der strengen *Lüneburger Kirchenordnung* von 1535, die das, was im Lande selbst gewachsen war, lutherisch einebnen sollte und hinsichtlich anderer Lehren eine eindeutige Sprache sprach[29], den Häuptlingen Freiräume blieben, die sich bei Hero, und, wie wir sehen werden, auch in der Herrlichkeit Gödens in Gestalt eines möglichen Refugiums manifestierten.
Hilfreich waren in dieser Zeit auch die unklaren Machtverhältnisse am Emder Hof. Nach dem Tod Ennos 1540 hatte zunächst dessen katholischer Bruder Johann vormundschaftlich für Ennos unmündige Kinder die Regentschaft übernommen, bevor Ennos Witwe, Anna von Oldenburg, 1542 die Macht übernehmen konnte. 1543 benannte sie den polnischen Adeligen und Johannes Calvin nahestehenden Johannes a Lasco zum ersten Superintendenten Ostfrieslands, dessen ausdrückliche Aufgabe es sein sollte, Ordnung und Einheitlichkeit in das ostfriesische Kirchenwesen zu bringen.
Menno kam aber auch in Oldersum nicht zur Ruhe. Anfang Dezember 1542 erging vom kaiserlichen Statthalter in Leeuwarden ein Edikt, das jeglichen Umgang mit ihm und das Lesen seiner Schriften unter Strafe stellte und auf seine Gefangensetzung eine Belohnung von 100 Carolusgulden aussetzte. Mennos Wanderjahre begannen. Zunächst ging er nach Groningen, dann nach Emden. Der ihm hier drohenden Verhaftungsgefahr entwich er wahrscheinlich durch ein erneutes Fortgehen nach Oldersum, von wo aus er vermutlich zum Kolloquium mit Johannes a Lasco in Emden aufbrach[30], das wiederum seine Ausweisung aus Ostfriesland und seinen Wegzug nach Köln zur Folge hatte.

Innerostfriesische Täufermigration um 1544

Doch wohin sollten die anderen Täufer, sollte die Gemeinde gehen, die sich unter dem Schutz Hero von Oldersums vermutlich bis zur erfolgreichen Polizeiordnung der Gräfin Anna vom Februar 1545[31] in Oldersum aufhalten konnten? Gerüchte über Gutachten, die im Zusammenhang mit der Ausarbeitung der Polizeiordnung über die Sekten verfaßt worden waren, mochten schon einige Zeit vor dem Inkrafttreten der Ordnung für Unruhe und Ab-

wanderung gesorgt haben. Bedrohlich war die Situation allemal, auch wenn die Polizeiordnung einen feinen Unterschied zwischen Batenburgern und Davidjoristen auf der einen und den Mennoniten auf der anderen Seite machte und die mögliche Ausweisung letztlich nur die wirklich aufrührerischen Täufer traf[32].

Eine Spur führt in den Osten der Grafschaft, in die Herrlichkeit Gödens. Das Herrscherhaus hatte bereits nach dem gescheiterten Täuferreich zu Münster flüchtige Täufer bei sich aufgenommen; so 1537 den ehemaligen Mundschenk Jan van Leidens, Wolter Schemering, einen Neffen Hinrich Krechtings. Krechting selbst kam 1545[33] ebenfalls nach Gödens, konvertierte zum reformierten Glauben und wirkte als Pastor bis 1580 in Dykhausen. Ein tolerantes Klima war in Gödens also schon vorhanden, und in den inzwischen vergangenen Jahren hatten die Täufer ihre Friedfertigkeit sicherlich hinreichend unter Beweis stellen können.

Frau Hebrich von Inhausen, die seit dem Tod ihres Mannes Haro von Gödens 1539 die Geschicke der Gödenser Herrlichkeit lenkte, hatte seitdem mit ihren Schwagern Hero und Boing von Oldersum die Landgewinnung am Schwarzen Brack vorangetrieben. Von freundschaftlichen verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Oldersum und Gödens wird man ausgehen können, zumal auch Ulrich von Dornum mit einer von Oldersum, nämlich Essa, verheiratet gewesen war. Für den Deichbau selbst sollen bereits etliche Holländer eingesetzt worden sein, und am Tag nach Johannis (24. Juni 1544) kam es, eingefädelt durch Hebrichs Bruder Tido von Kniphausen, Rat am gräflichen Hof, zu einem Vergleich zwischen der Gräfin und Frau Hebrich über die rechtlichen Folgen dieses Deichbaues, der Hebrich in die Lage brachte, mit der Neulandgewinnung in großem Zuge zu beginnen. Wenn man nun davon ausgeht, daß zum einen die Täufer in Oldersum zunehmend bedrängt waren, zum anderen aber in der Wasserbaukunst bewanderte Menschen im Osten gebraucht wurden, ist es nicht mehr weit zu dem Schluß, daß die Täufer in das anzulegende Neustadtgödens gingen.

Schützend vor gräflichem Zugriff wirkten auch die geographischen Verhältnisse: Die Herrlichkeit Gödens lag wie eine Enklave im äußersten Osten der Grafschaft, umgürtet von den Herrlichkeiten Jeverland und Harlingerland, die beide nicht gerade zu den Parteigängern der Cirksena zu zählen waren. Dazu kam mit dem Moormerland ein Moorstreifen, der den Weg von Emden nach Gödens durchschnitt und einen direkten Zugang schwer zuließ. Das Moor war somit nicht nur eine Barriere Ostfrieslands zu seinen Nachbarn, sondern erschwerte auch Kommunikation und gräfliche Kontrolle innerhalb des Landes.

Nach den Voraussetzungen für Eigenständigkeit, die das mittelalterliche Kirchenwesen für die frühe Neuzeit mit sich gebracht hatte, muß die Frage der Toleranz in den Jahren nach 1535 auch noch von einer anderen Warte gestellt werden. Welche Motive gab es für Ulrich, für Hero, für Hebrich, was kann man allgemein zu den Motiven der ostfriesischen Häuptlinge zur Aufnahme verfolgter Täufer sagen?

Noch bei Ulrich von Dornum, dem Gastgeber Hoffmans, Karlstadts und vermutlich Mennos, kann man im wesentlichen intellektuelle Neugier und persönlichen Mut als Gründe vermuten, den Verfolgten zu helfen. Diese Haltung basiert auf humanistischer Bildung und seiner Orientierung an der *devotio moderna* und kommt zum Ausdruck in seinen überdeutlich artikulierten Aversionen gegen den Klerus. Es ist nicht erkennbar, daß er mit der Aufnahme von Täufern auch ein Zeichen gegen die gräfliche Politik setzen wollte. Eine gewisse Enttäuschung gegenüber dem Handeln des Grafen Enno, der, obwohl selbst unwissend in Kirchenfragen, den Täufern das Leben schwermachte, mag eine Rolle gespielt haben. Dazu kommt, daß Ulrich von Dornum durch den engen Kontakt zu Jürgen Aportanus zu einer reformatorischen Grundhaltung gekommen war, die den Boden eher bereitet hatte für die Lehren Zwinglis, Ulrich von Dornums „alter ego", als für die Luthers, zumal in Ostfriesland begreiflicherweise das Abendmahl eher reformatorisches Thema war als der Ablaß.

Ulrich von Dornum war kein Herrscher, der mit kirchlichen Mitteln die eigene Machtposition zu festigen suchte. Er drang nicht früh auf obrigkeitliche Ordnung, um so Einheitlichkeit und Ruhe in die kirchlichen Belange seiner Herrlichkeit zu bringen. Ebenso wie Sebastian Franck, dessen Schriften in Oldersum gelesen wurden, verabscheute er Verfolgungen und Unterdrückungen aus Gewissens- oder Glaubensgründen. Dies wird in seinen Briefen deutlich. Mit diesem geistigen Rüstzeug, aber auch dank des Vertrauens, das er bei Hofe genoß, war er in der Lage, verschiedenen hervorragenden Vertretern der radikalen Reformation in seinem Herrschaftsbereich Obdach und eine Plattform für ihr Wirken zu gewähren. Eine Freistatt, die diesen Ruf auch nach dem gescheiterten Täuferreich zu Münster aufrecht erhielt und ihm gerecht wurde.

Welche Gründe mochte Hero von Oldersum haben, die Täufer bei sich zu behalten? Es geht auch aus den Briefen des Hermann Aquilomontanus nicht hervor, daß es sich bei ihnen um Menschen handelte, die militant oder subversiv ihren Glauben vertraten. Sie weigerten sich lediglich, ihm abzuschwören. Die Mennoniten sind wohl schon zu diesem Zeitpunkt zu den „Stillen im Lande" geworden. Man kann ermessen, wie froh die ehemals ver-

armten und sozial bedrängten Handwerker und Bauern waren, die sich von den chiliastischen Erwartungen in der Folge der Verkündigungen Melchior Hoffmans hatten mitreißen lassen und die dem Gemetzel in Münster hatten entkommen können, nun bei toleranten Herrschern ihre Ruhe zu finden. Dankbar und demütig wandten sie sich nach diesen Abenteuern wieder ihren alten Berufen zu. Wie sehr sie die Gastfreundschaft Heros und Ulrichs zu schätzen wußten, brachten sie zum Ausdruck, indem sie mit ihrem Fleiß den Ausbau Oldersums und seines Hafens mit vorantrieben[34]. So wusch eine Hand die andere.

Und, um den Faden weiterzuspinnen, was hätte eine tatkräftige Frau Hebrich von In- und Kniphausen in Gödens mehr überzeugen können als das Argument der „Nützlichkeit" dieser neuen Untertanen? Nachdem sie einzelne Täufer aufgenommen und mit ihnen gute Erfahrungen gemacht hatte, konnte sie, auch aus Peuplierungsgründen, weitere, kundige Menschen in ihrer Herrlichkeit gut gebrauchen. Ökonomisches Kalkül kam hier zum Tragen, wie es auch in späteren Jahrhunderten bei verschiedenen Neugründungen wie Altona oder Hanau und bei der Aufnahme von Religionsflüchtlingen allgemein immer wieder eine Rolle gespielt hat.

Dadurch also, daß in Ostfriesland die zentrale Autorität eines Grafen fehlte, eine landesherrschaftliche Lenkung der reformatorischen Vorgänge in ihrer entscheidenden Zeit praktisch nicht stattfand und jede Häuptlingsherrlichkeit im Emsigerland gleichzeitig auch ein eigenes Kirchspiel war, konnten sich in dieser zersplitterten, wohlhabenden Marschgegend und durch die engen verwandtschaftlichen Beziehungen in den Osten Ostfrieslands eigenständige Machtverhältnisse konservieren — und zwar bis weit in die Reformationszeit hinein, die in Ostfriesland mit der Phase landesherrschaftlicher Selbstfindung und -definition der Grafen Cirksena zusammenfiel. Deren Spielraum wurde geradezu definiert durch den Einfluß der Stände. Der gräfliche Wille zählte im Lande nicht viel.

Die Grafen hatten es, und dies ist ein unter mentalitätsgeschichtlichen Gesichtspunkten interessanter Aspekt, auch mit Häuptlingen zu tun, die aus der Tradition und Überlieferung heraus noch wußten, welche Freiheiten ihnen zustanden, die noch in einer Zeit lebten, in der Herrschaft weitestgehend gleichrangig gewesen war, jedenfalls innerhalb der Häuptlingsschicht, aus der schließlich auch die jetzigen Grafen hervorgegangen waren. Rechte, in Jahrhunderten von niemandem in Frage gestellt, ließ sich diese Generation wenigstens noch nicht nehmen. Auch wenn die Ereignisse der Zeit über sie hinwegzugehen und ihren Einfluß zu schmälern drohten, verhielten sie sich nach alten Mustern. Idealtypisch gesehen war dies ein Umstand, der eigen-

ständige Häuptlinge von der geistigen Größenordnung eines Ulrich von Dornum, von der Souveränität eines Hero von Oldersum und von der Cleverness einer Hebrich von Inhausen in die Lage brachte, radikale Reformatoren bei sich aufzunehmen und mit ihnen eine eigene Politik zu machen. Denn das war es schließlich auch. Die Häuptlinge griffen nicht zu den Schwertern, um ihre von den Grafen abweichende Sicht in Religionsfragen zu demonstrieren, sondern sie machten dies auf eine subtilere Art deutlich. Sie ignorierten weitestgehend die Bestimmungen der Kirchenordnungen und Edikte und machten sich mit Hilfe der fleißigen und ihres Handwerks kundigen Niederländer daran, ihren eigenen kleinen Machtbereich auszubauen — sowohl größenmäßig als auch von der wirtschaftlichen Potenz her. Davon profitierten beide Seiten. Eine blühende Wirtschaft in den Herrlichkeiten verstärkte die Autonomie gegenüber den Grafen — und war für die Täufergemeinden das beste Argument, in ihren Refugien ein Bleiberecht zu erlangen.

Menno in Wüstenfelde

Die Reformation in Schleswig-Holstein hatte 1542 in Rendsburg mit der einvernehmlichen Annahme der von Bugenhagen auf Wunsch von König Christian III. ausgearbeiteten Kirchenordnung ein relativ einheitliches Ende gefunden. In der Kirchenordnung findet sich nur indirekt eine Spur gegen die Täufer, wenn nämlich im Falle einer Nottaufe darauf zu achten sein soll, daß es, sollte das Kind überleben, nicht zu einer nochmaligen Taufe kommt[35]. Das Taufsakrament kann nur einmal gültig vollzogen werden.
In Holstein konnte, im Gegensatz zur ostfriesischen Diözese des Bistums Münster, das mittelalterliche Eigenkirchenwesen nicht überleben, es galt nur von der Karolingerzeit bis ins 12. Jahrhundert hinein. Ein weltliches Patronat gab es zwar, doch wurde es fast ausschließlich durch den Landesherrn ausgeübt, dagegen fehlte im Bistum Lübeck, zu dem das Gut Fresenburg gehörte, das grundherrliche Patronatsrecht fast gänzlich, die Laien waren in der Patronatsfrage bedeutungslos[36].
Aus Wismar vertrieben, fand Menno das letzte seiner zahlreichen Refugien in Wüstenfelde bei der Familie Ahlefeld auf dem Gut Fresenburg nordwestlich von Oldesloe. Ein Zweig der alten holsteinischen Adelsfamilie Ahlefeld war von 1526 bis 1641 in Besitz der Herrschaft[37]. Menno kam entweder 1554 oder aber nach dem 1. August 1555 aus Wismar nach Wüstenfelde. In der Ostseestadt hatte er sich nicht mehr halten können, nachdem Wismar, zusammen mit Lübeck, Hamburg, Rostock, Stralsund und Lüneburg, ein strenges Edikt gegen Täufer und Sakramentierer erlassen hatten[38]. Menno kam in

Wüstenfelde zur Ruhe, konnte einige wichtige Schriften verfassen und diese auch zum Druck bringen[39]. Auch soll er hier die erste freikirchliche Gemeinde Schleswig-Holsteins gegründet haben[40].
Bartholomäus von Ahlefeld selbst hatte bereits seit 1543, dem Jahr seiner Übernahme von Fresenburg, verfolgten mennonitischen Familien hier einen Zufluchtsort geboten. Diese Täufer kamen zum einen aus dem Ostseeküstengebiet um Lübeck, zum anderen aus den Rhein- und Niederlanden.
Von Ahlefeld soll bei Kriegsdiensten[41] in den Niederlanden auf die stillen und dennoch hart verfolgten Taufgesinnten aufmerksam geworden sein und seine Sympathie für sie entdeckt haben, nachdem ihm klar geworden war, daß er es nicht mit den allerorts gefürchteten Aufrührern zu tun hatte, als welche die Täufer nach Münster stigmatisiert und verfolgt worden waren, sondern mit frommen, unschuldigen Menschen. Gerhard Roosen gibt in seinem „Gegenbericht" den Beweggrund Ahlefelds so an: „Welche harte und unchristliche Proceduren vorangeführter Edelmann einigermaßen gesehen, und dadurch zum Christlichen Mitleiden (da er anders von einer gar harten und leichtzörnigen Natur soll gewesen seyn) bewogen, Freyheit unter seiner Jurisdiction Fresenburg denen zu vergönnen, die diese Inquisition und harte Verfolgung nicht länger wolten abwarten."[42] Diese Uneigennützigkeit und Milde verwundert angesichts des Rufes, der Bartholomäus von Ahlefeld als einem rauhbeinigen Streithahn anhaftet. Doch waren die Beweggründe für die Täufer selbst nicht völlig unerheblich? Entscheidend war der Schutz, den Ahlefeld bot, und seine Offerte sprach sich schnell herum. Immer mehr Täufer kamen in das ruhige Wüstenfelde und in die umgebenden Ortschaften, die durch die Täufer schnell „populeus" wurden. Möglicherweise sind Ansiedlungen wie Pulverbek, Wegnitz, Wüstenfelde und Kiebitzburg auch erst mit dem Zuzug der Täufer entstanden[43]. Das niedrige Schutzgeld von nur einem Reichstaler ist für Roosen ein Indiz für die uneigennützige Menschenfreundlichkeit des Bartholomäus von Ahlefeld, der an den täuferischen Flüchtlingen scheinbar nicht verdienen wollte. Jedenfalls kein Geld.
Soweit zur tätigen Menschenfreundlichkeit. Doch gab es für Ahlefeld nicht auch noch einen anderen Grund, Täufer kommen und nicht wieder gehen zu lassen? Denn immerhin kamen mit den Täufern auch bis dahin unbekannte Handwerke in seinen Herrschaftsbereich. Die Täufer waren Handwerker und kleine Gewerbetreibende, die unter anderem die Leineweberei und die Fähigkeit zur Anfertigung von Teppichen mitbrachten. Vor allem aber konnten die sich hier Niederlassenden Schießpulver herstellen, das sie aus Glaubensgründen zudem nicht verwenden durften — eine willkommene Kombination für einen streitbaren, prozeß- und kriegsfreudigen Edelmann wie Bartho-

lomäus von Ahlefeld, der für qualitativ hochwertiges Schießpulver, wie es die Mennoniten seines Herrschaftsbereichs herstellten, ausreichend Verwendungsmöglichkeiten hatte[44]. Sie waren also nicht nur „ganz harmlose, anständige Bürger und Bauern“[45], sondern auch noch überaus nützliche Zugezogene. Die Wirtschaft florierte. So nimmt es nicht wunder, daß Bartholomäus von Ahlefeld Befehle zum Ausweisen der Täufer aus seinem Herrschaftsgebiet hartnäckig ignorierte[46]. Und indem er sogar eine täuferische Leitfigur wie Menno Simons bei sich aufnahm, demonstrierte er deutlich die begrenzte Reichweite landesherrlichen Willens.

Über zehn Jahre lang konnten die Mennoniten in Fresenburg unbehelligt ihrem Tagwerk nachgehen. 1554 berichtet dann der königliche Amtmann in Segeberg, daß von Täufern in Lübeck gedruckte Bücher in Oldesloe beschlagnahmt worden seien. Legitimiert durch die Verordnung, nach der keine Täufer sich im Lande aufhalten sollten, wurde ein Täufer auf die Bücher und seinen Glauben hin examiniert. Der Bericht seines Statthalters veranlaßte König Christian III., der im September 1555 ein strenges Edikt gegen die Täufer erlassen hatte, zum Einschreiten. 1556 sollte Bartholomäus von Ahlefeld vor ein königliches Tribunal gebeten werden mit dem Ziel, sich wegen der Mennoniten in seinem Herrschaftsbereich zu rechtfertigen. Das Ansinnen einer Ausweisung scheiterte aufgrund des Hinweises darauf, daß die ausgewiesenen Täufer sich dann in anderen holsteinischen Herrschaftsbereichen ansiedeln würden. Das Täuferproblem erfordere eine einheitliche Lösung. Gerade darüber konnten sich die drei Herrscher über Holstein aber nicht einig werden, so daß alles beim alten blieb und Bartholomäus von Ahlefeld die Täufer in seinem Herrschaftsbereich weiterhin beschützte, genauso, wie es andere Herrscher auch taten, die „vor dem Hintergrund einer beginnenden Frühindustrialisierung auf den Gütern“[47] den ihrer Wirtschaft förderlichen Täufern gern eine Heimstatt boten. Die Niederländer, deren Landhäuser mit dem heruntergezogenen Reetdach heute noch vereinzelt in der Wilstermarsch vorhanden sind, gelten auch als Importeure einer rationellen Molkerei- und Käseproduktion.

Auch nach dem Tod Bartholomäus' im Jahre 1575 bestand der Schutz weiter. Zu einer wesentlichen Veränderung kam es erst zu Beginn das 17. Jahrhunderts, als viele Täufer nach Altona gingen, wo ihnen 1601 vom Grafen Ernst von Schauenburg Religions- und Gewerbefreiheit zugesichert worden war. Im Dreißigjährigen Krieg wurde das Dorf dem Erdboden gleichgemacht.

Zusammenfassung

Zusammenfassend läßt sich zu den Möglichkeiten und Gründen täuferischer Aufnahme durch Mitglieder des niederen Adels in Norddeutschland auf der Grundlage der hier angestellten Überlegungen sagen, daß Ostfriesland in den Anfangsjahren der Reformation ein gutes Ziel für all diejenigen war, die aus religiösen Gründen verfolgt wurden. Die Grafschaft war noch jung, die Grafenmacht fragil, der Druck von oben gering, und dank der mittelalterlichen Institution des Eigenkirchenwesens konnten die Häuptlinge in ihren Herrlichkeiten in Sachen Kirchenwesen frei agieren und gestalten. Dazu kam das durch die *devotio moderna* vorbereitete Klima für Kleruskritik und Spiritualismus. Doch nicht nur Strukturen, auch Menschen haben diese Zeit geprägt, vor allem Ulrich von Dornum und Jürgen Aportanus, die auch den anderen Nichtlutheranern im Land ihre Meinungsfreiheit ließen. Der zunehmende Druck von außen vermochte daran nur wenig zu ändern, auch wenn Häuptlinge wie Hicko Houwerda innerhalb weniger Jahre eine erstaunliche Bandbreite reformatorischen Denkens fördern konnten[48].

Somit trifft für Oldersum und Gödens das zu, was Otto S. Knottnerus für Täufer entlang des norddeutschen Küstengebiets allgemein feststellt: „In vergelijking met de dikwijls spectaculaire omzwervingen van de leiders, vond de trek van hun eenvoudige volgelingen dikwijls in stilte plaats."[49] Nach ihrem Verständnis waren es nicht Täufer, die aufgenommen wurden, sondern in erster Linie geschickte und fleißige Handwerker, die ihre Fähigkeiten auch zum Nutzen ihres Schutzherrn einsetzen würden.

Für Bartholomäus von Ahlefeld mag vor allem die Pulverfabrikation ein Argument gewesen sein, die Täufer anzusiedeln und sie auch gegen Über- und Angriffe der Nachbarn sowie gegen königliche Ausweisungsersuche zu verteidigen. Die Rettung von Mennos Drucker, der von Nachbarn festgesetzt worden war, kann natürlich als Beweis für seine pro-täuferische Einstellung gewertet werden — genauso aber auch für eine deutliche Artikulation des Vorzugs eigener Interessen vor denen seiner Nachbarn und den Begehren der Landesherren, die Täufer auszuweisen, Täufer, die für Ahlefeld längst vielfachen und großen Nutzen brachten.

Anmerkungen

1 Es sind die Familien von Gödens, von Werdum, von Dornum und Houwerda.

2 Bekannt geworden ist vor allem das Schicksal der Ursula von Beckum, geborene von Werdum, die als Anhängerin David Joris' 1544 in Dwente verbrannt wurde und seitdem zu den täuferischen Märtyrern zählt. — Auch die drei Töchter Ulrich von Dornums gingen Verbindungen mit dem Täufertum nahestehenden Männern ein. Margarethe heiratete 1551 den Groninger Großgrundbesitzer und Edelmann Christopher von Ewsum, der gleichzeitig Häuptling der Herrlichkeit Jennelt war. Essa, die mittlere Tochter, nahm 1550 einen niederländischen Emigranten zum Mann, Johan Gerdsema, wahrscheinlich ein angesehener Tuchhändler aus dem Groningerland mit eigenem Wappen. Auch die jüngste Tochter, Imele, verband sich mit einem Täufer, es wird gemutmaßt, daß es sich dabei entweder um einen Sohn Johann van Batenburgs oder einen seiner Anhänger gehandelt hat. Den Töchtern Ulrichs droht der gräfliche Rat, der Borssumer Eggerik Beninga, 1561 die Enterbung an, falls sie nicht in die öffentliche Kirche zurückkehren. (Freundliche Mitteilung von Otto S. Knottnerus, Zuidbroek, Niederlande.)

3 Zu den Zusammenhängen zwischen Oldersum und Gödens auch: Heinold Fast, Die Mennoniten und die Gründung von Neustadtgödens, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 52. Jg., 1995, S. 85–96 (im folgenden: Fast, 1995).

4 Vgl. u. a.: Heinrich Schmidt, Adel und Bauern im friesischen Mittelalter, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte, 45 (1973), S. 45–97; ders. Politische Geschichte Ostfrieslands, Leer 1975 (Ostfriesland im Schutze des Deiches, Bd. 5 [im folgenden: Schmidt, Geschichte]), S. 12 ff.; Hajo van Lengen, Friesische Freiheit und Häuptlingsherrlichkeit in Ostfriesland, Aurich 1982 (Begleitheft zur Ausstellung „MoBiLe" der Ostfriesischen Landschaft).

5 Vgl. dazu insbesondere: Heinrich Schmidt, Adel und Bauern im friesischen Mittelalter, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte, Bd. 45, 1973, S. 45–97.

6 Schmidt, Geschichte, S. 109.

7 Vgl. ebd., S. 162.

8 Jever und das Jeverland haben nie zu Ostfriesland gehört, das Harlingerland erst seit 1599 in Form einer Personalunion.

9 Vgl. Menno Smid, Ostfriesische Kirchengeschichte, Pewsum 1974 (Ostfriesland im Schutze des Deiches, Bd. 6), S. 28 ff. (im folgenden: Smid, Kirchengeschichte).

10 Zum Eigenkirchenwesen besonders: Dietrich Kurze, Pfarrerwahlen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde und des Niederkirchenwesens, Köln/Graz 1966 (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Bd. 6); Michael Borgolte, Die mittelalterliche Kirche, München 1992 (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 17), passim; Jörn Sieglerschmidt, Territorialstaat und Kirchenregiment. Studien zur Rechtsdogmaktik des Kirchenpatronatsrechts im 15. und 16. Jahrhundert, Köln/Wien 1987.

11 Zit. n. Smid, Kirchengeschichte, S. 53.

12 Eggerik Beninga, Cronica der Fresen. Bearb. von L. Hahn, hrsg. v. H. Ramm. Teil II, Aurich 1964 (Quellen zur Geschichte Ostfrieslands, Bd. 4), S. 117.

13 Ulrich von Dornum, Disputation zu Oldersum in der Grafschaft Ostfriesland, 1526, abgedruckt in: Gerhard Ohling, Junker Ulrich von Dornum. Ein Häupt-

lingsleben in der Zeitenwende, Aurich 1955, S. 111–143, S. 112 (im folgenden: Ohling, Junker Ulrich). — Zum Leviathan-Begriff in diesem Zusammenhang besonders: Hans-Jürgen Goertz, Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1995, S. 59 und Otto S. Knottnerus, Angst voor de zee. Veranderende culturele patronen langs de Nederlandse en Duitse waddenkust (1500–1800), in: Karel Davids u. a. (Hgg.), De Republiek tussen zee en vasteland. Buitenlandse invloeden op cultuur, economie en politiek in Nederland 1580-1800), Leven/Apeldoorn 1995, S. 57–81, bes. S. 58 ff.

14 Zwingli erhielt von ihm 1523 einen Brief des Humanisten Cornelius Hoenius, einem Advokaten am holländischen Hof, der im Februar 1523 wegen lutherischer Ketzerei verhaftet wurde. Der Inhalt des Briefes hatte wesentlichen Einfluß auf die rein symbolische Auffassung des Abendmahls bei Zwingli, vgl. Ulrich Gäbler, Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1983, S. 118 ff. — Rohde stieß schon 1521 mit seiner spiritualistischen Abendmahlsauffassung bei Luther auf Ablehnung. Anklang fand er bei Bucer, Oecolampad und Zwingli. Vgl. Menno Smid, Kirche und Religion in der Neuzeit, in: Karl-Ernst Behre und Hajo van Lengen (Hgg.), Ostfriesland. Geschichte und Gestalt einer Kulturlandschaft, Aurich 1995, S. 199–241, S. 200.

15 Am 23. Mai 1530 wandte er sich an die Straßburger Reformatoren Wolfgang Capito, Martin Bucer, Caspar Hedio und Martin Zell und schilderte ihnen die durch die Repressalien der Bremer Kirchenordnung schwierige Lage der Zwinglianer im Lande. In deutlichen Worten macht er auch seinem Unmut über die Vertreibung Karlstadts Luft: „Aber eine sonderliche Verfolgungswut hatte von meinem Herrn und seinen Räten Besitz ergriffen, indem sie beschlossen, alle Leute aus der Heimat zu vertreiben, die sich nicht zur Verehrung des Allerheiligsten bequemen wollten“ (zit. nach der Übersetzung aus dem Lateinischen durch Gerhard Ohling, in: ders., Junker Ulrich, Anlage q, S. 107/108, S. 107). Er selbst schien sich aber sicher zu fühlen, denn „den Weltgesinnten ist es eigen, selbst verhaßte Leute aufgrund ihrer Frömmigkeit zu respektieren“ (ebd.). Die nächsten Schritte standen dem Häuptling klar vor Augen. Er hoffte, daß die von ihm sehnlichst erwarteten Schreiben des hessischen Landgrafen Philipp, der Straßburger Reformatoren und anderer Gelehrter an die gräfliche Anschrift in Emden ihre Wirkung nicht verfehlen würden: „Wir müssen nur den Herrn im Himmel darum bitten, daß er dem Grafen die Furcht vor dem irdischen Herrn nehme und ihm dafür die reine heilige und aufrichtige Gottesfurcht schenke, damit das Wort wieder frei fließe und die Behinderung ihrer Verkündigung aufhört“ (ebd.). Ulrich beschwört wiederholt seine geistige Nähe zu den „Brüdern in Straßburg“ und bittet um die Aufnahme in ihren Freundeskreis. Sein eindringlicher Ruf nach menschlicher und moralischer Unterstützung gipfelt in der Schlußpassage in dem Ausruf: „Wollet insbesondere deren Pfarrherrn, Ulrich Zwingli, mein zweites Ich, und Ökolampad, beide meine frommen Lehrer, herzlich von mir grüßen. Ich liebe sie von Herzensgrund“ (ebd., S. 108).

16 Vgl. Karel Vos, Menno Simons 1496–1561. Zijn Leven en Werken en zijne Reformatorische Denkbeelden, Leiden 1914, S. 53 (im folgenden: Vos, Menno).

17 Zit. n. Vos, Menno, S. 53. Peter Janss wurde in Kampen verhört und dort noch am selben Tag enthauptet. Er zählt zu den ersten täuferischen Märtyrern.

18 Opera, fol. 356, zit. n. Vos, Menno, S. 64.

19 Vgl. Neff, Art. Menno Simons, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. 3 (1958), S. 77–90, S. 88. (im folgenden: Neff, Menno)

20 Invent. Doopsg. Arch. Amst. I no. 324 (25. Mai 1545), zit. n. Vos, Menno, S. 71.

21 Ebd.

22 Zit. n. Vos, Menno, S. 71. Der Schutz war für die niederländischen Flüchtlinge auch schon vor dem Niedergang des Täufereiches zu Münster notwendig. Am 20. März 1531 war Sicke Frerichs (Syke Snyder) in Leeuwarden hingerichtet worden, weil er sich Weihnachten 1530 in Emden hatte wiedertaufen lassen. Am 28. Februar 1535 wurde das Oldekloster von Soldaten gestürmt.

23 Vgl. Fast, 1995, S. 87 ff.

24 Johan von Bekesteyn, ein reicher Kaufmann aus Amsterdam, war der Kurier, der auch die Briefe Bullingers nach Oldersum und Borssum gebracht hatte. Er wohnte in Oldersum und war um 1540 einer der wichtigsten Propagandisten Sebastian Francks, dessen Bücher in Emden mehrfach aufgelegt wurden. Vgl. Otto S. Knotterus, ‚Gylieden die aen alle wateren zaeyt': doperse immigranten in het Noordduitse kustgebied (1500–1700), in: Doopsgezinde Bijdragen, nieuwe reeks nummer 20, Amsterdam 1994, S. 11–60, S. 22 (im folgenden: Knottnerus, Gylieden).

25 Zit. nach Gerhard Ohling, Aus den Anfängen der Reformation. Ein Brief des Sebastian Franck aus Donauwörth an die Oldersumer Gemeinde, in: Ostfreesland. Ein Kalender für Jedermann, 1954, S. 111–115, S. 114.

26 Den Begriff „Häuptlingsreformation" habe ich in meiner Magisterarbeit (Häuptlingsreformation versus Grafenreformation. Eigenkirchenwesen und territorialstaatliche Kirchenpolitik in Ostfriesland, Hamburg 1994) als Werkzeug „erfunden", um vor dem Hintergrund des aus dem Mittelalter übernommenen Eigenkirchenwesens reformatorische Eigenständigkeit und Protektionsmöglichkeiten des niederen Adels in Ostfriesland, vor allem in der Marsch, darstellen zu können.

27 Karlstadt war 1529 zusammen mit Hoffman nach Ostfriesland gekommen. Zunächst Wanderprediger, wohnte er von August 1529 bis Januar 1530 ständig in Oldersum bei Ulrich von Dornum. Das tolerante geistige Klima in der Herrlichkeit beflügelte Karlstadt so sehr, daß er hoffte, hier unabhängig vom Luthertum sein reformatorisches Wirken wiederaufnehmen und ausbauen zu können. In der Nähe von Marienhafe/Schoonorth soll er sich Ländereien gekauft haben, die die „Bodensteinischen Güter" genannt wurden. Für seine Absicht, zu bleiben, spricht auch, daß Karlstadt seine Ehefrau Anna von Mochau nach Ostfriesland nachkommen lassen wollte. Auch auf anderen Häuptlingssitzen fand Karlstadt Aufnahme. Sein Aktionsradius dehnte sich aus auf Gemeinden, die in der Krummhörn, im Moormer- und Brokmerland liegen, also grob gesprochen im Gebiet zwischen Oldersum und Norden. So konnte Karlstadt in der Herrlichkeit Uphusen des Häuptlings Hicko Houwerda einmal predigen. Sieben Wochen blieb Karlstadt in Berum beim Häuptling Jeltko Iderhoff. In Norden und Hoge wurde ihm die Predigt von der Kanzel verweigert, während er in Pilsum und Wirdum predigen konnte. — Karlstadts Predigten wurden aber nicht nur in Ostfriesland gehört, vielmehr verfolgte auch Luther im fernen Wittenberg genau Karlstadts Schritte. In einem Brief vom 10. Februar 1530 an Konrad Cordatus in Zwickau brachte er seine Haltung zu Karlstadts Wirken so auf den Punkt: „Carlstadius resuscitatur a Satana in Frisia." (WA, Briefe, Bd. 5, Seite 238, Zeile 11.). — Karlstadt widmete Ulrich von Dornum seine Ausgabe von Zwinglis Vorlesungen über den Philipperbrief.

28 Hoffman widmete seinem Oldersumer Gastgeber zwei seiner Schriften: „Weissagung uß warer heiliger göttlicher schrifft" und „Prophezey oder weissagung uß warer heiliger götlicher schrifft" (1529/1530).

29 Die Priester werden aufgefordert, im Ornat auf die Kanzel zu treten. Beim Abendmahl solle sich im Kelch Wein und nicht etwa Bier oder Milch befinden. Niemand im Lande solle zudem mehr predigen „de ungewisse opiniones des Carolstadt, Zwinglii, Oecolampadii und oerer anhenger, van sacramente de döpe und ock des aventmals Christi.“ Vgl. Emil Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. 7. Band: Niedersachsen, II. Hälfte: Die außerwelfischen Lande. 1. Halbband: Erzstift Bremen, Stadt Stade, Stadt Buxtehude, Stift Verden, Stift Osnabrück, Stadt Osnabrück, Grafschaft Ostfriesland und Harlingerland, Tübingen 1963, S. 377 (im folgenden: Sehling, Kirchenordnungen).

30 Das Kolloquium fand vom 28. bis 31. Januar in Emden statt. Verhandelt wurde über die Menschwerdung Christi, über die Kindertaufe und die Erbsünde, die Heiligmachung und die rechtmäßige Berufung der Priester.

31 An der Polizeiordnung wurde seit 1543 gearbeitet. Maßgeblichen Einfluß hatte der gräfliche Rat Eggerik Beninga. Mehrere Gutachten begleiteten den Entstehungsprozeß der Ordnung, auch die Beseitigung des Sektenwesens kam dabei zur Sprache. — Vgl. Sehling, Kirchenordnungen, S. 326 ff.

32 Batenburger und Davidjoristen sollen nicht durch den Superintendenten examiniert werden, da man ihnen ohnehin nicht trauen könne. Mennoniten sollen dagegen verhört werden. Des Landes verwiesen wird nur, wer sich nicht in der Heiligen Schrift unterweisen lassen will. Vgl. Sehling, Kirchenordnungen, S. 401 ff.

33 Otto S. Knottnerus schreibt, daß sich zum Zeitpunkt des Eintreffens Krechtings in Gödens hier bereits „tientallen dopers“ aufgehalten haben sollen. Knottnerus, Gylieden, S. 32. — Ebenso Klaus Hafemann, Neustadtgödens, ein Kind der Reformation und des Deichbaus, in: Heimatverein Gödens-Sande (Hg.), Neustadtgödens. Lebensbeschreibungen, Ereignisse und Bilder aus 450 Jahren, Jever 1994, S. 7–15, S. 7.

34 Vgl. Fast, 1995, S. 92.

35 Vgl. Erich Hoffmann, Der Sieg der Reformation in den Herzogtümern Schleswig und Holstein, in: Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte (Hg.), Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, Bd. 3 (Reformation), Neumünster 1982, S. 115-184, S. 161.

36 Vgl. Wolfgang Weimar, Der Aufbau der Pfarrorganisation im Bistum Lübeck während des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des Koloniallandes, in: Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte, Bde. 74 und 75 (1951), S. 95–244, S. 194.

37 Vgl. Neff, Art. Oldesloe, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. 3, Karlsruhe 1958, S. 299; N. van der Zijpp, Art. Wüstenfelde, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. 4, Karlsruhe 1967, S. 575; H. v. d. Smissen, Art. Ahlefeld, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. 1, Frankfurt/Weierhof 1913, S. 14; ders., Art. Fresenburg, in: ebd., S. 701 f.

38 Vgl. Goverts, Gut Fresenburg, S. 52 f.

39 Vgl. Goertz, Menno, S. 10. — Marja Keyser begrenzt die aktive Zeit der Druckerei in Fresenburg auf die Zeit zwischen Frühling 1554 und Sommer 1556. Nach typographischen und historischen Untersuchungen können nur vier Schriften als Produkte der Fresenburger Presse gelten. Die Identität des Druckers bleibt weiterhin unklar. — Marja Keyser, The Fresenburg Press: An investigation pertaining to Menno Simons' printing office in Holstein, Germany, 1554–1555, in: Irvin Buckwalter Horst (ed.), The Dutch Dissenters. A critical companion to their history and ideas, Leiden 1986 (Kerkhistorische Bijdragen, deel XIII), S. 179–186, S. 183.

40 Vgl. Lorenz Hein, Spiritualisten und Täufer, in: Verein für Schleswig-Hosteinische Kirchengeschichte (Hg.), Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, Bd. 3 (Reformation), Neumünster 1982, S. 331–366, S. 352 f.

41 Bartholomäus von Ahlefeld soll 1542 zu den „schwarzen Reitern" gehört haben, die Christian III. von Dänemark Herzog Wilhelm von Cleve-Berg und dem französischen König Franz I. im Krieg gegen Kaiser Karl V. zur Hilfe sandte. Vgl. Ernst F. Goverts, Das adelige Gut Fresenburg und die Mennoniten, in: Zeitschrift der Zentralstelle für Niedersächsische Familiengeschichte, Sitz Hamburg 7, Nr. 3, 1925, S. 41–56; Nr. 4, S. 69–86; Nr. 5, S. 97–103, S. 71 ff. (im folgenden: Goverts, Gut Fresenburg).

42 Gerhard Roosen, Unschuld und Gegen-Bericht, Ratzeburg 1702, zit. n. Goverts, Gut Fresenburg, S. 45.

43 Vgl. ebd., S. 78.

44 Dazu besonders: Michael D. Driedger, Kanonen, Schießpulver und Wehrlosigkeit. Coord, Geeritt und B.C. Roosen in Holstein und Hamburg 1532–1905, in: Mennonitische Geschichtsblätter, Jg. 51, 1995, S. 101–121, S. 105. — Vgl. auch: Friedrich Bangert, Geschichte der Stadt und des Kirchspiels Bad Oldesloe, Bad Oldesloe 1976, (zuerst 1925), S. 173.

45 Hans-Jürgen Goertz, Menno Simons 1496–1561. Eine biographische Skizze, Hamburg 1995, S. 25. (Im folgenden: Goertz, Menno)

46 Vgl. z. B. Vos, Menno, S. 162.

47 Hubertus Neuschäffer, Schlösser und Herrenhäuser in Südholstein, Würzburg 1985, S. 162.

48 Hicko Houwerda, Häuptling von Uphusen, hatte 1530 Karlstadt bei sich aufgenommen. 1535 hatte er an der Seite des Grafen an den Verhandlungen zum Logumer Vergleich teilgenommen, der der Lüneburger Kirchenordnung vorausging. Mit der Lüneburger Kirchenordnung wurde Houwerda, zusammen mit Johann Hornemann, Pastor zu Petkum, das Amt eines gräflichen Visitators zuteil. (Vgl. Sehling, Kirchenordnungen, S. 320.)

49 Knottnerus, Gylieden, S. 17.

Irvin B. Horst

Neuer Mensch — Neue Gemeinschaft

Eine Schrift des frühen Menno Simons

Van die wedergeboorte ist eine Schrift, die Menno Simons verfaßte, als er für die reformatorischen Ziele der Täufer zu wirken begann. In ihrer ersten Druckausgabe erschien sie ohne Jahresangabe um 1539, die Täuferforscher sind sich aber einig darüber, daß diese Schrift schon um 1537/38[1] entstanden sein muß, also in zeitlicher Nähe zur Bekehrung Mennos zum Täufertum im Frühjahr 1536. Da an ihrer Authentizität kein Zweifel besteht, ist sie eine willkommene Primärquelle, die Aufschluß über die frühen religiösen Ansichten Mennos zu geben vermag. Abgesehen von ihrer eigentlichen Bedeutsamkeit als Text ist auch von Belang, daß sie in vier Ausgaben zu Lebzeiten des Verfassers erschienen ist, obwohl sie nur heimlich herausgebracht werden konnte. So gelangte sie vermutlich zu einer weiteren Verbreitung und kam dem Bedürfnis der Leser näher als jedes andere Buch, das Menno veröffentlichte. Im Jahre 1570 stand sie auf dem Löwener Index verbotener Bücher, den Philipp II. anlegen ließ.

Von der Forschung ist *Van die wedergeboorte* in der ersten Druckausgabe gewöhnlich vernachlässigt und im Vergleich zu den anderen Schriften Mennos kaum untersucht worden.[2] Das ist teilweise auf die Art und Weise zurückzuführen, wie die Texte überliefert wurden, „die gelegentlich unglaublich fehlerhafte, hier und da sogar ganz sinnentleerte Übersetzung", wie H. Meihuizen meint.[3] Diese niederländischen Texte, die in den Jahren 1600/01 und 1646 gesammelt und herausgegeben wurden und bis hin zu den *Opera omnia* von 1681 voneinander abhingen, wurden fortan zur Grundlage für unsere deutschen und englischen Übersetzungen. Die Herausgeber dieser Sammlung haben von den Varianten, die andere Ausgaben boten, keinerlei Notiz genommen. Einige Varianten sind für das Verständnis der Entwicklung, die Menno Simons als Kirchenmann und Theologe nahm, jedoch von größter Bedeutung. Für *Van die wedergeboorte* wählten die Herausgeber den Text der dritten Ausgabe von 1556, eine stark erweiterte und überarbeitete Fassung, in Mennos eigenen Worten, „met grooter neerstigheyt door gesien, vermeerdert en verbetert" (*Opera Omnia*, Amsterdam 1681, S. 121, fortan wird nur die Seitenzahl der *Opera Omnia* angegeben). Inzwischen waren mehr als zwanzig Jahre vergangen, die mit zahlreichen Streitigkeiten und Verfolgungen angefüllt waren. Menno hatte 1556 eine defensivere und polemischere Haltung angenommen. In der überarbeiteten Fassung fügte er sepa-

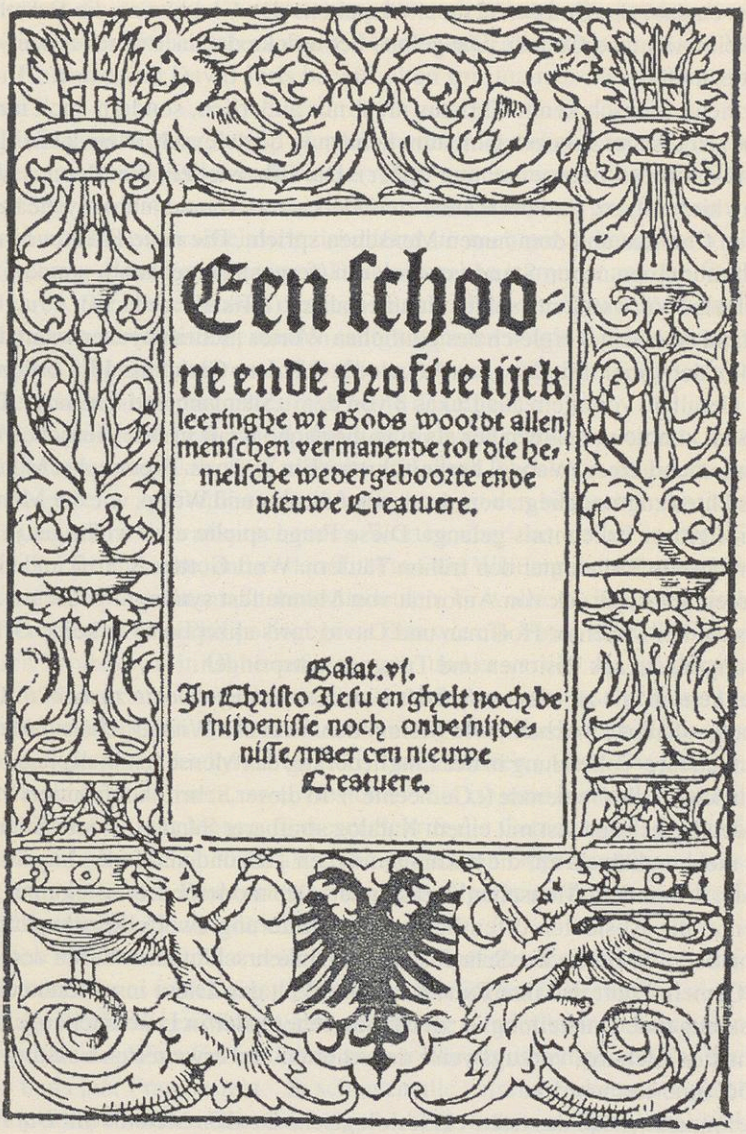
rate Abschnitte ein, die an Obrigkeiten, Richter und „Schriftgelehrte“ gerichtet wurden. Er nahm auch Argumente über die Taufe auf. Man könnte sagen: Während er 1537 als ein freundlicher Pastor schrieb, war er 1556 zu einem verantwortungsvollen Kirchenmann geworden.

In diesem Aufsatz beschäftige ich mich mit dem besonderen Charakter und Inhalt der ersten Druckausgabe der Wiedergeburtsschrift in ihrem historischen Entstehungszusammenhang. Dabei berücksichtige ich auch die Bedeutung, die der Inhalt dieser frühen Schrift für einen bestimmten Leserkreis hatte. 1537/38 war Menno gerade zum Täufertum übergetreten, er hatte geheiratet und einen Kreis Gleichgesinnter in Groningen und in den Ommelanden gefunden, er war zum Ältesten ordiniert worden, „unter gläubigen Brüdern“ (S. 238), und er beschäftigte sich „met lesen ende schrijven in der stilheyt in des Heeren Woort“ (S. 238). Das Täuferreich zu Münster war gefallen (1535), Melchior Hoffman fuhr fort, aus dem Gefängnis in Straßburg Botschaften auszuschicken, Jan van Batenburg war 1537 in Vilvoorde gefangen genommen worden und bekannte unter anderem, daß er sich von Zeit zu Zeit in Groningen aufgehalten habe, Aktivität und Einfluß des David Joris begannen zuzunehmen. Menno hatte sich dem Kreis um Obbe und Dirk Philips angeschlossen — sie befanden sich nicht unter den Anführern, die sich 1536 in Bochholt getroffen hatten —, gelangte hier zu eigener religiöser Überzeugung und übernahm eine Führungsrolle. Die „Obbeniten“ waren während der dreißiger Jahre in Friesland durch eine melchioritische Phase hindurchgegangen — wie Menno auch. Sie distanzierten sich vom Münster der Auswüchse und lehnten besonders Jan van Leiden ab (vgl. Mennos Schrift gegen Jan van Leyden: S. 619–631).

Die soziale Zusammensetzung der Obbeniten ist unklar. Nach dem Fall Münsters entwickelten sie ihre sakramentistischen Anfänge fort und vermieden es, eine feste Gruppe zu bilden. Sogar als Menno sich ihnen zugesellte, besann sich dieser Kreis seiner früheren Geschichte (eine Art von Nikodemismus?) und widersetzte sich jeder sektiererischen Anwandlung.[4] Auf dieser Grundlage erklärte Menno, daß seine Berufung und Ordination nicht auf die Autorität einer Sekte zurückzuführen seien, sondern auf die wahre Kirche („gemeente“, S. 259). Er war besonders scharf, ja geradezu zynisch, wenn er den „Predikers“ antwortete, womit er die Prediger der Lutheraner und Zwinglianer meinte. Er warf ihnen vor, von schismatischen Kirchen ordiniert worden zu sein.

Soviel zum Entstehungszusammenhang. Wenn wir uns der Schrift Mennos genauer zuwenden, sollten wir auf ihren Gehalt achten und die Leserschaft, an die diese Schrift gerichtet ist, in Betracht ziehen. Wie der kurze Titel klar

angibt, ist der Gegenstand dieser Schrift die „wedergeboorte“ und „wie die rechte Gods kynderen syn die belofte heben“ (Menno Simons, Van die wedergeboorte, erste gedruckte Ausgabe ca. 1538, B4r, fortan werden Belege aus dieser Schrift mit ursprünglicher Paginierung angegeben). Mennos Anrede ist ernst und direkt, sie ist außerdem persönlich: „Mynen alderliefste, ghi alle die nae den name Christi genoemt worden“ (daß heißt Namenschristen, A2r); und er weist sogleich auf die Schamlosigkeit hin, sich der eigenen Werke zu rühmen, solche „niet alleen gheen Chrystene, dan voele meer ongehoorsamighe, hourdighe, ouerspoelige, gulsighe, wrede, onuerstandighe, afgodissche bloedighe duyuels moegen genoemt worden“ (A4r).
Einige solcher Aufstellungen tauchen in der Schrift auf und erinnern an die Kataloge des Apostels Paulus, in denen von den „Früchten des Fleisches“ die Rede ist. Im Gegensatz zu den „menschelycke geboden vnde ceremonien als kynder doop, missen, bichten vnde diergelycke wercken“, um „die genade vnde barmherticheit des Heren“ (A4v) zu erlangen, haben wir aus dem Mund Jesu Christi, der weder lügen noch Falsches sagen kann, vernommen, daß, wenn „ghi (niet) van new worden geboren vth dat water vnde geest, ghi sullen vorwaer nemmer meer moegen gaen in dat rycke der hemelen“. Menno gründet sein Konzept von Wiedergeburt auf Johannes 3, aber er verbindet es zugleich mit der Auffassung Jesu von der Demut in Matthäus 18: „Noch eens secht Christus Jesus, vorwaer seg ick u, betten si saeke dat ghi worden omkeert worden als kynderen, ghe sullen niet in gaen dat rycke der hemelen“ (A5r).
Auf diese Weise hat Menno sich mit dem biblischen Konzept der Wiedergeburt beschäftigt. Man könnte sagen, daß seine Darstellung, voller biblischer Zitate und in der Volkssprache abgefaßt, die Absicht verfolgt, eine allgemeine, jeder theologischen Diskussion sich verschließende Leserschaft zu erreichen. Dennoch wird die Wiedergeburt auf unsystematische Weise innerhalb der theologischen Leitgedanken diskutiert, beispielsweise in Bezug auf die Erbsünde: „Onse eerst geboorte die daer is vth den eersten Adam is gans blint … welckers eynde die doot is“ (A5r). Menno drückte sich gern in Metaphern aus, so daß der „neue Mensch“ als der „hemelsche(n) Adam“ und die „neuwe Eua“ bezeichnet wird (A5v).
In der Wiedergeburt kommt Gottes Liebe in Christo zum Zuge, welche die Menschheit rettet: „den rechten vnde waren neuwe geboorte die u van boven vth God is … doer die vordiensten ons liefs heren Jesu Christi“ (A1r). Wie wird diese Geburt bewirkt? Die Versöhnung scheint zwei Aspekte zu haben: Erstens Ungehorsam und Sünde des Menschen, die nach Reue und Buße rufen: „yst dat si hoer niet en bekeren van gansen harten sullen niet



Een schoone ende profitelijck leeringhe wt Gods woordt allen menschen vermanende tot die hemelsche wedergeboorte ende nieuwe Creatuere.

Galat. vj.
In Christo Jesu en ghelt noch besnijdenisse noch onbesnijdenisse/maer een nieuwe Creatuere.

Menno Simons, Von der Wiedergeburt. Hier die sogenannte zweite Auflage ohne Angaben zu Verfasser, Ort und Jahr. Von Volkmar P. Blouw (Amsterdam) kürzlich als Druck aus der Offizin des Hans van Ruremunde in Antwerpen ermittelt (um 1552). Der Habsburgische Adler ist höchstwahrscheinlich als Tarnung gedacht.

beerven dat ryke Gods" (A2v), und zweitens den Glauben an die Barmherzigkeit und Liebe Gottes: „Dat geloue het welcke dat daer wercket doer den liefde" (A8v).
Der neue Mensch kennt Christus nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich: „Het is niet genoech Christum kennen in den vleysch. Men die in Christo is dat is een neuwe creatuer" (B1r). Die Bibelstellen, die Mennos Meinung hier stützen, sind bei Paulus zu finden, wo er von der unio mystica zwischen Christus und dem neuen Menschen spricht. Die neue Kreatur nimmt nicht nur einen neuen Stand vor Gott ein (forensisch gedacht), sondern hat auch eine Verwandlung seiner Natur erfahren (effikativ gedacht).
Er fand an einem Vergleich des göttlichen Wortes „schriftelycker waerheits" (A4r), der Bibel, mit der „Saat" („seed") aus dem Gleichnis Jesu besonderen Gefallen, vor allem aus Lukas 8 von dem „Säemann und der Saat". Diese Saat konnte von außen her als eine mögliche Kraft in den Menschen eindringen und einen Wandel herbeiführen.[5] Ein anderes Thema, das Mennos Ansichten zugrundeliegt, bezieht sich auf die Art und Weise, wie der Mensch zu religiöser Erkenntnis gelangt. Diese Frage spielte eine wichtige, ja beherrschende Rolle unter den frühen Täufern. Wort Gottes, Schrift und Geist werden als Ausdruck von Autorität von Menno fast synonym gedacht.[6] Anders als bei Melchior Hoffman und David Joris akzeptierte er keine Offenbarungen, die aus Visionen und Träumen entspringen.
Hier kehren wir zu unserer Schrift *Van die wedergeboorte* zurück, um besonders darauf zu achten, wie Menno den Sinn der Wiedergeburt darlegte, nämlich ihre Vollendung in der Eingliederung des Menschen in die neue Gemeinschaft, die Gemeinde („Gemeente"). In dieser Schrift konfrontiert Menno den Leser zunächst mit einem Katalog strafbarer Sünden, einem Katalog, der mehr enthält als nur die bekannten sieben Todsünden. Menno kannte den Stolz, der in dem Menschen wirksam ist. Der moderne Leser erkennt, daß Menno die Absichten öffentlicher Disziplinierung zweifellos überflügelt, denn über die Hälfte der Schrift stellt im Umkehrschluß das Wesen der neuen Gemeinschaft und ihre Existenz in der Welt dar. Diese inspirierende und überzeugende Darstellung ist zu oft übersehen oder in Untersuchungen der Schriften Mennos, vorzugsweise der edierten und erweiterten Fassung von 1556, ignoriert worden.
Die Annahme, daß das frühe ekklesiologische Denken Mennos mit *Dat Fundament des Christelycken leers* von 1539/40 beginnt, übergeht *Van die wedergeboorte*. Möglicherweise ist der begrenzte Titel daran schuld. Der wichtigere Grund aber dürfte das Licht sein, das Mennos erstes Buch, *Van die gheestelicke verrysenisse*, auf das zweite Werk des Autors vorauswarf. Das

Buch über die geistliche Auferstehung behandelte auch die „wedergeboorte", wie aus der Titelseite hervorgeht. Menno wählt allerdings einen von Melchior Hoffman und David Joris beeinflußten spiritualistischen Zugang zum Thema.[7]

Verglichen mit unserer Schrift wurde *Van die gheestelicke verrysenisse* nur auf beschränkte Weise von der Leserschaft angenommen. Sie wird frühestens 1536, dem Jahr vor Mennos Übertritt zum Täufertum, geschrieben worden sein. Höchstwahrscheinlich zirkulierte sie auch nur in handgeschriebener Fassung; die ersten bekannten Druckausgaben stammen aus den fünfziger Jahren. Sie fehlte in zwei der sechs Sammelbände, die während des 16. Jahrhunderts veröffentlicht wurden (aufgenommen wurde sie als Anhang zur deutschen Übersetzung von 1575). In den *Opera ofte groot Sommarie* von 1646 erschien sie unpaginiert in der Mitte des Buches.

Als Menno ungefähr ein Jahr später *Van die wedergeboorte* schrieb, hatten sich dieser spiritualistische Zuschnitt und diese Theologie geändert. Jetzt ordnete er seine spiritualistischen Auffassungen den biblischen Ansichten unter und schrieb in ansprechenden Worten über das Leben in der „Gemeente". Die Tatsache, daß er den Titel auf die Wiedergeburt einschränkte, mag auf eine Vorsichtsmaßnahme hindeuten. Er wollte nicht seine Mitältesten verärgern. Obbe Philips begegnete ihm wie ein Vater, aber die Saat des inneren Wortes war in Obbe aufgegangen, und er verließ die Bruderschaft 1540. Wie oben angedeutet wurde, forderte Mennos Schrift seine Leser nicht nur auf, das alte Leben zu bereuen und aufzugeben, sondern auch das „heerlycke ryckdommen der kynderen Gods" anzunehmen (A2r).[8] Die Gemeinde hat, wie wir uns erinnern, zwei Gesichter: Sie ist eine Institution und eine Gemeinschaft. Zieht Menno in dieser Schrift die Gemeinde als Institution überhaupt in Betracht? Nicht als einen getrennten Gegenstand, und was er sagt, ist eng mit den Bemerkungen über das allgemeine Leben und die Gemeinschaft in der Gemeinde verknüpft.

Von den Münsteranern hat er sich deutlich abgesetzt. Er hat sie verworfen. Die Kinder Gottes haben einen geistlichen König, das ist Jesus Christus, der mit Hilfe des Heiligen Wortes herrscht. Diese Kinder kennen kein anderes Schwert als das Wort Gottes, keine andere Ehe als diejenige, die aus einem Mann und einer Frau besteht. „Si schuwen alle valsche verkeerde secten die hoer op werpen onder Christus haem" (A7r). Indem er den Plural wählt, schließt Menno zweifellos auch die Batenburger ein. Im Hinblick auf Sekten wurde in der Ausgabe dieser Schrift von 1564 ein Abschnitt eingefügt, in welchem er auf die „zware lasteringe" der „groote en ruyne Secten deser Wereldt" hinweist (S. 128), ein Hinweis auf die Lutheraner und Zwinglia-

ner.[9] Auch anderswo, in *Van het rechte Christen Gelove* (um 1542, ebenfalls 1556 überarbeitet), bezeichnet Menno gerade die reformatorischen Kirchen als Sekten (S. 78 f.).

Es erhebt sich die Frage, wie Menno sich die Kirchenordnung oder Gemeindeleitung für seine eigenen Anhänger vorstellte. Vielleicht deutet sich in unserer Schrift eine Antwort an, wenn er darauf hinweist, daß „die heilige Chrystelycke kerke een vergaderinghe der gerechtighen is vnde eenen ghemeenscap der heilige" (B3r). Seine Verwendung des Begriffs „kerke" ist eine Ausnahme von der Regel, denn sonst spricht er in dieser Schrift von der „Gemeente". Am Rande finden wir in lateinischer Sprache: „ecclesia est congregatio iustorum" — die Kirche ist eine Versammlung der Gerechten (B3r). Im Kreis von Obbe Philips, der in Kontinuität mit dem sakramentistischen Gemeinschaftsmuster stand, war der Versuch unternommen worden, fromme Gemeinden zu gründen, ohne sich von der Kirche zu trennen. Dieses Modell findet einen Vorläufer in der niederländischen Gesellschaft aus den Tagen der *Devotio Moderna* am Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts.

Wenn wir die Gemeinde als Gemeinschaft betrachten, erhalten wir mehr Aufschluß. Zu Beginn des Abschnitts über das Leben in der Gemeinde, beginnt Menno: „Dese zijn die rechte broeders Jesu Christi ... dese syn oprechtelyck doer den heiligen geest met alle waren litmaten Christi in dat onbevlecte licham Jesu Christi, dat is in die ghemeynte gedoepet" (A5v). Ein wenig später bildet Menno einige Analogien zwischen der Gemeinde und Personen und Orten aus dem Alten Testament: „Syn die rechte vnde ware kynderen Gods, die leue broeders Jesu Christi, dat geestelycke huys Israels, die gestlycke saet Abraham, die kynderen der beloften, yn dat verbont deelachtich yn alle hemelsche goeden" (A6v–A7r).

Im Leben der Gemeinschaft dienen die Mitglieder nicht nur Gott, sondern bemühen sich auch darum, „die salicheit van hoeren lieven broederen, ... si soecken dat horen naeste profitelyck ... si spisigten den hongrighen ... si troosten den cleynmoedigen ... ia, si setten horen leuen voor hoeren broeders ... hoeren woorden syn warachtich vnde met sowt beaprenckelt, ia dat ia is, vnde neen dat neen is ... hoeren geest is starck ende crachtich, versmadende alle des ganses werelts tirannien ..." (A6r–A6v). Weiter führt Menno aus, daß Gemeindeglieder in Übereinstimmung mit dem Evangelium leben, Früchte des Geistes tragen und, kurzum, diejenigen sind, „die daer hebben aengetogen Christum Jesum, vnd die hem vth drucken in alle hoeren leuen" (A5v).

Es ist nicht schwer, in dieser frühen Schrift Mennos viele Lehrauffassungen und Praktiken zu bemerken, die für die täuferische Tradition charakteristisch

sind: die zentrale Bedeutung Christi und seiner Autorität in der Schrift, die Betonung, die auf die Früchte des Geistes in Zusammenhang mit dem Gebot der Feindesliebe gelegt wird, die Vermeidung von Gewalt, die Verweigerung des Eides zugunsten der Versicherung, die Wahrheit zu sagen. Unsere Aufzählung ist hier nicht vollständig. Man sollte auch nicht Mennos Hinweis auf die gegenseitige Hilfe innerhalb und außerhalb der Gemeinde übersehen.

Neben dem Inhalt der Schrift *Van die wedergeboorte* haben wir ihren persönlichen Charakter bemerkt und zu verstehen gegeben, daß sie, verglichen mit der späteren Revision von 1556, eine Anziehungskraft auf die örtliche Leserschaft ausgeübt hat. Die römisch-katholische Kirche war natürlich überall in Westeuropa etabliert, obwohl die Situation sich in Ostfriesland schnell änderte und das Menetekel der Reform in den Niederlanden an der Wand erschienen war. In dem Gebiet, in dem Menno sich aufhielt, ebenso im benachbarten Westfriesland, muß er die einfachen Leute gut gekannt und ihnen Liebe und Fürsorglichkeit zugewandt haben. Vor allem hatte er sein priesterliches Amt wegen seiner leidenschaftlichen Übereinstimmung mit ihnen geopfert.

Die stärksten Argumente für den besonders persönlichen Charakter dieser Schrift sind in dem oben wiedergegebenen Text zu finden. Wir sollten aber auch die Gruß- und verschiedenen Anredeformeln beachten. Menno beginnt mit „Mynen alder liefste", was 1556 in „alle volcken" abgewandelt wurde (S. 123). Das mag eine vertraute Form gewesen sein, aber Frerichs bemerkt: „ ‚Mynen alderliefste' zoo begint hier Menno in navolging van Brugman[10], en nit zijn liefderijk hart ..."[11]. Zusätzlich zu dieser Begrüßung wird „myn lieve broeders" (A8v) und „mijne alde liefste" (A3r) wiederholt gebraucht. In der überarbeiteten Fassung sind diese Formeln zu „Trouwe leser" (S. 125) abgeändert worden, „vrienden" (S. 129), während „mijn alder liefste" (S. 123) noch einmal erscheint.

In der ersten bekannten Ausgabe war *Van die wedergeboorte* eine vernachlässigte Schrift: sowohl inhaltlich, historisch, als auch theologisch. Die Existenz dieser Schrift war zwar bekannt, gewöhnlich aber zog sie mit ihrem überarbeiteten und erweiterten Text der dritten Auflage (1556) die ganze Aufmerksamkeit auf sich. Es gibt gute Gründe dafür, die dritte Auflage von 1556 zu benutzen, um sich ein Bild vom älteren und erfahreneren Menno zu verschaffen, als seine Gedanken reifer geworden waren. Wegen ihres Inhalts und des ungewöhnlichen Zwecks, für den sie geschrieben worden war, verdient aber auch die frühe Auflage Aufmerksamkeit.

Aus historischer Sicht ist es bemerkenswert, daß Menno zwei Schriften über denselben Gegenstand innerhalb von ein oder zwei Jahren schrieb, daß die erste nur eine begrenzte Aufnahme und Verbreitung fand, während die zweite diejenige Schrift wurde, die am häufigsten nachgedruckt und vermutlich auch am meisten gelesen wurde. Der Vergleich beider Schriften reizt auch zu historischer Überlegung. In der ersten Schrift finden sich deutliche Spuren von Gedanken Melchior Hoffmans und David Joris'. In der zweiten Schrift sind keine Einflüsse zu erkennen, zumindest muß klar gesagt werden, daß diese Schrift nicht als eine Fortführung der früheren Gedanken verstanden werden kann. Eine deutliche Zäsur trennt beide voneinander. Es ist, als ob Menno zu neuen Ufern aufbricht. Wenn das Problem der Autorität zur Diskussion gestellt wird, sucht Menno bei der Heiligen Schrift Zuflucht und dem Grund, der in Christus gelegt ist.

Auch dogmatisch betrachtet, gibt es zumindest formal gesehen keine Kontinuität zwischen beiden. Menno hat für ein geistliches Königtum optiert und die Heilslehre genauso wie die Eschatologie, die um die Mitte der dreißiger Jahre eine Rolle spielte, zurückgewiesen. Zu diesem Zeitpunkt gibt es keinen Beleg für die Inkarnationslehre, die für ihn typisch ist. Ist mit dieser Schrift ein Anfang gemacht worden, David Joris samt seinen Sonderquellen für geistliche Erkenntnis zurückzuweisen? Und wie kam es dazu, daß in demselben Kreis der Bruderschaft in Groningen und den Ommelanden Obbe Philips einer spiritualistischen Theologie folgte, während Menno (und Dirk Philips) sich für einen strengen Biblizismus entschieden? Bei unserer Suche nach Einflüssen sollten wir Mennos Abhängigkeit von der Bibel und seine Fähigkeit, sich einen unvoreingenommenen Einblick in ihren Inhalt zu verschaffen, nicht abwerten.

Wenn wir noch einmal zu unserer Schrift *Van die wedergeboorte* zurückkehren, können wir nicht übersehen, daß Menno seinen Ruf nach Buße und Wiedergeburt biblisch begründet hat und die „wahren Bußfertigen", diejenigen also, denen die Verheißung gilt, in den Gliedern des Leibes Christi sieht.

Anmerkungen

1 Der vollständige Titel: Een corte vermaninghe uth Godes woort door Menno Simons van die wedergeboorte, vnde wie die ghene syn, die belofte hebben. Die Schrift hat 12 unpaginierte Blätter. Die Titelseite als auch die Einleitung in The Complete Writings, Scottdale 1956, führen auf eine falsche Fährte, wenn sie das Datum von ca. 1537 für einen Text von 1556 ausgeben. Siehe Karel Vos, Menno Simons. 1496–1561. Zijn leven en werken en zijne Reformatorische denkbeelden, Leiden 1914, S. 293.

2 Christoph Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496–1561), Neukirchen-Vluyn 1973. Diese Studie ist in mancherlei Hinsicht eine Ausnahme: Bornhäuser prüfte die Schrift (S. 183), zitierte aus ihr (S. 55), übersieht aber ihren besonderen Charakter und bevorzugt die Ausgabe von 1556 (S. 153).

3 Menno Simons, Dat Fundament des Christelycken Leers, opnieuw uitgegeven door H. W. Meihuizen, Den Haag 1967, S. vii.

4 Zu Obbe Philips s. „A Confession by Obbe Philips, Recollections of the Years 1533–1536", in: Spiritual and Anabaptist Writers, hrsg. von George Huntston Williams, Philadelphia 1957, S. 204–225; ebenso Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1978, S. 312 –314.

5 William E. Keeney, The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice from 1539–1564, Nieuwkoop 1968, S. 43.

6 Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons', S. 60 f.

7 Karel Vos, Menno Simons, S. 56 f.

8 Sieben Mal kommt „Gemeente" vor, nur einmal, „die heilige christelycke kerke een vergaderinghe der heilige" (B3r).

9 Diese Bezeichnung wählt Menno. Die Zwinglianer repräsentierten die reformatorische Partei in Ostfriesland.

10 Johannes Brugman (ca. 1400–1473) war ein niederländischer Theologe.

11 G. E. Frerichs, Menno's taal, in: Doopsgezinde Bijdragen 45 (1905), S. 101.

Werner O. Packull

Menno Simons und die Auslegung der Heiligen Schrift

Wer sich das erste Mal der Reformation zuwendet, wird angesichts der Vielfalt reformatorischer Bewegungen verwundert sein: Warum solche Vielfalt, wenn sich die Reformation doch nur dem einfachen Prinzip der „Schrift allein" (sola scriptura) verdankt? Wie erklärt sich die unterschiedliche Art und Weise, die Heilige Schrift zu lesen?

Die Antwort ist in der Hermeneutik zu suchen, die, großzügig definiert, sowohl die Natur der Schriftauslegung (Exegese) als auch den „Sitz im Leben" des Exegeten umschließt. Aber das Studium der Hermeneutik ist, so weit gefaßt, nicht gerade ermutigend. Aus diesem Grund müssen sich die Schwerpunkte dieser Untersuchung auf vier ausgewählte Gesichtspunkte beschränken: 1. auf die Frage nach der hermeneutischen Gemeinschaft, 2. auf Mennos christozentrischen Umgang mit der Schrift, 3. auf das Verhältnis von Altem zu Neuem Testament und 4. auf die Frage nach Bund und Taufe.

I. Die Frage nach der hermeneutischen Gemeinschaft

In der Forschung ist die Aufmerksamkeit während der vergangenen vier Jahrzehnte in erhöhtem Maße auf den historischen Zusammenhang gelenkt worden, in dem die täuferische Hermeneutik entstand und zur Anwendung kam.[1] Diese Hermeneutik ist wiederholt untersucht worden[2], erst kürzlich von John Roth[3] und Stuart Murray[4]. Bis heute steht die Erforschung dieses Gegenstands unter dem Eindruck von John Howard Yoders richtungsweisendem Aufsatz über „The Hermeneutics of the Anabaptists", der 1967 veröffentlicht wurde.[5]

Hier hat Yoder zwei Bereiche herausgestellt, zu denen die Täufer einen besonderen Beitrag leisteten. Erstens haben die Täufer die „Integrität und den Gehorsam der hörenden Gemeinde" in ihrer Rolle als Gemeinschaft, in der die Schrift ausgelegt wird (hermeneutische Gemeinschaft), betont. Die Hauptreformatoren haben dagegen die Einsicht in die sichtbare Gemeinde als der auslegenden Gemeinschaft der Gläubigen aufgegeben und den „Ort (Locus) der Unfehlbarkeit auf den inspirierten Text und auf theologisch ausgebildete Experten"[6] verschoben.

Zweitens haben die Täufer das Verhältnis von Altem und Neuem Testament neu bestimmt. Während Zeitgenossen, wie Caspar von Schwenckfeld, in den Täufern „Neo-Marcioniten" sahen, die das Alte Testament verwarfen, be-

trachtet Yoder sie als diejenigen, die eine Konzeption fortschreitender Heilsgeschichte vertraten. So gesehen „arbeiteten" sich Gottes Absichten „im Verlauf der Geschichte heraus", im Wechsel vom Alten zum Neuen Testament als einem „fundamentalen Teil" seines Plans. Indem die Täufer auf diese Weise den „historischen Charakter der Offenbarung" unterstrichen, nahmen sie spätere Entwicklungen in der reformierten Bundestheologie vorweg. Der Gedanke einer „Abfolge von Bundesschlüssen", so Yoder, „gehörte im sechzehnten Jahrhundert den Täufern".[7]

Yoders Beobachtungen fanden ihren Weg bald in jede Untersuchung über das Schriftverständnis der Täufer. Stuart Murrays kürzlich vorgelegte Dissertation zur „gegenwärtigen Bedeutung der täuferischen Hermeneutik" hat, so kann man sie lesen, die Ernte bisheriger Forschungen zur täuferischen Hermeneutik eingefahren.[8] Murray stieß auf „eine täuferische Schriftauslegung, die sorgfältig durchdacht, bestimmt und in sich kohärent" war.[9] Er betrachtete das Konzept der Gemeinde als hermeneutische Gemeinschaft und fand die damit verbundene Vorstellung vom „Zugang eines jeden Gemeindemitgliedes zur Schrift" besonders bedeutsam.[10] Er meinte, daß die Leitung der Gemeinde im Täufertum anders als in den großen Konfessionskirchen ausgeübt wurde. Anstatt „autoritäre Antworten auf Lehrfragen oder autoritative Interpretationen von biblischen Texten" bereitzustellen, haben die Täufer Laien, Männer und Frauen, dazu angeleitet, die Schrift selber zu erforschen.[11] Murray sah auch Menno Simons in diesem Zusammenhang.[12]

An diesem Punkt erhebt sich nun allerdings die Frage, ob die Vorstellung von der Gemeinde als einer hermeneutischen Gemeinschaft auch wirklich existierte oder nur die idealtypische Auffassung der modernen Forschung war. Haben Menno und seine Mitältesten tatsächlich einem Zugang der Laien zur Schrift das Wort geredet und waren sie selber bereit, sich einem solchen partizipatorischen Prozeß in der Gemeinde zu unterwerfen?[13] Hier scheint Vorsicht geboten. Wie die hermeneutische Gemeinschaft funktionierte, sogar im Schweizer Täufertum, bleibt vorerst noch zu zeigen. Andere Zweige des Täufertums, wie die Gemeinden in Mähren, hatten Strukturen starker Führung ausgebildet. Hutterische Führerpersönlichkeiten genossen Sonderrechte, sie aßen in getrennten Räumen und bekamen eine bessere Kost serviert als gewöhnliche Gemeindemitglieder. Die „Diener am Wort" leiteten alle Gottesdienste, verwehrten sich gegen unautorisiertes Bibelstudium und sorgten für das leibliche und geistliche Wohl der Gemeinde, einschließlich der Kontakte zur Außenwelt.[14]

Menno akzeptierte die Führerrolle, weil sie ihm von anderen Führerpersönlichkeiten angetragen worden war, und nicht eigentlich, weil die Gemeinde

seiner Entscheidung zugestimmt hätte. Er übernahm diese Rolle aus Mitleid für die Schafe, die sonst weiterhin in die Irre gegangen wären.[15] Auch wenn Menno und seine Mitältesten sich dafür eingesetzt haben mögen, „das ganze Gottesvolk zur Auslegung der Bibel zu befähigen", waren die Ergebnisse nicht immer zufriedenstellend. 1556 klagte Menno darüber, daß in Emden „jedermann seinem eigenen Kopf folgt und meint, es seien der Geist und die Schrift"[16], denen er folge. Von sich selbst schrieb er: „Ich kann von dem Glauben anderer weder lernen noch leben. Ich muß meinen eigenen Glauben leben, wie der Geist des Herrn ihn mir durch sein Wort lehrte."[17] Die am Urteil über die rechte Schriftauslegung beteiligte Gemeinde wird hier mit keinem Wort erwähnt.[18]

Abgesehen von diesen Vorbehalten haben die Täufer tatsächlich die Verheißung einer hermeneutischen Gemeinschaft in ihre Bruderschaft eingepflanzt. Hier war eine andere Beziehung zwischen verfolgten Hirten und Schafen vorherrschend als in den obrigkeitlich anerkannten Kirchen, wo die „Herren der Gemeinde" — der Herr Pfarrer — über die geistlichen Untertanen präsidierten, die nicht in der Lage waren, die Bibel selber zu lesen. Es ist zwar wahr, daß Menno und seine Mitältesten sich als „Bischöfe, um die Gemeinde Gottes zu leiten"[19] verstanden, aber ein starkes Gefühl geistlicher Verwandtschaft überbrückte doch den Abstand zwischen Führern und Geführten. Dieses Gefühl bestimmte die persönlichen Beziehungen in diesem geistlichen Haushalt genauso, wie es eine Ethik der Sorge umeinander förderte. Natürlich nahm Menno seine Rolle als Ältester ernst. Sie umfaßte biblische Verkündigung, Spenden von Trost, aber auch Ermahnung, Tadel und Bann. Zeichen einer effektiven Gemeindeleitung waren erfolgreiche Identitätsbildung und Gründung von Gemeinden. Es scheint wahrscheinlicher zu sein, daß der Konsens der Gemeinde über die Auslegung der Schrift eher von einer tatkräftigen Gemeindeleitung als von dem Umgang der Laien mit der Schrift zustandegebracht wurde. Aber woran orientierte sich Mennos eigene Schriftdeutung?

II. Mennos christologische Auslegung der Schrift

Es ist bemerkenswert, daß Menno erst relativ spät die Bibel zu lesen begann — ungefähr mit dreißig Jahren. Zweifel an der kirchlichen Lehre vom Abendmahl führten ihn in den Jahren 1525/26 zum Neuen Testament.[20] Unter dem humanistischen Motto „Zurück zu den Quellen!" (ad fontes) hatte er bereits das Prinzip akzeptiert, daß die Schrift die einzige Autorität für Glauben und Praxis sei. Aber welche anderen Voraussetzungen brachte Men-

no für die Lektüre der Schrift noch mit? Es ist bemerkt worden, daß Luthers Traktat *Von Menschenlehre zu meiden* (1525) einen lang anhaltenden Einfluß auf ihn ausgeübt hat.[21] Wie Luther suchte auch er nichts anderes als das „klaer ende onveranderde getuygnisse der Schrift". Er wollte nicht die „leringen der Menschen, vernunft, verdraeyinge der Schirft, glossen ende, verdraeyinge ... maer alleen de klaerheydt der Schrift".[22] Das war eine hermeneutische Grundannahme.

Auch wenn Menno davon überzeugt war, daß „het is een klaer verstandelijck Woordt, en het en heeft geen glossen, te weten",[23] fühlte er die Notwendigkeit, diese Grundannahme genauer zu bestimmen. Man mußte den Kontext beachten und in Betracht ziehen, „wat daer voor nae geschreven staat dat rechte verstant, grijpen ende vaten magh".[24] Mit anderen Worten, er anerkannte, daß einige Texte ihre Bedeutung vom größeren Ganzen erhielten. War er erst einmal in die Kontroverse mit seinesgleichen, was biblische Gelehrsamkeit anbelangt, verwickelt, schickte Menno sich an, einen anderen Faktor zum Verstehen der „lauteren Schrift" hinzuzufügen. Nur das wiedergeborene und gehorsame Herz, vom Heiligen Geist geführt, könne zu einem wahren Verständnis gelangen.[25] Menno war deshalb kein einfacher Biblizist, auch lehnte er nicht alle außerbiblischen Verständnishilfen ab.[26]

Er akzeptierte das Apostolikum und das Nizänische Glaubensbekenntnis. Er schickte sich auch an, die Meinungen der Kirchenväter zu Rate zu ziehen, und las eine Menge zeitgenössischer Autoren[27] — alle kritisch.

Und wie las Menno nun die Heilige Schrift? Welchen Schlüssel benutzte er? Immer wieder führt er seine Leser zu „... maer alleen op Christum Jesum, en op sijn Heylig Woord, het welke hy hier op Aerden nagelaten, en geleert, en met sijnen onschuldigen dood ende dierbaer bloet besegelt heeft, en heefte dat selve daer na door sijne trouwe getuygen, te weten, door sijn Heylige Aposteln, over den gantschen Aerdboden laten prediken ende leeren."[28]

Diese Worte enthalten das hermeneutische Axiom Mennos — die Schrift findet ihre Bedeutung in und durch Christus. Ein Christozentrismus bestimmte also das Ziel und letztlich auch die Methode der Interpretation.

In früheren Forschungen wurden Ähnlichkeiten zwischen Mennos christozentrischer Prämisse und Luthers „Was Christum treibet" gesehen.[29] Aber Menno vertrat eine andere Christologie und ließ Luthers ausschließliche Betonung der Rechtfertigung durch den Glauben allein vermissen. In der Tat, er unterstrich die voluntaristischen, kognitiven Aspekte des rettenden Glaubens und die verwandelnde Kraft der Rechtfertigung.[30] Ganz besonders lag ihm an der realen Verwandlung des individuellen und kollektiven Lebens.[31] So überrascht es nicht, daß sein Christozentrismus einen anderen Brennpunkt

als denjenigen Luthers hatte. Seine Anhänger wurden eingeladen, an Christi „wesen in den ..., om van naturen dat self de gelijk te worden" teilzunehmen.[32] Menno las deshalb die Schrift mit einem Blick für Orthopraxis, auf der Suche nach Christus gemäßen Beispielen. Wie er nicht Luthers „simul iustus et peccator" („Sünder und gerecht zugleich") folgen konnte, wollte er auch nicht den Kriterien der Reformatoren folgen, die mehr Evangelium in den Briefen des Apostels Paulus fanden als in den Synoptikern.[33] Letztlich stand Mennos „ethischer Christozentrismus" der Tradition der *imitatio Christi* und der erasmischen *philosophi Christi* näher als Luthers „paulinischer" Dialektik von Gesetz und Evangelium.

III. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament

Menno war sich dessen bewußt, daß die Münsteraner Täufer einige ihrer skandalösen Praktiken mit dem Alten Testament[34] rechtfertigten, und konterte deshalb mit der normativen Kraft des Neuen Testaments für die Belange des christlichen Glaubens und der Praxis[35]: „Waer is doch een letter in de gantsche leere Christi ende der Apostelen (na welkers geest, leere, handel en voorbeelt alle Schrift moet bestaen worden) daer mede gy een van alle uwe dwaldende artikulen mooght beweeren en vast machken", stellte er den Münsteranern die rhetorische Frage. Diese falschen Propheten hatten das Alte Testament mit einem „Jootschen verstande" gelesen statt mit den Augen des Neuen Testaments[36] und hatten fälschlicherweise nicht zwischen dem buchstäblichen und dem geistlichen Sinn des Alten Testaments[37] unterschieden. Er schrieb: „Wilt gy u op dat letterlijcke verstandt ende handel Mosi ende der Propheten beroepen, soo moet gy ook Joden worden, de Besnijdinge aennemen, dat Landt Canaan letterlijk besitten ... Tempel bouwen, na de Wet offeren, ende Godsdienst plegen ..."[38]
Aber ein solches Verständnis von Mose und den Propheten ignorierte das Kommen Christi und die Erfüllung der messianischen Verheißung des Alten Testaments in Christus. Es ignorierte, daß das Kommen Christi „dat letterlijke, beeldelijke wesen, in dat niewe geestlijcke blijvende wesen" verwandelt hatte.[39] Später nutzte Menno diese Unterscheidung zwischen buchstäblicher und geistlicher Deutung der Schrift in der Auseinandersetzung mit seinen reformierten Kritikern.
Er unterschied zwischen dem „onvolkommene" Alten Testament und dem „volkommene" Neuen Testament.[40] In seiner Schrift gegen Gellius Faber schien er weiter zu gehen und eine dreistufige Geschichte von Gottes Bundesschlüssen mit den Menschen zu skizzieren: 1. von Adam zu Abraham, ohne

äußere Zeremonien, 2. von Abraham zu Christus unter dem Zeichen der Beschneidung und 3. seit Christus, unter dem neutestamentlichen Zeichen der Taufe.[41] In dieser dreistufigen Heilsgeschichte mußten sich Mose und die Propheten der höheren Offenbarung in Christus fügen. Eine wörtliche Deutung des Neuen Testaments wurde für Christen normativ, so wie die wörtliche Auslegung des Alten Testaments für die Juden verbindlich war.
Diese buchstäbliche Art, das Neue Testament zu lesen, die in Mennos Schriften mit dem Nachdruck einhergeht, der auf den absoluten Gehorsam gegenüber den Lehren und den Einsetzungen Jesu Christi gelegt wird[42], hat bei einigen Forschern den Eindruck einer neuen Gesetzlichkeit erweckt. Menno neigte dazu, Christus als den „neuen Gesetzgeber" zu sehen, den „wahren Moses".[43] Es ist auch behauptet worden, daß Mennos christozentrischer Zugang zur Schrift die organische Einheit beider Testamente zerbrochen habe.[44] Eine nochmalige Überprüfung legt es nahe, dieses Urteil genauer zu formulieren. Aus seiner Sicht betrachtet, waren diese Testamente für Menno von Nutzen für „Lehre, Ermahnung und Besserung". Er ließ sich vom Leben der Heiligen im Alten Testament inspirieren und berücksichtigte sie im „Haushalt" des Glaubens. Diese Berücksichtigung der alttestamentlichen Gestalten in der neutestamentlichen Kirche war dadurch möglich geworden, daß heuristisch zwischen zeitlichen und geistlichen Wohltaten des Abrahambundes unterschieden wurde, zwischen „Verbondt in haren vleesche" und einem Bund im Geiste.[45] Die geistlichen Erben Abrahams, diejenigen, die am Herzen beschnitten worden waren, mußten von den natürlichen Nachkommen unterschieden werden, die nur nach dem Fleisch beschnitten waren. Die Verheißung, die den natürlichen Nachkommen gegeben wurde, bezog sich auf das zeitliche Kanaan.[46] Die geistlichen Nachkommen, diejenigen also, die aus der „onvergangelijke zaed" geboren wurden, aus dem „levendige Woord Gods", beide Alten und Neuen Testaments „rijkelijk betuygt", waren „Medeborgers en Huysgenoten Gods". Sie wurden versiegelt mit „dar teeken Thau in haren voorhoofen", daß heißt mit dem Heiligen Geist.[47] Diese haben ihren Glauben auf das „onvervalschte Woordt Godts, door Moses ende den Propheten, door Christum en den Apostelen betuygt."[48] So argumentierte Menno tatsächlich für die Kontinuität zwischen den heiligen Gestalten im Alten und im Neuen Testamen, sie gehörten beide zu demselben Hause Gottes.
Wie bereits bemerkt, wies die Unterscheidung zwischen einer natürlichen und einer geistlichen Nachkommenschaft hermeneutische Implikationen auf. Das Alte Testament mußte nämlich auf zweifache Weise gelesen werden: auf buchstäbliche, das Zeitliche betreffend, für die natürlichen Nachkom-

Dit Calf syn ill met desen sappe van Oraignen.
Des ick nov't beter spyse en Vaist.
Maer moet my wachten van Calangien.
Oft soude moeten ruymen t'lant.
Eyck spapis bitter gebrockt met schellen vn oraignen.
Daerom myn Catte lecken niet als sy plagen
Maer compt myn en oucken kockwerwt Spaignen
Soú al t'gesel schap willen veriaghen.
Ick raecke de lúyt teeraen
En soude geeren houden zoey maet
Maer niemant en wilt myn spel verstaet
Soo ist best dat ick t'slate
Waer de Ielde int herte ghedaen.
Soo en hoefde ick opt tresoir niette
lecon vrinden altesamen
nap de vrede metter Hant
en mach v niemant praemen
dvwantroonen in v lant
hondert die dit lesen
akek tiendiet sullen verstan
latet ongeóorumst weten
dat dit vry mach ghuenstien

men Abrahams, und auf prophetische, christozentrische Weise für die geistlichen Nachkommen. Letzteres bedeutete eine traditionelle, figurative Interpretation des Alten Testaments. So war Christus „heerlijcken abgebeelt, gelijck by den Pelsrocken van Adam ende Eva“[49], oder im zeremonialen Opfer. Dieselben Interpretationsprinzipien machten es möglich, Melchisedek, Samson, David und Salomo als historische Figuren ebenso wie als Typus, der auf Christus weist, zu sehen.[50] Hier griff Menno auf allgemeine bekannte Analogien und Metaphern zurück. „Dat huys Jacobs is de geboorige gemeynte, als een yder wel versteet“. Ja, die prophetische Deutung machte es möglich zu sehen, daß „de gantsche Schrift“, sowohl das Alte als auch das Neue Testament, „vermant ons wy in Christo onsen Heere sullen verblyden, want hy de gene daer af gepropheteert heeft de Partriarche Jacob, dat hy soude zijn een verbeydinge des volcks“.[51]

Daß die prophetisch-figurative Interpretation des Alten Testaments keine besondere Erfindung Mennos war, steht außer Frage. Menno fand die hermeneutischen Grundsätze, die ihm auf diese Art zu lesen erlaubten, im Neuen Testament. Hatte nicht Christus selbst bezeugt: „Abraham heeft keen verblijdt dat hy mijne dagh soude sein, hy sagh hem ende wert voort verbijldt“?[52] Es überrascht nur, wie gemäßigt Mennos Interpretation des Alten Testaments ist. Er vermeidet allgemein allegorische Höhenflüge, wie sie in der spätmittelalterlichen Exegese üblich waren. Seine Interpretation orientiert sich an neutestamentlichen Vorgaben. Er glaubte, daß dasjenige, das den alttestamenlichen Gestalten durch zahlreiche figürliche Zeichen vermittelt worden war, ihre neutestamentlichen Pendants jetzt in dem klaren Zeugnis Jesu Chri-

Abbildung Seite 50: „Der Friede mahnt die Kirche zur Tolereranz“
Anonymes Gemälde (Öl auf Leinwand), ca. 1625; Museum Catharijneconvent, Utrecht

Die Frau links verkörpert den Frieden, daneben Calvin, der ein Kalb zerteilt (im Niederländischen ein Wortspiel mit dem Namen). In der Mitte ein katholischer Bischof mit zwei Katzen (eine ähnliche Art von Anspielung), ihm zur Seite Luther, eine Laute spielend. Rechts unten Menno Simons knieend. Menno tunkt (= tauft) Brot in eine Schale mit Wasser, die sich neben der Feuerstelle (niederländisch haard) befindet. Auch dieses ist eine Anspielung (herdoper = Wiedertäufer). Die Texte verspotten die Trennungen unter den niederländischen Kirchen, die sich gegenseitig nicht tolerierten.

sti allein fänden. Christus war das einzige wahre Zeichen, das „onbedriegelijcke diere wordt".[53] Mit seinem Kommen sind die Zeichen und Schatten überboten worden. Sein klares Zeugnis brauchte keine figurative Interpretation, nur eine buchstäbliche gehorsame Aneignung.[54]

IV. Mennos Auffassung von Bund und Taufe

An diesem Punkt scheint Vorsicht im Hinblick auf Mennos Bundes- und Taufverständnis geboten zu sein. Genauer, wie verhält sich dieses Verständnis zu seiner Ablehnung der Gleichsetzung von Taufe und Beschneidung?[55] Diese Ablehnung scheint allemal sonderbar zu sein, da Menno ja meinte, daß Kinder in den Bund der Verheißung eingeschlossen seien. Seine Argumentation ist hier von besonderem Interesse, weil er sich darum bemühte, auch eine Auffassung von Erbsünde beizubehalten (obwohl den Kindern zum Heil eigentlich nichts fehlt). Um das tun zu können, unterschied er zwischen Erbsünde und aktueller Sünde.

„De Schrift spreeckt (na mijn verstant) van veelderley aert der sonden. De eerste aerst is, die verdorven sondelijcke natuere, namelijck, de lust oft dat begeeren onses vleesches tegen de Wet Godts ... de van den verdorven sonderlijcken Adam op alle sijn nakomelingen ende kinderen met der geboorten ge-erst is: ende wert niet onbillick die Erfsonde genoemt ... De tweede aert, zijn de vruchten van dese eerste sonde: ende werden niet met on recht werckelijcke sonde (by den Geleerden) genoemt ... Waer dan dese tyeederley nu met den anderen in kracht ende in zwange gaen, namelijck, de Erfsonde, die de moeder is, ende die wercklijcke sonde, die ve vruchte zijn gelijck geseyt is, daer is geene vergevinge noch belofte tot het leven, maer daer blijven toorn, ende doot: het zy dan, dat sy geboetet worden, gelijck die Schrift getuyght ..."[56]

Weil „Menschelijcke zwackheden, misgrijpingen, ende struyckelingen, die noch dagelijcks by den heyligen ende wedergeborenen bevonder worden", bleibt Buße eine lebenslange Aufgabe.[57]

Was aber geschieht mit Kindern, die von früh an dem Bösen zugetan waren?[58] Eine Überprüfung diesbezüglicher Äußerungen legt nahe, daß Menno eine Phase von Unschuld annahm, bis die Erbsünde die aktuelle Sünde entstehen ließ. Dank des Erlösungswerks, das Christus vollbrachte, waren unschuldige Kinder von der Verdamnis durch die Erbsünde befreit „ende staen onder de belofte der genaden Gods", „waeraghtigh saligh, heyligh, ende reyn zijn" — ja, „Godt aengenam", „in dat verbont ende huys Gods".[59] Während dieser Zeit der Unschuld blieb die Erbsünde deshalb nur eine schla-

fende Disposition zur Sünde. Erst mit dem Alter, da die Zurechnungsfähigkeit für die eigenen Taten erwacht ist, erwachte auch die Erbsünde und führte zu aktueller Sünde. Vor allem von dieser Entwicklungsphase an begann Menno die Kinder zu ermahnen. Jetzt mußten Kinder gezüchtigt werden, wenn sie ihrer „quadwilligen, verdorven nature“ folgten.[60]

„Sal nu desen aengeboren aerd in sijnder kracht gekrenkt, onder gedrukten vernielt worden, soo moet et door de reyne vreese des Heeren geschieden, die daer köpt upt een waerachtig Geloove, door des Heeren Woord ...“[61]

Aber diese Berufung auf die Gottesfurcht, die aus dem wahren Glauben hervorgeht, war nicht ohne Probleme. Anderswo war Menno in Verlegenheit geraten zu erklären, warum ein Abschnitt im Prediger Salomo, wo die Gottesfurcht schon bei einigen ungeborenen Kindern wahrgenommen wurde, nicht wörtlich genommen werden dürfe. Er meinte, daß Gott bereits vorauswußte, wer sich fürchten werde.[62] Ja, obwohl Kinder die Fähigkeit zu sündigen geerbt hätten, ohne Glaube und Gottesfurcht seien, nahm Menno an, daß sie die Nutznießer der Verheißung eines ewigen Lebens aus „reiner Gnade“ seien.[63]

„Ende hoewel de kinderkens, noch geloobe noch Doop en habben, en denckt daerom niet datse verdaemt zijn. Och neen, evenwel zijn sy saligh, want sy hebben des Heeren eygen belofte tot den Rijcke Gods, niet door eenigh Element, Ceremonie ende uytwendige middel, maer alleen uyt genade door Christum Jesum“.[64]

Und für den Fall, daß noch irgendein Zweifel das Gemüt seiner Gemeindemitglieder beunruhigte, erfand Menno eine spezielle Verheißung für Kinder der wahren Gläubigen:

„ ... kleyne onnosele kinderen, ende bysonder die daer zijn een christe zaet, die hebben een sonderlinge belofte ... Dese selfde ... verheugt en versekert allen uytverkoren Godts heyligen neven haer kleyne ende onverstandige kinderen ... [65] dat sy kinderen des Rijks, der gnaden, der beloften, en des eeuwigen levens zijn door christum Jesum onsen Heere ... Ja door dese selfde belofte worden, sy verseekert, dat haer live kinderen. soo lange onnosel, onverstandige kinderen zijn, reyn, heyligh, saligh, ende aengenaem voor Godt zijn, sy zijn levengigh ofte doodt.“[66]

Wenn nichts anderes, so zeigt der zitierte Abschnitt, wie schwierig es zu sein schien, die Ängste zu beschwichtigen, daß ungetaufte Kinder, falls sie im Zustand der Unreife stürben, verloren gingen oder für die Vorhölle bestimmt sein könnten. Wichtiger noch, er zeigt, daß Menno sich, mit Abstand zwar, der reformierten Sicht annäherte, daß unschuldige Kinder im Verheißungsbund, den Gott mit seinem Volk geschlossen hatte, aufgehoben seien. Wor-

um man sich stritt, blieb freilich die Frage, ob die Taufe als ein äußeres Zeichen einer solchen Teilnahme am Bund überhaupt noch gespendet werden sollte. Mennos Weigerung brachte hauptsächlich zwei Bedenken mit sich. Das erste Bedenken folgte aus einer wesenhaften Auffassung von der Taufe. Wahre Taufe, die notwendige Erfahrung der Wiedergeburt, war Kindern nicht möglich, da eine solche Erfahrung einen erkennenden, gehorsamen Glauben und Buße voraussetzte. Es war deshalb unangebracht, „onverstandige(n) Kinderen" das äußere Zeichen eines Tatbestands zu spenden, den sie weder verstehen noch erfahren konnten.[67] Das zweite, noch wichtigere Bedenken war, daß Menno weder einen neutestamentlichen Befehl noch irgendwelche Beispiele einer Kindertaufe finden konnte. Eine Gleichsetzung mit der alttestamentlichen Beschneidung mußte verworfen werden, da das Neue Testament die Taufe nicht für den achten Tag vorgeschrieben habe, wie das bei der Beschneidung der Fall gewesen sei. Mehr noch, die Taufe, anders als die Beschneidung, war für beide Geschlechter vorgesehen. Um Menno zu zitieren:

„Daer en is immers niet een letter inde gantsche schrift begrepen, waer mede men beweeren magh, als datmen de onmondige kinderen met alsucken teecken in des Heeren verbondt ende gemeynte in leyden sal. Daer beneven is 't oock openbaer, hoe sy met geen woort noch sacramenten en mogen geleert ende vermaent worden. so lange sy sol geheel sonder alle gehoor, begrijp, sinen ende vernuft zijn."[68]

Menno wollte auf diese Weise nicht nur die wirkliche Bedeutung der Taufe im individuellen und gemeindlichen Leben bewahren, er wollte auch eine nicht-neutestamentliche Praxis aus der Welt schaffen. Darin blieb er seinem hermeneutischen Prinzip treu, daß das Neue Testament von allen Christen wörtlich zu nehmen sei.

V. Abschließende Betrachtung

Jubiläumsfeiern sind Anlässe für Lobreden. Ich habe dagegen ganz bewußt einen kritischeren Ton angeschlagen, weil sowohl die Größe als auch die Verirrungen unserer geistlichen Vorfahren noch unter uns fortleben.

Menno blieb ein Mann seiner Zeit. Seine Hermeneutik spiegelt die Grundannahmen wider, die in den Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts geläufig waren. Sie zu modernisieren oder zu idealisieren, würde bedeuten, das historische Zeugnis zu verfälschen. Die weitläufig akzeptierte Auffassung von der Gemeinde als einer hermeneutischen Gemeinschaft scheint eine Modernisierung zu sein. Es muß noch mehr über Gemeindeleitung und -politik

geforscht werden, um die Interaktion zwischen den Anführern und den gewöhnlichen Gemeindegliedern genauer zu klären. Mein Eindruck ist, daß eine wirkungsvolle Führung in hermeneutischen Fragen wichtiger war als ein demokratischer Umgang mit der Schrift. Offizielle Quelle, die angeblich von der überraschenden biblischen Belesenheit der einfachen Gemeindemitglieder zeugt, könnte genauso ein Zeugnis von der Kommunikationsfähigkeit Mennos und seiner Mitältesten sein auch ein Beweis für die Gemeinde als einer hermeneutischen Gemeinschaft.

Es wäre anmaßend, wenn wir Mennos Interpretation der Schrift an moderner oder postmoderner Auslegung von biblischen Texten messen würden. Ihr modernes Verständnis als Sammlung von Texten, die von einer Vielfalt von Einflüssen über einen zweitausendjährigen Zeitraum geprägt wurden, war ihm fremd. Aber die Meisterschaft, mit der er die Schrift auslegte, bleibt, sogar an unseren Standards gemessen, beeindruckend. Das scheint uns um so bemerkenswerter zu sein, als er sich erst spät in seinem Leben dem Studium der Heiligen Schrift zugewandt hatte. Die Tatsache, daß er mit dem Neuen Testament begann und daß er mit der reformatorischen Debatte in Verbindung stand, gab seiner Hermeneutik ihre Gestalt. Und während sein Christozentrismus zunächst intuitiv gewesen sein mag, nahm er schließlich eine zentrale, systematische Bedeutung für seinen Umgang mit der ganzen Schrift an. Für ihn legte die ganze Schrift Zeugnis von Christus ab, und sie erhielt dadurch ihre Bedeutung.

Die neutestamentliche Orientierung, die so entstand (Menno zitiert das Neue Testament dreimal häufiger als das Alte Testament[69]), war weder überraschend noch einzigartig. Wenn er das Alte Testament mit den Augen des Neuen Testaments las, stand Menno in einer langen Tradition. Daß er sich nicht zu einer einseitigen Betonung des Neuen Testaments hinbewegte, deutet auf den richtigen „Riecher" hin, den er hatte. Er rang aufrichtig mit dem Problem der Kontinuität beider Testament. Daß er die Kinder, besonders diejenigen der Gläubigen, im Gnadenbund aufgehoben wußte, während er sich bemühte, die rechtgläubige Auffassung von der Erbsünde zu bewahren, wird modernes rationales Wahrnehmungsvermögen nicht befriedigen, stellte jedoch einen aufrechten Versuch dar, seinen hermeneutischen Ansatz durchzuhalten. Zugleich zeigt sich hier seine Offenheit für die Probleme der zweiten Generation in seiner eigenen Glaubensgemeinschaft.

Heute können wir darüber nachdenken, ob Mennos Hermeneutik zu einem ernstlichen Mißverstehen der Heiligen Schrift geführt habe. Ich glaube es nicht. War es falsch, auf die Mißbräuche hinzuweisen, die mit der Kindertaufe einhergingen? Ich glaube es nicht. War es falsch, darauf zu bestehen,

daß man Christus nur mit einem bewußten, gehorsamen Glauben nachfolgen könne? Ich glaube es nicht. Wären wir heute wirklich weiser, wenn er und seine Anhänger den Pfad der Separation verlassen hätten? Waren das Blut und die Schmerzen umsonst?

Aber warum sollten wir diese Fragen den Mennoniten stellen? Warum sollten wir nicht die Nachkommen der Verfolger fragen? Können wir nicht voneinander lernen, von unseren Schwächen, unseren Stärken? Oder müssen wir uns für alle Zeiten hinter den Apologien unserer jeweiligen, partikularen Tradition verschanzen?

Anmerkungen

1 Zur Entwicklung der Täuferforschung vgl. meinen Aufsatz: Between Paradigms: Anabaptist Studies at the Crossroads, in: The Conrad Grebel Review. A Journal of Christian Inquiry, VII, 1990, S. 1–22.

2 S. die zwanzig Beiträge in: Essays on Biblical Interpretation. Anabaptist-Mennonite Perspectives, hg. v. Willard Swartley, Elkhart: Institute of Mennonite Studies, 1984 (fortan EBI).

3 John Roth, Community as Conversation: A New Model of Anabaptist Hermeneutics, in: Essays in Anabaptist Theology. Text Reader Series 5, hg. von Wayne Pipkin, Elkhart. Institute of Mennonite Studies, 1994, S. 35–50.

4 Stuart Wood Murray, Spirit, Discipleship, Community. The Contemporary Significance of Anabaptist Hermeneutics. Ph. D. Diss., Oxford, The Whitefield Institute, 1992. Diese Arbeit ist sehr informativ, obwohl der Autor den *Sitz im Leben* ständig als *Sitz im Lieben* ausgibt.

5 John H. Yoder, The Hermeneutic of The Anabaptists, in: Mennonite Quarterly Review (fortan: MQR), 41, 1967, S. 291–308, abgedr. in: EBI, S. 11–28, bes. S. 28 und 20.

6 Yoder, Hermeneutics, EBI, bes. S. 28. Er vertrat den Standpunkt, daß die Täufer das „ursprüngliche protestantische Konzept von der Gemeinde, die über die Lehre urteilt“ zu ihrer, „logischen Konsequenz“ geführt hätten: S. 22.

7 Yoder, Hermeneutics, EBI, S. 26 f. Zwingli meinte, daß es „zwar einen Bund zwischen Gott und Mensch“ gegeben habe, der mit Abraham begann und in Christus, als der Erfüllung“ kulminierte. Yoder bemerkte, daß, „Die Anfänge der täuferischen Originalität in diesem Punkt, die schon im September 1524 sichtbar geworden waren, noch nicht behandelt worden seien“, EBI, S. 28. Einige Forscher nahmen an, daß dies eine abgeschlossene Frage sei, und führten den Christozentrismus als Erklärung an: nur Fragen blieben. S. Willard Swartley, Preface, EBI, S. 3.

8 Murrays Ergebnis einer allgemeinen täuferischen Hermeneutik, in die er Menno Simons' Gedanken einfügte, ist nicht ohne Probleme.

9 Murray, Spirit, Discipleship, Community, S. 27. Murray beschäftigte sich mit folgenden Aspekten: 1. die Bibel, die sich selbst interpretiert; 2. Christozentrismus; 3. das Verhältnis zwischen den beiden Testamenten; 4. die Rolle des Heiligen Geistes; 5. der Ort der Gemeinde; 6. die Bedeutung der Erkenntnis in der Hermeneutik.

10 Murray, Spirit, Discipleship, Community, bes. Kap. 7: „Congregational Hermeneutics“, S. 224 f.

11 Murrays Bild von den Täufern scheint ein wenig idealisiert zu sein. Anders als Luther, der die Schrift im Lichte seiner Theologie beurteilte, hätten die Täufer „die Lehrauffassungen im Lichte der Schrift“ beurteilt. Murray, Spirit, Discipleship, Community, S. 29, 79, 95.

12 Murray stützte sich sehr auf Henry A. Poettcker, The Hermeneutics of Menno Simons: An Investigation of the Principles of the Interpretation which Menno Brought to his Study of Scripture, Th. D. Diss., Princeton Theological Seminary, 1961. Vgl. auch seine veröffentlicheten Aufsätze.

13 Diese Art der partizipatorischen Hermeneutik schien von Walter Klaassen, Anabaptist Hermeneutics: Presuppositions, Principles and Practice, IBI, S. 5–10, bes. 10, aufgenommen worden zu sein. Nach Klaassen brachte der Gelehrte zwar seine Sprachbegabung und seine Kenntnisse über die Lehrmeinungen anderer ein, „war aber nicht frei vom Prozeß, in dem die Gemeinde suchte und fand.“

14 Werner O. Packull, Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation, Baltimore 1995, S. 215 f.

15 Opera Omnia Theologica of alle de Godtgeleerde Wercken von Menno Symons, Amsterdam: Joannes van Veen, 1681 (Fortan: Opera Omnia), S. 258. S. auch The Complete Writings of Menno Simons, übers. von L. Verduin, hg. v. J. C. Wenger, Scottdale, Pa., 1984, S. 672.

16 Vgl. Murray, Spirit, Discipleship, Community, S. 335.

17 Instruction of Discipline to the Church at Emden 1556, CWM, 1051.

18 Menno äußerte oft seine Bereitschaft, durch die „reine Schrift" korrigiert zu werden, aber solche Angebote waren eine allgemeine rhetorische Devise in den Auseinandersetzungen der Reformationszeit. Opera Omnia, S. 542, zitiert bei Murray, Spirit, Discipline, Community, S. 240.

19 Opera Omnia, S. 217 f.

20 Opera Omnia, S. 256.

21 Christoph Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496–1561) (Beiträge zur Geschichte der Reformierten Kirche, Bd. XXXV), Neukirchen 1973, S. 9, 54.

22 Opera Omnia, S. 541, S. 126. Menno polemisierte gegen „...alle wijsen en geleerden, die ons de Schrift van aenbeginne aldus gebroken en verduystert hebben ...", siehe auch Opera Omnia, S. 15.

23 Opera Omnia, S. 63. Bornhäuser meint, daß Menno es versäumt habe, das Problem der Interpretation anzugehen: Leben und Lehre Menno Simons', S. 48, Anm. 5. Murray schreibt von gedankenvollen Beobachtungen. Spirit, Discipleship, Community. S. 40.

24 Opera Omnia, S. 421.

25 Opera Omnia, S. 245.

26 William Keeney meinte, daß sowohl Menno als auch Dirk Philips in philosophische und theologische Positionen bei Themen zurückfielen, die von der Heiligen Schrift nicht direkt zur Sprache gebracht wurden: Dutch Anabaptist Thought and Practice, 1533–1554, Nieuwkoop, 1968, S. 191.

27 Von den Kirchenvätern zog er Tertullian, Cyprian und Augustinus zu Rate; von Zeitgenossen Luther, Melanchthon, Rhenanus, Bucer, Zwingli, Billicanus, Diepold Gerlacher, Oecolampad, Hubmaier, Martin Cellarius, Otto Brunfels, Gellius Faber, Martin Micron, Melchior Hoffman, David Joris, Johann a Lasco, Bernd Rothmann, Sebastian Franck und andere. Manche von ihnen betrachtete er als „hooghberoemde Mannen", die mit „subtile scherpsinnigheyt, ende konstige Philosophie, ons willen ontnemen ende ommekeren de klare platte ordinatie Jesus Christim ende sijner Apostelen ... ", Opera Omnia, S. 404 f.

28 Opera Omnia, S. 184, auch S. 48, 265.

29 Henry Poettcker, Menno Simons' Encounter with the Bible, in: MQR 44, 1966, S. 112–126, bes. S. 113, 115 f. Ebenso in EBI, S. 62–76. Bornhäuser, Oosterbaan und Krahn haben gemeint, daß Menno die Schrift christozentrisch gelesen habe. Doch es gibt keinen Konsens in der Forschung darüber, was der Kern von Mennos theologischem Denken sei. Neben der Christologie sind Ekklesiologie, Wiedergeburt und Heiligung als zentrale Gedanken bezeichnet worden. Cornelius Krahn schreibt von einer „ekklesiozentrischen Theologie": Menno Simons, Faith and Life Press 1982, S. 113.

30 Sjouke Voolstra wies auf die „wahre Buße als das Herzstück von Mennos Theologie“ hin: True Penitence: The Core of Menno Simon's Theology, in: MQR 62, 1988, S. 387. Kürzlich hat der lutherische Kirchenhistoriker Egil Grislis einen ähnlichen Anspruch für die Heiligung erhoben. Nach Grislis habe Menno die Sprache der Frömmigkeit aus der Tradition der Mystik und/oder Devotio moderna benutzt, vgl. Menno Simons on Sanctification, in: MQR 89, 1994, S. 226–246.

31 Carl R. Truemans Beobachtung, daß die englischen Reformer, die von Luther beeinflußt worden seien, zu einer strengen „werte-orientierten Ansicht vom Heil“ neigten, trifft ebenso auf Menno zu wie auf eine Anzahl sogenannter Lutheraner. Luther's Legacy, Salvation and English Reformers 1525–1556, Oxford 1994, S. 57.

32 Opera Omnia, S. 180.

33 Gerhard Ebeling, Luther. An Introduction to His Thought, Philadelphia, 1972, S. 131.

34 Rothmann hat in den fünf Büchern Moses die „Hauptsumme aller göttlichen Warheit“ gesehen: Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons', S. 51.

35 Bornhäuser meinte, daß Menno in dem frühen Fundamentbuch zunächst Christus allein als Richtschnur angesehen, aber später die ganze Schrift dafür gehalten habe. Bornhäuser wies die Auffassung von Meihuizen zurück, daß Menno einen bedeutsamen Unterschied zwischen dem Wort Christi und der Schrift gemacht habe: Leben und Lehre Menno Simons', S. 58.

36 Opera Omnia, S. 65, S. 66. Menno schien in erasmischer Begrifflichkeit von den Juden als vor allem mit den Äußerlichkeiten (Zeremonien) beschäftigt zu sprechen.

37 So bezog sich die Verheißung, die David zuteil wurde, wörtlich auf Salomo, geistlich jedoch auf Christus: Opera Omnia, S. 621.

38 Opera Omnia, S. 65.

39 Opera Omnia, S. 65.

40 Der Kontext ist hier der Eid. Opera Omnia, S. 417.

41 Opera Omnia, S. 264 f.

42 Opera Omnia, S. 220: „... dat wy op deser Aerden niet anders soeken, dan dat wy met versaeckinge onses selfs in die voertstappen Christi tot gehoorsaemheyt sijns Woords na onser swackheyt geerne wandelen ...“.

43 Bornhäuser schrieb: „... immer wieder stellt sich heraus, daß der Glaube nach Mennos Auffassung in viel stärkerem Maße von dem den Menschen gebotenen Gehorsam als von der ihnen erwiesenen göttlichen Liebe her definiert wird“, Leben und Lehre Menno Simons', S. 57, 76.

44 Krahn, Simons, S. 107 f. Poettcker meinte, daß sich Mennos Betonung des Neuen Testaments gegenüber dem Alten Testamen im Rahmen des täuferischen Konsensus befand: Menno Simons' Encounter with the Bible, S. 119.

45 Opera Omnia, S. 265.

46 Opera Omnia, S. 126.

47 Opera Omnia, S. 181 f.

48 Opera Omnia, S. 126.

49 Opera Omnia, S. 14.

50 Opera Omnia, S. 14. Ähnlich werden die falschen Baalspropheten, die ägyptischen Zauberer etc. als Typus für die falschen Lehrer angesehen.

51 Opera Omnia, S. 622. Er schrieb auch: „... dat geestlelijcke Huys Israels, de geestelijke Stadt Jerusalem, Tempel ende Bergh Sion, de geestelijke Arcke des Heeren, daer in dat besloten liggen dat waerachtigh Hemels Broodt, Christus Jesus, en sijn gebenejijde Woordt, de groene bloeyende Roede des Geloofs ende de geestelijke Steenen Tafelen, beschreeven met de Geboden de Heeren".

52 Opera Omnia, S. 623.

53 Opera Omnia, S. 124. Menno schrieb auch „Daerom so siet op Gods woort, op dat getuygnisse en voorbeelt der H. Propheten, des Heeren Christi, en sijnder Aposteln. Laet die in desen handel uwe Doctores en Leeraers blijven": Opera Omnia, S. 4, ebenso S. 184.

54 Poettcker, Hermeneutics of Simons, S. 147, S. 225 f. Die Tendenz dieser Ergebnisse ist von Bornhäuser kritisiert worden, der meinte, daß diese zu einem „ungesunden Biblizismus" oder einen „Geist der Gesetzlichkeit und der Rechthaberei" führten. Mennos spätere Schriften „atmen" angeblich „nicht den Geist Christi, sondern den Geist der Gesetzlichkeit und Rechthaberei" : Leben und Lehre Menno Simons', S. 60.

55 Opera Omnia, S. 14.

56 Opera Omnia, S. 507 f., ebenso S. 17. Anderswo hat Menno noch drastischer beschrieben „dat wy immers uyt den eygen schat onser eersten geboorten in ons niet en bevinden dan enckel blindheyt, ongerechtigheyd, sonde en dood" ... „en bekennen ... de menschelijke nature in Adam gantsch verdorven, en van jonks op des Heeren Woord wederspannig is ...": Opera Omnia, S. 219 f.

57 Opera Omnia, S. 508.

58 Opera Omnia, S. 20. An anderer Stelle schrieb er: „Alle onse soecken van jeugt aen, altijt ten ergsten genegen is": Opera Omnia, S. 219.

59 Opera Omnia, S. 19. Was die universale Wirkung der Versöhnung Christi auch für die Kinder betrifft, schien sich Dirk Philips klarer als Menno zu äußern, vgl. The Writings of Dirk Philips (1504–1568), übers. u. hg. v. J. Dyck, W. E. Keeney, A. J. Beachy, Scottdale, Pa., 1992, S. 92 f.

60 Opera Omnia, S. 220.

61 Opera Omnia, S. 219, ebenso S. 403.

62 Opera Omnia, S. 403 f.

63 Opera Omnia, S. 18, ebenso S. 404.

64 Opera Omnia, S. 20. Da Kinder nicht „soo onverstandigh ..., dat mense in geenen sacken des vleeschs onderwijsen en magh ..." geheilt werden können, können sie diesen Glauben nicht haben, der aus dem Hören des „Goddelycken Woordts" kommt, von dem „ale gerechtigheyt uyt volgen moet": Opera Omnia, S. 403.

65 Schließt diese Sicht die Stellvertretung der Eltern oder Paten für das Heil des Kindes ein?

66 Opera Omnia, S. 420. Auch „Siet mijn Broeders, die nu seggen willen dat wy de Kinderen van de belofte ende van Gods genade berooven, so meckt gy immers wel, dat sy nyt haet en nijt tegen ons spreken, ende ie wyerheyt niet en seggen."

67 Opera Omnia, S. 265.

68 Opera Omnia, S. 19.

69 Murray, Spirit, Discipleship, Community, S. 167.

Wolfgang Froese

„... ein würdiges und bleibendes Denkmal zu setzen"

Eine Diskussion in den Mennonitischen Blättern über die Feier des Menno-Simons-Gedenkjahres 1861

Die Überschrift des im Mai 1859 in den Mennonitischen Blättern erschienenen Artikels klang „pomphaft und prahlerisch", wie sein Autor Heinrich August Neufeld (1826–1900) einleitend selbst einräumte: „Aufruf an sämmtliche Mennoniten-Gemeinden in der alten und neuen Welt".[1] Aber der Verfasser, damals Prediger der Mennonitengemeinde Ibersheim in Rheinhessen,[2] rechtfertigte seine Titelwahl mit der Bedeutung des Themas. „Einer der wichtigsten Tage für unsere kirchliche Gemeinschaft" stehe fast schon vor der Tür, der dreihundertste Todestag Menno Simons' am 13. Januar 1861. Diesen Gedenktag werde gewiß jede Gemeinde mit einem feierlichen Gottesdienst begehen, wahrhaft würdig sei es eines solchen Tages aber, „wenn das Andenken an denselben bleibend festgehalten" werde durch eine dauernde Stiftung im Interesse der mennonitischen Gemeinschaft.
Der Aufruf führte in den Mennonitischen Blättern zu einer langen und engagierten Diskussion,[3] in Gang gehalten auch durch ihren Herausgeber, den Danziger Mennonitenprediger Jakob Mannhardt (1801–1885),[4] der an jener Idee starken persönlichen Anteil nahm. Der kontroverse Verlauf dieser Debatte und ihr einigermaßen ernüchterndes Ende werfen bezeichnende Schlaglichter auf die religiöse und mentale Befindlichkeit der deutschen Mennoniten um 1860. Sichtbar wird insbesondere das damalige spannungsreiche Verhältnis zueinander: Durch unterschiedliche Weltsichten und abweichende Lebensverhältnisse voneinander getrennt, fiel es den Diskussionsteilnehmern schwer, sich wechselseitig zu verstehen, ja, im Extremfall einander als Angehörige derselben Glaubensgemeinschaft zu akzeptieren. Wie der Meinungsaustausch anläßlich des bevorstehenden Todestages zeigen sollte, vermochte selbst die Berufung auf eine allseits verehrte Leitgestalt diese konfliktträchtige Konstellation nicht entscheidend zu verändern, denn Menno Simons wurde durch den Filter der jeweils eigenen Lebenswirklichkeit rezipiert.

Die Mennonitischen Blätter Jakob Mannhardts

Die Mennonitischen Blätter waren die erste und zur fraglichen Zeit 1859/60 auch noch die einzige in Deutschland periodisch erscheinende mennonitische Publikation.[5] Die Initiative zu ihrer Gründung im Jahre 1854 ging

hauptsächlich von Jakob Mannhardt aus, der das Blatt auch volle zwei Jahrzehnte leiten sollte. Mit der Herausgabe der Zeitschrift reagierte er auf den um die Mitte des 19. Jahrhunderts nicht nur von ihm beobachteten und beklagten Umstand, daß es den deutschen Mennonitengemeinden wesentlich an Zusammengehörigkeitsgefühl fehle und daß „namentlich die westlichen von den östlichen Gemeinden so räumlich geschieden als nach ihrem innern Bewußtsein von einander losgetrennt seien".[6] Entsprechend sollten die Blätter dazu beitragen, wie es in der programmatischen Erklärung zur ersten Nummer hieß, „eine nähere, engere Gemeinschaft zwischen unseren Gemeinden zu vermitteln, das Bewußtsein unserer Zusammengehörigkeit, unserer Gemeinschaft in einem Glaubens- und Lebensgrunde zu wecken oder zu beleben und so ein innigeres Aneinanderschließen herbeizuführen".[7] Zuvor hatte Mannhardt bereits lange Jahre mit der gleichen Zielsetzung einen umfangreichen Briefwechsel mit zahlreichen Gemeindevertretern in Nord- und Süddeutschland unterhalten. Auch in West- und Ostpreußen selbst war er schon bald nach seinem Amtsantritt in Danzig 1836 intensiv bemüht gewesen, ein gutes persönliches Verhältnis zu den Vorstehern der Landgemeinden aufzubauen.[8] Diese vielfältigen und weitreichenden Kontakte waren seinerseits wieder Vorbedingung dafür gewesen, daß das Projekt der Mennonitischen Blätter von ihm schließlich erfolgreich in Angriff genommen werden konnte.

Das so außergewöhnliche, jahrzehntelange Engagement Mannhardts für einen engeren Zusammenschluß der deutschen Mennoniten speiste sich wesentlich aus seiner pietistischen und bei aller Bekenntnistreue konfessionell weitherzigen religiösen Grundeinstellung, die ein Erbe seiner Kindheit war.[9] Beide Faktoren ließen ihn eher auf das Gemeinsame als auf das Trennende unter nach pietistischem Verständnis „gläubigen" evangelischen Christen achten. In diesem Sinne setzte er sich für die Evangelische Allianz ein, deren große Tagung 1857 in Berlin er als einer von acht Mennoniten besuchte;[10] auch förderte er lebhaft die Missionsarbeit als eines der zentralen konfessionsübergreifenden Anliegen der pietistisch eingestellten Kreise.[11] Was für die ökumenischen Kontakte galt, traf erst recht für den Aufbau und die Pflege der Beziehungen unter den Mennoniten zu. Seine mit den Mennonitischen Blättern verfolgte Absicht, die „Herzen zu gegenseitiger Handreichung zu erwärmen",[12] war untrennbar mit dem Vorhaben verbunden, die Herzen möglichst vieler Gemeindemitglieder überhaupt erst zum tätigen Glauben zu erwecken. Es ging ihm um eine zugleich engere und lebendigere Gemeinschaft, um eine Erneuerung der Mennoniten nach innen und außen.

Ein „Band der Gemeinschaft, der Liebe, der Theilnahme“ sollte die einzelnen Gemeinden aus ihrer Isolierung heraus und zueinander führen.[13]
Als Hauptgegner empfand Mannhardt dabei nach seinen Erfahrungen in Westpreußen eine auf Äußerlichkeiten fixierte Orthodoxie. Auch wenn der Pietismus im 19. Jahrhundert vielerorts Eingang in die dortigen Gemeinden gefunden hatte,[14] traf im ganzen doch die Wertung seines Sohnes Wilhelm zu, der 1869 rückblickend die „kastenartige Absperrung“ der preußischen Mennoniten beklagte, die mit einem ängstlichen unreflektierten Festhalten an überlieferten Verhaltensformen einherging.[15] Jakob Mannhardt konstatierte in diesem Zusammenhang einen „inneren Verfall unserer Gemeinschaft“, weshalb er mit den Blättern „in den Kampf eintreten“ wollte „wider alles todte und satte und selbstgenügsame, in äußerlichen Satzungen und Vorschriften sich abschließende Mennonitenthum“. Stattdessen redete er der „freien evangelischen Erfassung unseres Bekenntnisses“ das Wort.[16]
Diese bei aller persönlichen Konzilianz[17] entschiedene Stoßrichtung sorgte allerdings auch dafür, daß seine Zeitschrift hauptsächlich nur von Gleichgesinnten gelesen wurde. Sie war weit davon entfernt, allgemein anerkanntes Organ aller deutschen oder sogar — dem Anspruch nach — aller deutschsprachigen Mennoniten zu sein. Zwischen 1854 und 1859 stieg die verkaufte Auflage lediglich von knapp 300 auf knapp 500 Exemplare an. Stärkeren Eingang fanden die Blätter vornehmlich in den westpreußischen und nordelbischen Stadtgemeinden sowie in der Rheinpfalz. Orthodox oder liberal eingestellte Mennoniten hielten sich dagegen gleichermaßen fern. In den konservativen westpreußischen Landgemeinden, die überschlägig gerechnet zwei Drittel aller deutschen Mennoniten vereinigten, hatten die Blätter mit massiven Vorbehalten zu kämpfen, während die Glaubensgenossen am Niederrhein und in Ostfriesland ein vergleichsweise nicht minder stark ausgeprägtes Desinteresse an den Tag legten.[18] Die Diskussion um die Jubiläumsfeierlichkeiten verlief deshalb vor einer nach Umfang wie Zusammensetzung stark eingegrenzten mennonitischen Öffentlichkeit. Allerdings trugen einzelne Leser als Multiplikatoren dazu bei, daß die Debatte eine über diesen engen Rahmen hinausreichende Wirkung entfalten konnte.[19]

Die Diskussionsteilnehmer

An der Aussprache über die geplante Feier des Gedenktages nahmen insgesamt acht Mennoniten teil. Bei fünf von ihnen handelte es sich um studierte und besoldete Prediger: Neben Neufeld und Mannhardt waren dies Johannes Molenaar (1810–1868) aus dem rheinhessischen Monsheim,[20] Berend

Carl Roosen (1820–1904) aus Hamburg-Altona[21] und Carl Justus van der Smissen (1811–1890) aus Friedrichstadt an der Eider.[22] Daneben schrieb Johannes Risser (1810–1868)[23] aus dem pfälzischen Sembach zwei Artikel, die nach Zeit und Thematik in engem Zusammenhang mit der Jubiläumsdebatte stehen und deshalb für diesen Aufsatz mit berücksichtigt werden. Außer den genannten hauptamtlichen Pastoren griffen drei Laienprediger zur Feder: die Ältesten Christian Schmutz (1799–1873) aus dem badischen Rappenau,[24] Johann Toews (1805–1889) aus der westpreußischen Gemeinde Ladekopp[25] und Johann Wall aus Rußland. Dieser war seit 1831 in Ladekopp Lehrer gewesen, bevor er 1853 bei der Auswanderung einer größeren mennonitischen Gruppe nach dem Zarenreich zum ersten Ältesten der neugegründeten Gemeinde „Am Trakt" gewählt wurde.[26]

Alle genannten Personen verband ihre pietistische Frömmigkeit;[27] sie gehörten überdies auch sonst zu den mehr oder weniger regelmäßigen Mitarbeitern der Mennonitischen Blätter.[28] Ihr dortiges Engagement belegt ihr lebhaftes Interesse an einer stärkeren Einheit der Mennoniten. Wenn sie ungeachtet ihrer gleichen religiösen Ausrichtung und ihres gemeinsamen Anliegens einer engeren Verbindung der deutschsprachigen Mennonitengemeinden zu keiner einheitlichen Bewertung der geplanten Jubiläumsaktivitäten kamen, so lag dies wesentlich an ihren unterschiedlichen Lebensverhältnissen und den damit verbundenen besonderen Weltsichten. Die studierten Prediger gehörten nach ihrer sozialen Lage wie nach ihrem Selbstverständnis als evangelische Pastoren dem dem Fortschrittsgedanken verpflichteten Bildungsbürgertum an. Dies galt unabhängig davon, ob sie in der Stadt oder — wie in Rheinhessen-Pfalz — auf dem Lande lebten. Es kennzeichnet den weiten Gesichtskreis eines Mannes wie Johannes Molenaar, daß er mit Heinrich von Gagern und Hermann von Beckerath befreundet war.[29] Heinrich Neufeld drückte das Bewußtsein, auch in der Provinz Anschluß an die moderne Zeit zu haben, mit den Worten aus, daß der kleine Ort Ibersheim nur fünf Viertelstunden von der nächsten Eisenbahnstation der Linie Paris–Berlin entfernt sei und man deshalb „freudig dankbar rühmen" müsse, „daß er recht im Mittelpunkt der gebildeten Welt liegt".[30] Demgegenüber waren die genannten drei Ältesten jeweils Landwirte und damit einem gänzlich anderen Lebenskreis verhaftet. Hier besaß die „traditionelle Welt" trotz des unaufhaltsamen Eindringens der Moderne ein Refugium, das vergleichsweise nur langsam aufgebrochen wurde.[31] Gefördert wurde die relative Resistenz gegenüber dem modernen „Zeitgeist" durch die starke Abgeschlossenheit der badischen, ländlich-westpreußischen und in noch weit stärkerem Maße der rußländischen Mennonitengemeinden. Sie

bildeten aus unterschiedlichen Gründen fast autark zu nennende, sich selbst genügende Lebensgemeinschaften, die als autonome, am Hergebrachten zäh festhaltende Sinnproduzenten begriffen werden können.[32] Nicht zu vermittelnde Gegensätze ergaben sich zudem aus den unterschiedlichen materiellen Interessenlagen der studierten Prediger. Während die mennonitischen Pastoren in den norddeutschen Stadtgemeinden über ein auch subjektiv angemessenes Einkommen verfügten, war die finanzielle Situation der pfälzischen Prediger eher schlecht und mangels eigener Kirchenfonds ungesichert.[33] Auch dieser Sachverhalt sollte sich in der Debatte um die vorgeschlagene Menno-Stiftung niederschlagen.

Die Erinnerung an Menno Simons

Was machte Menno Simons nach Ansicht der Diskussionsteilnehmer erinnerungswürdig? Heinrich August Neufeld setzte bei Menno Simons einfach voraus, daß dies notwendig sei. Eine eigentliche Begründung, warum der dreihundertste Todestag festlich begangen werden solle, gab er nicht. Nur beiläufig lieferte er in einem Nebensatz zwei Argumente für ein besonderes Gedenken: Menno Simons sei Namensgeber „unsre[r] Gemeinschaft", und er werde gewöhnlich als „der eigentliche Urheber derselben von uns angesehen".[34] Sieht man alle Beiträge durch, fällt unmittelbar auf, daß immer wieder von „unserem Menno" gesprochen wird.[35] Wenn sich die Diskutanten in einem Punkt wirklich einig waren, dann in dieser Charakterisierung des Täuferführers aus Witmarsum, die eine große Identifikationsbereitschaft offenbart. Man erinnerte sich dankbar seiner tragenden Rolle, die er als „Werkzeug Gottes" (Roosen)[36] bei der Organisierung jenes Teils der nachmünsterischen Täufer gespielt hatte, deren Nachfahren nun seinen Namen trugen.
Darüber, wie seine Tätigkeit im Gesamtkontext der Reformationszeit einzuschätzen sei, gingen die Ansichten allerdings bereits auseinander. Mannhardt und Risser, an anderer Stelle indirekt auch Molenaar sprachen ihn als „unseren Reformator" an,[37] während Neufeld mit dem Begriff des „Urhebers" noch einen Schritt weiter ging. Neben Martin Luther und Philipp Melanchthon, Johann Calvin und Huldreich Zwingli wurde Menno Simons, „wenn auch als ein kleineres Licht", gesetzt.[38] Dieses Verfahren, die verschiedenen evangelischen Glaubensrichtungen auf einzelne Personen zurückzuführen und gleichberechtigt nebeneinanderzustellen, entsprach zeitgenössischem Denken im Geiste „aktiver bürgerlicher Toleranz", bei dem die Konfessionen als „konkurrierende Religionsvereine" begriffen wurden.[39] Es rief indessen den Widerspruch der Exponenten der konservativen

Landgemeinden hervor. Toews und Schmutz wandten sich entschieden dagegen, Menno als „besonderen Glaubensstifter“ zu verehren. Paulus, schrieb Schmutz mit Blick auf den Korintherbrief, würde „uns zurufen: So ihr sprecht, wir sind mennonitisch, seid ihr denn nicht fleischlich? Ist denn Menno für euch gekreuziget? Oder seid ihr auf Mennos Namen getauft? Und eben dieselbigen Worte würde auch Menno, wenn es ihm zugelassen wäre, jetzt vom Himmel herab in unsere Gemeinden hineinrufen; denn solche Dinge können ihm sicherlich keine Freude machen, sondern sie müssen ihn vielmehr noch betrüben.“[40] Toews haute in die gleiche Kerbe und betonte, daß die mennonitischen Unterscheidungslehren gegenüber anderen Konfessionen ihren Ursprung nicht in Menno hätten, sondern „vom Herrn selbst gelehrt“ seien.[41]

Auch wenn Mannhardt im Gegenzug betonte, es behaupte „wohl Niemand“, daß „Menno Symons unser Bekenntniß erdacht oder gemacht“ habe,[42] wird hier ein zentraler Dissens sichtbar. Die studierten Prediger verstanden sich zunächst einmal als evangelische Christen,[43] und in diesem Rahmen dachten sie darüber nach, was die besondere Daseinsberechtigung der Mennoniten ausmache. Die Berufung auf Menno diente ihnen in diesem Zusammenhang dazu, eine eigenständige Position gegenüber den landeskirchlich organisierten Protestanten zu gewinnen. Selbst wer wie Carl Justus van der Smissen Menno keinesfalls mit Luther oder Calvin auf eine Stufe stellen wollte,[44] bewegte sich gedanklich doch in diesem Schema. Schmutz und Toews zogen demgegenüber eine Linie von den frühen Christen über die Waldenser zu den friedfertigen Täufern, und nur ihnen sprachen sie zu, das Erbe der apostolischen Zeit getreu bewahrt zu haben.[45] Männer wie Risser und Mannhardt sahen die Existenz der Mennoniten dadurch gerechtfertigt, daß sie eine besondere Aufgabe innerhalb der evangelischen Christenheit zu erfüllen hätten,[46] für Schmutz und Toews hingegen verkörperten die mennonitischen Gemeinden den einzig rechten Glauben. Sprach Toews deshalb davon, daß Menno „die zerstreuten Kinder Gottes“ gesammelt habe, korrigierte ihn Mannhardt umgehend dahin, daß Menno „die zerstreuten Anhänger der Lehre der Taufgesinnten“ zusammengeführt habe.[47]

In dieser gegensätzlichen Einschätzung artikulierte sich zugleich ein unterschiedliches geschichtliches Bewußtsein. Die beiden Ältesten hielten an der vormodernen, ein statisches Geschichtsbild reflektierenden Auffassung fest, daß Menno eine ewige Wahrheit bloß wieder freigelegt habe. Daraus erwuchs die Aufgabe für die Nachgeborenen, an der als zeitlos richtig erkannten Lehre unbeirrbar festzuhalten. Die akademisch geschulten Prediger prägte dagegen nach Bildungshintergrund und sozialem Erleben die Erfahrung

der „unaufhebbaren Differenz der Zeiten".[48] Berend Carl Roosen lehnte es in seiner 1848 erschienenen Menno-Biographie rundweg ab, die Grundsätze des von ihm Porträtierten als „unbedingte Richtschnur" zu betrachten; er war nicht geneigt, daß „wir, was er [Menno] unter anderen Verhältnissen lehrte und einrichtete, deshalb auch für unsere Verhältnisse notwendig Einzuführendes festhalten sollten, nein keineswegs".[49] Ihren besonderen Ausdruck fand das anachronistische Denken der Ältesten in einer diffusen Endzeiterwartung. Schmutz sprach von der „jetzige[n] so ernsten Zeit, wo die Zukunft des Herrn nicht so ferne mehr sein dürfte".[50] Die unverstandene Gegenwart wurde als ein im Wortsinne heilloser Endpunkt der Geschichte interpretiert.

Neben die Bedeutung, die frühen Mennoniten konstituiert bzw. konsolidiert zu haben, rückten persönliche Eigenschaften, die Menno vorbildhaft erscheinen ließen. Hier war es vor allem seine tiefe Frömmigkeit, die nicht zuletzt in einer kritischen Wendung gegen die eigene Zeit positiv herausgestellt wurde. Roosen hatte bereits in dem von ihm entworfenen Lebensbild die „Demut" und „felsenfeste Glaubenszuversicht" Mennos betont. Sie seien „ein tief beschämendes und vernichtendes Exempel für die Vielen, die in ihrem Vernunfthochmuthe an der ewigen Wahrheit Gottes, dem Grunde des Trostes für alle Sünder, sich vergreifen."[51] Von ihrer pietistisch geprägten Grundhaltung her konnten alle an der Diskussion beteiligten Personen diesem Satz uneingeschränkt beipflichten. Hob Mannhardt den „glaubenstreuen, bibelfesten, christlichen Geist" Mennos hervor, so sprach Schmutz von „seinem glaubensvollen Zuersttrachten nach dem Reiche Gottes".[52] Menno Simons verkörperte in dieser Hinsicht ein Ideal, vielleicht mehr noch die Sehnsucht nach einem ungebrochen naiven Glauben, den es seit der Aufklärung in dieser Form nicht mehr geben konnte.

Die Diskussion der Jubiläumsaktivitäten

Daß am 13. Januar 1861 „etwas geschehen"[53] solle, darin waren sich alle Teilnehmer der Debatte einig. Ginge der Todestag spurlos vorüber, zitierte Molenaar zustimmend einen Brief, „so würden unsere Gemeinden die traurige Wahrheit mit der That bestätigen, daß sie die reichen Segnungen aus der Hand unseres Gottes annehmen, ohne dankbar dafür zu sein, ja ohne daß sie den Willen haben, für Ihn und sein Reich etwas zu thun, was doch zunächst unsern Gemeinden wieder zugute kommt."[54] Über das Was? und Wie? klafften die Meinungen allerdings weit auseinander. Zwar teilten alle Autoren den von Mannhardt ausgesprochenen Wunsch, sich „als Ein Volk uns" zu

bezeugen, „daß [!] in dem Einen Glauben Eine Liebe hat".[55] Sie stimmten auch darin überein, daß der Todestag einen Anstoß geben könne, dieses Ziel mit neuem Schwung in Angriff zu nehmen. So wie Menno Simons die Zerstreuten gesammelt hatte, sollte jetzt die Erinnerung an ihn dazu verhelfen, die zerstreuten Mennoniten zu einigen. Doch war das Einheitsbekenntnis zunächst nur eine Leerformel, und sein etwaiger Wert ergab sich erst aus der konkreten Umsetzung. Gerade daran sollte es jedoch hapern.

Die Jubiläumsdiskussion orientierte sich insgesamt an den beiden Grundideen, die Heinrich August Neufeld in seinem eingangs zitierten Aufruf vorgetragen hatte: Des Todestages von Menno Simons sei zu gedenken, indem eine kirchliche Feier veranstaltet und zugleich zur Gründung einer dauernden Stiftung geschritten werde. Während der akademisch gebildete Neufeld über den Ablauf und die Zielsetzung der eigentlichen Feier kein Wort verlor, hatte er für die geplante Stiftung zwei Vorschläge parat. Es solle entweder eine Prediger-Witwen-Kasse eingerichtet oder aber mennonitischen Theologiestudierenden ein Stipendium gezahlt werden.[56] Er selbst favorisierte den zuletzt genannten Plan, weil er nicht nur einzelnen Mitgliedern der Gemeinden zugute komme, sondern „allgemeinen Nutzen" verspreche. Weil dieses Vorhaben, das die generelle Einführung studierter Prediger implizierte, zwar begrüßenswert sei, aber „nicht in dem allgemeinen Bewußtsein unserer Gemeinschaft" wurzele, unterbreitete Carl Justus van der Smissen in seiner Entgegnung auf Neufelds Artikel einen Alternativvorschlag: „Laßt uns einen Verein bilden ähnlich dem Gustav-Adolph-Verein; laßt uns zusammentreten um Mittel herbei zu schaffen da, wo es nöthig ist, Gotteshäuser und Schulen zu bauen."[57] Diese Anregung schuf hinsichtlich der Stiftungsfrage die Basis für die weitere Diskussion. Mannhardt äußerte nicht nur seine „volle freudige Zustimmung", er kündigte auch an, „mit Freuden" mitwirken zu wollen, „um diese Angelegenheit in beregter Weise zu fördern."[58]

Wie schwer der sich darin ausdrückende Einheitswunsch zu verwirklichen war, zeigte sich indessen bereits bei der Erörterung der Frage, wie die geplante Stiftung aufgebaut sein solle. Im Interesse einer möglichst effektiven Verteilung der eingehenden Gelder lag eine zentrale Organisationsform nahe. Die von Mannhardt geäußerte Idee, eine bei einer der größeren städtischen Gemeinden angesiedelte „Centralkasse" zu bilden, hatte zwar, wie van der Smissen lobte, „sehr viel für sich",[59] sie erschien jedoch selbst ihrem Urheber angesichts der gegebenen Verhältnisse „als ein frommer, nicht zu verwirklichender Wunsch".[60] Ihm standen nicht nur die so verschiedenen Gesamtumstände und Bewußtseinslagen der einzelnen Gemeinden entgegen,

sondern auch das historisch gewachsene Bedürfnis, di eigenen Unabhängigkeit zu wahren. Van der Smissen stellte in diesem Zusammenhang fest, daß jede Gemeinde „fast ängstlich" darüber wache, „daß sie keinem Zwange unterworfen werde".[61] Selbst die Anregung Mannhardts, sich auf regionaler Ebene zusammenzuschließen, so daß „etwa eine Pfälzische, eine Badische, eine Ost- und Westpreußische, eine Molotschna, eine Pennsylvanische, u. s. w. Stiftung für gleiche Zwecke ins Leben treten" würde,[62] kollidierte noch mit der Angst, daß damit ein „Eingriff in die Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden" verbunden sei. So blieb lediglich der Vorschlag übrig, daß jede Gemeinde für sich ihre besondere Menno-Stiftung etabliere und nach eigenem Gutdünken die eingegangenen Spendengelder verteile.[63] Von einer gemeinsamen Stiftung konnte demnach kaum mehr die Rede sein. Der ursprüngliche Plan, sich in einem gemeinschaftlichen Hilfswerk zusammenzuschließen, wurde so selbst von seinen Befürwortern auf einen „senfkornartigen Anfang" reduziert, weil jedes „Mehr" die vorzeitige Gefahr des Scheiterns heraufbeschwor.

Die pfälzischen Mennoniten konnten sich allerdings nicht einmal mit der Idee anfreunden, eigenes Geld für vermeintlich fremde Zwecke auszugeben. Für sie ergriff Johannes Molenaar „nach Rücksprache mit verschiedenen Brüdern, nicht bloß in meiner Gemeinde", das Wort.[64] Die Pfälzer traten zwar dafür ein, den 13. Januar 1861 feierlich zu begehen, verweigerten aber der geplanten Menno-Stiftung in der von van der Smissen skizzierten Form ihre Zustimmung, weil die Gaben „in so große Ferne" gehen sollten.[65] Sie dürften dabei hauptsächlich die neuentstehenden rußländischen Gemeinden im Sinn gehabt haben, für deren Aufbau damals Spenden gesammelt wurden.[66] Ja, sie verneinten sogar, daß die Mennoniten eine Stiftung analog dem Gustav-Adolf-Verein benötigten, „da so zu sagen alle Gemeinden ihre Bedürfnisse selbst bestreiten können, *wenn sie nur wollen*".[67] Stattdessen plädierte Molenaar dafür, die von ihm und seinem Kollegen Risser bereits früher geforderte Anlegung von Gemeindefonds nun anläßlich des Jubiläums in Angriff zu nehmen. Jede Gemeinde werde dann über ihre eigene Menno-Stiftung verfügen.[68] Mit diesen Spezialstiftungen sollten insbesondere verläßliche materielle Rahmenbedingungen für die Anstellung studierter Prediger geschaffen werden. Das galt gleichermaßen für Gemeinden, in denen die Aufgabe der Laienpredigt bereits erfolgt war, wie für solche Gemeinden, in denen ein derartiger Schritt mangels bereitwilliger Kandidaten für das Predigtamt in den nächsten Jahren zu erwarten stand. Die Sorge um die eigene Existenzsicherung, bei der sich kollektive Bedürfnisse der Gemeinden mit individuellen der Prediger verwoben, besaß das Übergewicht gegenüber der

Forderung, sich in jeder Hinsicht weit entfernt scheinenden Glaubensgenossen brüderlich zuzuwenden.
Hatten die pfälzischen Mennoniten, soweit Molenaar für sie sprach, nichts gegen die Stiftungsidee an sich, so wurden von seiten der Ältesten Schmutz, Toews und Wall prinzipielle Einwände gegen das gesamte zur Debatte stehende Jubiläumsgeschehen vorgebracht. Obwohl sie grundsätzlich dem Vorhaben zustimmten, den 13. Januar für die Förderung des Einheitsgedankens zu nutzen, erregte die ostentative Bindung des eigenen Handelns an ein besonderes Datum doch ihren Argwohn. Sie meinten sicher nicht zu Unrecht, daß zeitgenössische Vorbilder bei der Idee der 300-Jahr-Feier Pate gestanden hatten, denn an eine eigene mennonitische Tradition konnte diese festliche Erinnerungsform nicht anknüpfen.[69] Schmutz sah die ganze Sache dementsprechend betont kritisch „als eine Nachahmung der nationalen und kirchlichen Feste und Denkmalerrichtungen an [...], als eine ungebührliche Verehrung des Menschengeistes, und Huldigung des Zeitgeistes [...] Hat man einmal nach Art und Weise der Welt ein Menno-Fest gefeiert, eine Menno-Stiftung zustande gebracht, so dürfte bald auch noch ein Menno-Denkmal hinzukommen, damit man andern Confessionen gegenüber in keinem Stück zurückbleibe."[70] Er dürfte dabei neben den Schiller-Feiern des Jahres 1859 insbesondere die seit 1856 betriebene Errichtung des Luther-Denkmals in Worms im Blick gehabt haben.[71] Dabei handelte es sich jeweils um Akte bürgerlicher Selbstinszenierung, denen die Hochschätzung der großen Persönlichkeit zugrunde lag.
Der von Schmutz geäußerte Verdacht, daß in den vorgesehenen Jubiläumsaktivitäten bürgerliche Denkhaltungen zum Ausdruck kommen könnten, fand in den von ihren Protagonisten mitgelieferten Begründungen reiche Nahrung. Neufeld ging es bei der von ihm angeregten „Jubiläums-Stiftung" vor allem auch darum, einen Vorschlag zu machen, der „des zu feiernden Tages, des Todestages unsers hauptsächlichsten Lehrers so ganz würdig" sei. Van der Smissen übernahm bei seinen abweichenden Stiftungsempfehlungen den von Neufeld geprägten Namen „Menno-Stiftung", und Mannhardt hoffte im Nachwort zu van der Smissens Beitrag, daß sich unter den Mennoniten ein lebendiges Interesse zeigen werde, „unserm Menno bei seinem 300jährigen Todestage ein solches würdiges und bleibendes Denkmal zu setzen".[72]
Studierte und unstudierte Prediger trennten divergierende Selbst- und Weltbilder. Die an der Diskussion beteiligten Akademiker standen trotz aller Kritik an einzelnen Zeiterscheinungen der Gegenwart positiv gegenüber. Sie fühlten sich zu Hause in der Welt, in der sie lebten. Sie waren bereit, sich zeitgenössischer Wege der Selbstvergewisserung und -darstellung zu bedie-

nen, weil diese ihrem eigenen Lebensgefühl entsprachen. Dagegen stieß die neuzeitliche Form, in die das Gedächtnis an Menno Simons gekleidet werden sollte, bei den Ältesten auf massive Vorbehalte, weil sie mit bestimmten, negativ besetzten Inhalten in Verbindung gebracht wurde. Die von den Laienpredigern repräsentierten Konservativen fürchteten im Kern eine Gleichstellung mit der als ungläubig wahrgenommenen „Welt" und damit um das Wesentliche, wofür Menno einst gestritten hatte, daß nämlich die Mennoniten „ein von der Welt abgesondertes heiliges Volk des Herrn"[73] sein sollten. Für sie war die Erde wie eh und je unwirtliche Stätte der wenigen und Sündenpfuhl der vielen. Ihre Überlegungen gingen deshalb eher dahin, Menno „in aller unserer Glaubensbrüder Herzen" ein Denkmal zu bauen[74] oder — mit den Worten Johann Walls — im Geiste „unsere Hände" einzuschlagen, „uns auf Jesu Marter zu verbinden",[75] als „nach der Weltweise" ein Fest zu veranstalten beziehungsweise eine Stiftung zu errichten, die nicht nach Mennos Sinn sein könne.[76]

Die Konservativen begnügten sich zunächst damit, die vorgesehene Feier zu kritisieren. Obgleich für ihren Ablauf bis dahin noch gar keine Vorschläge gemacht worden waren, mutmaßte Schmutz, daß ein „prunkendes und aufsehenerregendes Mennofest" beabsichtigt sei, bei dem die Versammlungshäuser „mit Kränzen und andern Dingen" geziert und „fröhliche Festmahle" und „heitere Trinksprüche" dem ganzen den Anstrich eines „Triumph- und Siegesfest[es]" verleihen würden.[77] Mit dieser Aufzählung typischer Merkmale der bürgerlichen Festkultur war der Vorwurf der partiellen bis völligen Verweltlichung vieler Mennonitengemeinden verbunden. Entsprechend lehnte der Älteste es ab, mit einer gemeinsamen Feier eine Einheit vorzuspiegeln, die tatsächlich nicht gegeben sei. Es sei zwar Herzenswunsch der badischen Mennoniten, „daß alle Gemeinden ihre Zusammengehörigkeit deutlicher erkennen", doch werde eine „wirkliche Vereinigung" durch eine „äußerliche Feier" nicht erreicht.[78] Er bestritt vielmehr einzelnen, namentlich nicht genannten Gemeinden das Recht, sich noch auf Menno Simons zu berufen. Diese seien „von dem schriftmäßigen Bekenntnis und der apostolischen Zucht und Ordnung Menno's fast so weit abgewichen", „daß Menno [...] dieselben schwerlich für ächte Gemeinden anerkennen, noch gottesdienstliche Gemeinschaft mit ihnen machen würde."[79] Diese Anklage entsprach der inneren Logik seines oben angesprochenen ahistorischen Denkens. Indem die grundsätzliche Identität von Gestern und Heute angenommen wurde, ließ sich Menno Simons auch dreihundert Jahre nach seinem Tod umstandslos in die Gegenwart versetzen. Schmutz „wußte", was Menno im Jahre 1860 sagen würde, und er nutzte dieses fiktive Wissen, um al-

len, die wesentlich anders dachten als er, die Zugehörigkeit zur mennonitischen Gemeinschaft abzusprechen.
Gemeinden, die dagegen nach innerer Einstellung und äußerer Verfassung Menno treu geblieben seien, sahen laut Schmutz keine Veranlassung, ein Fest zu feiern. Denn gerade sie seien sich am ehesten der Tatsache bewußt, daß sie dem angestrebten christlichen Ideal, „dem vollkommenen Mannesalter in Christo immer völliger zuzuwachsen", noch nicht entsprächen.[80] Als Zielprojektion wurde hier eine radikale Absage an die als unchristlich verworfenen Verhältnisse der Gegenwart formuliert. Allerdings war diese Weltverneinung keineswegs passiv-elegisch, sondern vielmehr trotzig-kämpferisch angelegt. Denn Schmutz schlug in biblischer Metaphorik vor, am 13. Januar 1861 „in Sack und Asche Buße [zu] thun" und Gott um Vergebung und neue Gnade zu bitten. Dann könne man „zur Freude Mennos und der Engel im Himmel" an die Arbeit gehen und — „sei es unter Spott und Verachtung" — eine Gemeinde aufrichten, die als „eine auf dem Berge liegende Stadt [...] ein Licht und Vorbild werde für die verfallene Christenheit und die Welt".[81]
Zum entscheidenden Streitpunkt kristallisierte sich indessen die Frage nach studierten und besoldeten Predigern heraus. Schmutz lehnte die Bildung einer Stiftung bezeichnenderweise zwar schon deswegen ab, weil „Menno Simons selbst, Nichts gestiftet; auch keine Fondsbildung vorgeschlagen, oder angefangen" habe;[82] hauptsächlich aber verurteilte er entsprechende Pläne, weil sie dazu dienten, von der alten Verfassung der Mennonitengemeinden abzugehen. Obwohl van der Smissen mit seinem Stiftungsvorschlag gerade den Versuch unternommen hatte, die auch symbolisch aufgeladene Auseinandersetzung um Laien- oder Berufsprediger zu umgehen, ließ sie sich doch nicht vermeiden. Als Richtungsentscheidung über den weiteren Weg der Mennoniten war die Frage einfach zu brisant.
Schmutz, der die Debatte über dieses Thema seitens der Ältesten im wesentlichen allein bestritt, brachte zwei Haupteinwände gegen studierte Prediger vor. Der erste richtete sich gegen das Studium von Mennoniten an den evangelischen Fakultäten der deutschen Hochschulen, weil es zu „Glaubensverläugnung" oder „verderbliche[r] Glaubensmengerei" führe.[83] Dahinter stand zum einen der Gedanke, daß ein Studium bei Professoren einer anderen Konfession unweigerlich die Preisgabe der reinen mennonitischen Lehre zur Folge haben werde: „Unvermerkt werden sie [die mennonitischen Studenten] mit den Ansichten ihrer Lehrer so ziemlich eins werden, oder wird wenigstens etwas an ihnen hängen bleiben, was nicht mit ihrem eigenen Bekenntniß im Einklang steht." Zum andern verwarf Schmutz jede theologische Richtung, die sich bei der Frage nach den letzten Dingen nicht mit dem be-

gnügte, was buchstäblich in der Heiligen Schrift zu lesen war. Am „wahren Bibelglauben“ festhaltend, begegnete er den akademischen Bildungsstätten deshalb mit dem pauschalen Vorwurf, daß „der Unglaube im jetzigen und vorigen Jahrhundert größtentheils gerade von den Gelehrtenschulen ausgegangen“ sei. Zwar war diese Kritik, die sich auf das zeitweilige Vorherrschen vernunftorientierter theologischer Richtungen an den evangelischen Fakultäten bezog, in pietistischen Kreisen allgemein verbreitet,[84] doch ging sie über die bloße Ablehnung bestimmter Frömmigkeitsformen hinaus. Ihr lag vielmehr eine präzise Vorstellung darüber zugrunde, was Christsein heißen müsse.

Dies wurde gerade auch im zweiten Haupteinwand deutlich, der sich auf die geistige Verfassung der Mennonitengemeinden bezog. Für Schmutz war bereits das Bedürfnis nach studierten Predigern ein untrügliches Zeichen für den Verfall ihres lebendigen religiösen Lebens. Werde dann eine hauptamtliche Kraft angestellt, trete das Priestertum aller Gläubigen völlig in den Hintergrund, indem die Verantwortung für das geistige Wohlergehen der Gemeinde an den Pastor delegiert werde. Im Ergebnis verliere die Gemeinde ihren „apostolischen Charakter“ und verkümmere zu einer „bloße[n] Formgemeinde“.[85] Dem badischen Ältesten ging es seinem bereits angesprochenen christlichen Perfektionismus entsprechend um die Verwirklichung eines Ideals, nämlich um die Restitution der Apostelkirche. Er fragte nicht, ob sein Modell einer christlichen Gemeinde zeitgemäß sei und den Lebensbedingungen in der Mitte des 19. Jahrhunderts entspreche, weil er das von ihm vertretene Konzept als zeitlos gültig erachtete.

In welche Richtung Schmutz dabei konkret dachte, zeigte sich an dem von ihm entwickelten Plan, für angehende mennonitische Prediger eine Alternative zum Universitätsstudium zu schaffen. Hierfür regte er die Errichtung einer „einfache[n] wahrhaft biblisch-christliche[n] Predigerschule“ durch die gesamte mennonitische Gemeinschaft an. Der Unterricht sollte von Männern gegeben werden, „die im Glauben und in der Lehre der Väter gegründet, befestigt und bewährt“ seien.[86] Letztlich ging es Schmutz bei dieser Schule aber nicht so sehr um die Ausbildung junger Predigerkandidaten als vielmehr um die Schaffung eines Instrumentes, mit dem die deutschsprachigen Mennonitengemeinden einer zentralen Leitung und Aufsicht unterworfen werden konnten. Er schlug nämlich vor, daß die Ältesten und Lehrer dieser Predigerschule „die allgemeinen Angelegenheiten der Gesamtgemeinde [...] ordnen und besorgen“ sollten. Darunter verstand er die Ausarbeitung und Durchsetzung eines verbindlichen gemeinsamen „rein biblisch-christlichen“ Bekenntnisses mitsamt einer entsprechenden „apostolisch-christlichen“ Ge-

meindeordnung.[87] Schmutz schwebte damit die Übertragung der badischen Verhältnisse, wo die einzelnen Gemeinden in einer Gesamtgemeinde unter der strikten Direktion eines Ältestenkollegiums zusammengeschlossen waren,[88] auf die Gesamtheit der Mennonitengemeinden vor. Auch wenn dieser Vorschlag an den damaligen Realitäten weit vorbeiging und keinerlei Chancen hatte, umgesetzt zu werden, wird gerade an ihm sichtbar, warum das Einheitsziel unerreichbar blieb. Für die Vertreter der konservativen Landgemeinden war Einheit nur vorstellbar, wenn sie zu ihren Bedingungen erfolgte. Es entsprach ihrer religiösen Grundüberzeugung, daß nur ihr Bekenntnis und nur ihre Verfassung dem Willen Gottes gemäß seien. Verhindert wurde dadurch jede engere Zusammenschluß, weil er all den Gemeinden, die andere Formen und Inhalte christlichen Lebens vertraten, die Selbstaufgabe ihrer Überzeugungen abverlangte.

Nach der massiven Kritik, die insbesondere die pfälzischen und badischen Gemeindevertreter an den Stiftungsplänen geäußert hatten, war an eine wie auch immer geartete Verwirklichung dieses Vorhabens nicht mehr zu denken, auch wenn Berend Carl Roosen noch ein „Wort zur Verständigung" schrieb.[89] Bemerkenswert an diesem Beitrag war vor allem Roosens Bereitschaft, den Konservativen in der Namensfrage entgegenzukommen. Auch Roosen plädierte jetzt gegen die Bezeichnung „Menno-Stiftung". Den Namen Menno Simons so in den Vordergrund zu schieben, wäre weder Menno selbst lieb, noch entspreche dies „dem Worte Gottes und dem ursprünglichen Wesen unserer Gemeinschaft". Nach Rücksprache mit van der Smissen schlug er vor, der Stiftung stattdessen den Titel „Brüderliche Vereinigung zur Abhülfe der Noth in Schwester-Gemeinden" zu geben. Diesem Schwenk lag wohl hauptsächlich das Ziel zugrunde, von der Stiftung zu retten, was zu retten war.[90] Die Argumentation Roosens läßt allerdings darauf schließen, daß auch Nachdenklichkeit über Menno und sein Erbe und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für das mennonitische Selbstverständnis im Spiele waren.[91]

Insgesamt allerdings konnten die Befürworter des Gedenkprojektes bei allem Bemühen, im Tonfall moderat zu bleiben, ihre große Enttäuschung und tiefe Verärgerung über den Verlauf und das Ergebnis der Diskussion nicht verbergen. Mannhardt sprach von den „kleinen ängstlichen Bedenklichkeiten, formellen Ausstellungen, mißtrauischen Besorgnisse[n]", die dem Plan einer gemeinsamen Stiftung entgegengebracht worden seien.[92] Roosen klagte, daß der Vorschlag van der Smissens nun „eher eine Veranlassung zur Zertrennung", denn „ein Mittel in des Herrn Hand zu gemeinsamer brüderlicher Thätigkeit in Aufbauung unserer Gemeinden" geworden sei.[93]

Als geradezu verletzend empfanden Mannhardt und seine akademisch gebildeten Amtsbrüder die Argumente, die vor allem von Schmutz gegen studierte und besoldete Prediger vorgebracht worden waren. Sie sahen sich in ihrer persönlichen Ehre als mennonitische Geistliche gekränkt. Mannhardt wies den „Verdacht" als „völlig ungerechtfertigt" zurück, daß er und seinesgleichen ihr Amt weniger bekenntnistreu und weniger gewissenhaft als die Laienprediger versähen. Ja, er drehte, so hochachtungsvoll er von einzelnen Laiengeistlichen sprach, den Spieß sogar um: Wer sich im theologischen Studium intensiv mit anderen Ansichten auseinandergesetzt habe und sich dann bewußt für das mennonitische Bekenntnis entscheide, der werde „um so viel fester, gewisser, entschiedener in demselben sich beweisen und lehren".[94]
Sowohl Mannhardt als auch Roosen und van der Smissen wie zu einem früheren Zeitpunkt bereits Molenaar betonten, daß sie der Laienpredigt keinesfalls ablehnend gegenüberstünden. Mehr oder weniger verklausuliert sprachen sie ihr allerdings ebenso übereinstimmend ihre Zukunftsfähigkeit ab. Die alte Verfassung sei nur noch dort lebenskräftig, wo die Mennoniten eng abgeschlossene Gemeinschaften bildeten.[95] Die studierten Geistlichen standen Gemeinden vor, die aus diesem „Urzustande der Vergangenheit" (Risser) bereits herausgetreten waren, und es herrschte die Erwartung vor, daß angesichts des Siegeszuges der bürgerlichen Gesellschaft[96] dieser Wandel auch vor den badischen und ländlich-westpreußischen Gemeinden auf Dauer nicht haltmachen werde. Das Bedürfnis nach studierten Predigern wurde sicher zu Recht als Folge grundlegend veränderter mennonitischer Lebensbedingungen begriffen; sich darauf einzustellen, sei kein Verrat am Bekenntnis, sondern ein Gebot verantwortungsvollen christlichen Handelns.[97]
Auch wenn das Stiftungsvorhaben an den tiefgreifenden Gegensätzen unter den deutschen Mennoniten scheiterte, kam es am 13. Januar 1861 schließlich doch noch zu einer Manifestation des ungeachtet aller Spannungen vorhandenen Einheitswunsches. Außer in den meisten pfälzisch-hessischen fanden in allen westpreußischen und den beiden nordelbischen Gemeinden sowie in Krefeld Gottesdienste im Gedenken an den dreihundertsten Todestag von Menno Simons statt.[98] Auch Jakob Mannhardt beendete sein Plädoyer zugunsten studierter Prediger mit einem versöhnlichen Schluß: „Dem l[ieben] Br[uder] Schm[utz] aber reiche ich im Geiste die Bruderhand und durch ihn den lieben Brüdern in Baden, sie im Herrn grüßend, und hoffe, daß trotz aller Differenz, wir uns doch fortgesetzt in einem Höheren und Höchsten begegnen [...]"[99] So belegt die hier vorgestellte Diskussion um die Feier des Gedenkjahres 1861 die tiefe Ambivalenz der damaligen deutschen Menno-

niten im Verhältnis zueinander: Immer wieder bestrebt, zu einer engeren Verbindung zu gelangen, kam man angesichts unterschiedlicher Identitäten nicht zusammen — und gab doch die Hoffnung nicht auf.

Anmerkungen

Verwendete Abkürzungen:

CGK	=	Christlicher Gemeinde Kalender
MBll	=	Mennonitische Blätter
ME	=	Mennonite Encyclopedia
MGbll	=	Mennonitische Geschichtsblätter
ML	=	Mennonitisches Lexikon
MQR	=	The Mennonite Quarterly Review

1 MBll 6 (1859), S. 19 f. (bei falscher Paginierung). — Gary Waltner sei auch an dieser Stelle herzlich für seine Hilfe bei der Materialbeschaffung gedankt.

2 Zu seiner Person vgl. ML, Bd. 3, S. 211; Christoph Wiebe, Aus der Chronik der Gemeinde Ibersheim, in: MGbll 51 (1994), S. 94–112, hier: S. 95 f., 100, 106; Robert Dollinger, Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck, Neumünster 1930, S. 67–69 (über seine Zeit in Friedrichstadt).

3 Sie hat bislang noch wenig Beachtung gefunden. Vgl. die kurzen Einträge im ML, Bd. 3, S. 112, 211; Bd. 4, S. 81.

4 Mannhardt zählt zu den Schlüsselfiguren der westpreußischen Mennoniten im 19. Jahrhundert. Der kurze Eintrag im ML, Bd. 3, S. 16, wird der Bedeutung seiner Person nicht gerecht. Vgl. u. a. Hermann Gottlieb Mannhardt, Jakob Mannhardt, weiland Prediger der Danziger Mennonitengemeinde, in: CGK 2 (1893), S. 80–91; ders., Die Danziger Mennonitengemeinde. Ihre Entstehung und ihre Geschichte von 1569–1919, Danzig 1919, Kap. 11 und 12; John Friesen, Education, Pietism and Change among Mennonites in Nineteenth-Century Prussia, in: MQR 66 (1992), S. 155–166, passim (dt. Übersetzung: Erziehung und Pietismus bei den preußischen Mennoniten im 19. Jahrhundert, in: MGbll 51 (1994), S. 41–53). — Eine umfassende moderne Würdigung steht aus.

5 Seit 1870 erschien das „Gemeindeblatt" des badisch-württembergisch-bayerischen Gemeindeverbandes, seit 1892 der „Christliche Gemeinde Kalender" der Süddeutschen Konferenz. Vgl. ML, Bd. 1, S. 353, Bd. 2, S. 57–59; Bd. 3, S. 107.

6 MBll 1 (1854), S. 2. Vgl. auch H. G. Mannhardt, Jakob Mannhardt (wie Anm. 4), S. 85–87.

7 MBll 1 (1854), S. 2 f.

8 Vgl. H. G. Mannhardt, Jakob Mannhardt (wie Anm. 4), S. 85.

9 Vgl. dazu H. G. Mannhardt, Jakob Mannhardt (wie Anm. 4), S. 84; Friesen (wie Anm. 4), S. 161, 165.; ML, Bd. 3, S. 16 (mit Angaben über den Pietismus der Eltern); während seiner Gymnasialzeit in Lübeck wohnte er im Hause des erweckten Predigers der reformierten Gemeinde Johannes Geibel, vgl. zu ihm Alken Bruns, Geibel, Johannes, in: Biographisches Lexikon für Schleswig-Holstein und Lübeck, Bd. 7, Neumünster 1985, S. 82 f.

10 Die Versammlung der Evangelischen Allianz in Berlin. Vom 9. bis 17. September d. J., in: MBll 4 (1857), S. 63–67; 5 (1858), S. 3–8, 21–25, hier: S. 64.

11 Mannhardt war Vorstandsmitglied des Danziger Missionsvereins. Ernst Crous, Vom Pietismus bei den altpreußischen Mennoniten im Rahmen ihrer Gesamtgeschichte 1772–1945, in: MGbll 11 (1954), S. 7–29, hier: S. 18; vgl. auch H. G. Mannhardt, Jakob Mannhardt (wie Anm. 4), S. 88; Friesen (wie Anm. 4), S. 163.

12 MBll 6 (1859), S. 1.

13 Ebd.

14 Vgl. dazu Crous (wie Anm. 11), S. 12–21; Ludwig Tiesmeyer, Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des XIX. Jahrhunderts, Bd. 4/2, Kassel 1910, S. 177–180; Friesen (wie Anm. 4), passim.

15 Vgl. dazu die luzide Analyse in seiner Artikelserie „Zur Wehrfrage", in: MBll 15 (1868), S. 74–76; 16 (1869), S. 5–8, 12–15, 31–34, 37–41, 48–50; 17 (1870), S. 3 f.; Zitat 16 (1869), S. 38.

16 MBll 10 (1863), S. 2.

17 Vgl. H. G. Mannhardt, Jacob Mannhardt (wie Anm. 4), S. 87 f.

18 Vgl. MBll 6 (1859), S. 1; zur Kritik in den rußländischen Gemeinden auch MBll 7 (1860), S. 18.

19 Exemplarisch sei auf die Gemeinde Krefeld verwiesen: Obgleich die Mennonitischen Blätter hier 1860 unter rund 900 Mitgliedern (einschl. Kindern) nur acht Abonnenten hatten, wurde die Anregung umgesetzt, den 13. Januar 1861 mit einem Gedenkgottesdienst feierlich zu begehen. — MBll 8 (1861), S. 10 (Abonnentenzahl), S. 26 (Feier).

20 Zu seiner Person vgl. ML, Bd. 3, S. 145.

21 Zu seiner Person vgl. Berend Carl Roosen, weiland Pastor der Gemeinde zu Hamburg und Altona, in: CGK 15 (1906), S. 169–192; ML, Bd. 3, S. 535–537; ME, Bd. 4, S. 357.

22 Zu seiner Person vgl. Dollinger (wie Anm. 2), S. 58–61; ML, Bd. 4, S. 191 f.; ME, Bd. 4, S. 550.

23 Vgl. zu seiner Person ML, Bd. 3, S. 520 f.

24 Vgl. zu seiner Person Gysbert van der Smissen, Lebenslauf des Ältesten Christian Schmutz in Rappenau, in: Mennonitische Jugendwarte, H. 2, Dez. 1920, S. 12–22; ML, Bd. 4, S. 81.

25 Vgl. zu seiner Person ML, Bd. 4, S. 347.

26 Vgl. zu seiner Person ML, Bd. 4, S. 458 f.; MBll 7 (1861), S. 21.

27 Vgl. dazu die oben genannte Literatur zu den einzelnen Personen.

28 Dies gilt insbesondere für Berend Carl Roosen, Heinrich Neufeld, Johannes Risser und Johannes Molenaar, vgl. ML, Bd. 3, S. 107; aber auch Schmutz und Toews waren des öfteren mit Beiträgen in den Blättern präsent, vgl. ML, Bd. 4, S. 81, 347; G. van der Smissen (wie Anm. 24), S. 18.

29 ML, Bd. 3, S. 145.

30 Zit. nach Wiebe (wie Anm. 2), S. 97.

31 Vgl. dazu Idylle oder Aufbruch? Das Dorf im bürgerlichen 19. Jahrhundert. Ein europäischer Vergleich, hg. von Wolfgang Jacobeit, Josef Mooser und Bo Stråth, Berlin 1990.

32 Vgl. für die badischen Mennoniten die knappen, dabei auf die unterschiedlichen Situation der pfälzischen Glaubensgenossen eingehenden Hinweise bei Diether Götz Lichdi, Über Zürich nach Witmarsum und Addis Abeba. Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart, Maxdorf 1983, S. 154 f.; für die Rußländer James Jurry, None but Saints. The Transformation of Mennonite Life in Russia 1789–1889, Winnipeg 1989; für die Westpreußen mangels einer besseren Alternative Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen, Bd. 2, Kirchheimbolanden 1987.

33 Während Jakob Mannhardt ein Jahresgehalt von 600 Talern erhielt, mußte sich Heinrich August Neufeld mit umgerechnet 210 Talern begnügen. H. G. Mannhardt, Danziger Mennonitengemeinde (wie Anm. 4), S. 163; Wiebe (wie Anm. 2), S. 101. Zur mangelhaften Absicherung des Predigergehaltes in den pfälzischen Gemeinden und den damit verbundenen finanziellen Pressionsmöglichkeiten vgl. die Beiträge von Johannes Molenaar und Johannes Risser in MBll 7 (1860), S. 31–33, 48–50.

34 MBll 6 (1859), S. 19.

35 MBll 6 (1859), S. 19 (Neufeld), 45 (Mannhardt); 7 (1860), S. 14 (Risser), 21 (Toews); Berend Karl Roosen, Menno Symons den evangelischen Mennonitengemeinden geschildert, Leipzig 1848, S. 143.

36 Roosen, Menno Symons (wie Anm. 35), S. 25, ähnlich van der Smissen in MBll 6 (1859), S. 44. Vgl. auch Risser in MBll 7 (1860), S. 14.

37 MBll 7 (1860), S. 14, 17 (Risser); 9 (1862), S. 16 (Mannhardt); 5 (1858), S. 8 (Molenaar).

38 MBll 7 (1860), S. 17 (Zitat Risser); vgl. 8 (1861), S. 32 (Risser); 5 (1858), S. 8 (Molenaar), und Roosen, Menno Symons (wie Anm. 35), S. IV (van der Smissen).

39 Vgl. Johannes Burkhardt, Reformations- und Lutherfeiern. Die Verbürgerlichung der reformatorischen Jubiläumskultur, in: Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg, hg. von Dieter Düding, Peter Friedemann und Paul Münch, Reinbek 1988, S. 212–236, hier: S. 221 f.

40 MBll 7 (1860), S. 52.

41 Ebd., S. 21.

42 Ebd.

43 Vgl. exemplarisch Roosen, Menno Symons (wie Anm. 35), S. 15, 31.

44 Roosen, Menno Symons (wie Anm. 35), S. IV.

45 So explizit bei Toews, MBll 7 (1860), S. 21, zu Schmutz vgl. ebd., S. 51–55; und G. van der Smissen (wie Anm. 24), S. 15 f.

46 Vgl. MBll 2 (1855), S. 20; 6 (1859), S. 24 (Mannhardt); 7 (1860), S. 15–17 (Risser).

47 MBll 7 (1860), S. 21; vgl. die mit Mannhardt konforme Aussage Rissers in ebd., S. 14.

48 Vgl. hierzu die Bemerkungen bei Burkhardt (wie Anm. 39), S. 227 f.

49 Roosen, Menno Symons (wie Anm. 35), S. IX f.

50 MBll 7 (1860), S. 52. — Zum Chiliasmus bei Johann Wall vgl. ML, Bd. 4, S. 458.

51 Roosen, Menno Symons (wie Anm. 35), S. 91 f.

52 MBll 7 (1860), S. 52 (Schmutz); 9 (1862), S. 16 (Mannhardt). Vgl. auch die am 13. Januar 1861 gehaltenenen Gedächtnispredigten, MBll 8 (1861), S. 1–10, 31–33.

53 So gleichlautend Molenaar und Schmutz, MBll 7 (1860), S. 42, 54.

54 MBll 7 (1860), S. 42.

55 Ebd., S. 21 f.

56 MBll 6 (1859), S. 19 f.

57 Ebd., S. 43.

58 Ebd., S. 45.

59 MBll 7 (1860), S. 51.

60 Ebd., S. 43.

61 Ebd., S. 45.

62 Ebd., S. 43.

63 Ebd., S. 51.

64 Ebd., S. 41.

65 Ebd., S. 41 f.

66 Vgl. MBll 6 (1859), S. 44.

67 MBll 7 (1860), S. 42, kursive Stelle im Original fett.

68 Ebd., S. 41 f.

69 Neufeld selbst stellte fest, daß der hundertste und zweihundertste Todestag Mennos „spurlos" vorübergegangen sei. MBll 6 (1859), S. 19.

70 MBll 7 (1860), S. 52.

71 Vgl. zum Schillerfest 1859 Rainer Noltenius, Schiller als Führer und Heiland. Das Schillerfest 1859 als nationaler Traum von der Geburt des zweiten Kaiserreiches, in: Öffentliche Festkultur (wie Anm. 39), S. 237–258; zum Lutherdenkmal Burkhardt (wie Amm. 39), S. 216.

72 MBll 6 (1859), S. 19 f. (Neufeld), 43 (van der Smissen), 45 (Mannhardt).

73 MBll 7 (1860), S. 54 (Schmutz).

74 Ebd., S. 21 (Toews).

75 Ebd., S. 20.

76 Ebd., S. 52, 55 (Zitat Schmutz).

77 Ebd., S. 55.

78 Ebd., S. 54.

79 Ebd., S. 54.

80 Ebd., S. 54.

81 Ebd., S. 55.

82 Ebd., S. 52.

83 Ebd., S. 53. Danach auch die folgenden Zitate.

84 Vgl. Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, S. 424–426; vgl. auch Jakob Mannhardt in MBll 7 (1860), S. 69 f.

85 MBll 7 (1860), S. 53.

86 Ebd., S. 53.

87 Ebd., S. 53 f.

88 Vgl. Christian Schmutz, Die Mennonitengemeinden im Großherzogthum Baden, in: MBll 2 (1855), S. 70 f.; 3 (1856), S. 6–8, 21–25.

89 MBll 7 (1860), S. 66 f.

90 Vgl. ebd., S. 57 (Mannhardt), 67 (Roosen).

91 Vgl. dazu bereits Roosen, Menno Symons (wie Anm. 35), S. 136.

92 MBll 7 (1860), S. 56.

93 Ebd., S. 66.

94 Ebd., S. 68 f., vgl. auch S. 67 (Roosen).

95 Vgl. MBll 7 (1860), S. 32 (Molenaar), 67 (Roosen und van der Smissen), 67–69 (Mannhardt), vgl. auch ebd., S. 49 (Risser) und 6 (1859), S. 20 (Neufeld).

96 Vgl. dazu die Aussagen von Risser über die Ursachen der tiefgreifenden Veränderungen in den pfälzischen Gemeinden, MBll 7 (1860), S. 14 f., 49; für Mannhardt H. G. Mannhardt, Danziger Mennonitengemeinde (wie Anm. 4), S. 168. — Zum Begriff der bürgerlichen Gesellschaft vgl. Utz Haltern, Bürgerliche Gesellschaft. Sozialtheoretische und sozialhistorische Konzepte, Darmstadt 1985.

97 Vgl. MBll 7 (1860), S. 69.

98 MBll 8 (1861), S. 1–10, 26, 31–33. Für die badischen Mennoniten fehlt angesichts der ausbleibenden Berichterstattung in den Mennonitischen Blättern der Nachweis ihrer Teilnahme.

99 MBll 7 (1860), S. 70.

Wes Harrison

Auf der Suche nach der vollkommenen Ehe

Eine hutterische Hochzeitspredigt aus dem 17. Jahrhundert (Eph. 5,22–33)

Die Hutterischen Brüder präsentierten sich als Abbild der urchristlichen Gemeinde, wie sie in der Apostelgeschichte beschrieben wurde.[1] Sie bemühten sich, zu theologischer und praktischer Vollendung zu bringen, was die Reformatoren und sogar die anderen Täufer nur teilweise wiederherzustellen vermochten. Der apostolische rote Faden war zwar auch in diesen anderen Bewegungen sichtbar, aber nur unter den Hutterischen Brüdern wurde er in einen vollständigen Teppich des Reiches Gottes auf Erden angeblich so eingewebt, wie Christus es gewollt hatte.

Die Praxis der Gütergemeinschaft entwickelte sich schnell zum charakteristischen Kennzeichen dieser Bewegung und nahm später geradezu sakramentale Züge an.[2] Mit anderenWorten, alle Aspekte der Nachfolge Christi wurden zur Gütergemeinschaft in Beziehung gesetzt. Und so konnte auch die christliche Ehe nur innerhalb des Kommunitarismus der Gläubigen ihre Vollendung finden.

Mit dem wachsenden Erfolg der Bewegung im späten 16. Jahrhundert entwickelte sich auch die hutterische Theorie und Praxis der Ehe weiter. Im 17. Jahrhundert begannen die niedergeschriebenen Predigten eine wichtige Rolle in der weiteren Ausarbeitung der hutterischen Glaubenslehre zu spielen. Fast alle Predigten oder „Lehren" wurden etwa 100 Jahre nach der Gründung der Bewegung niedergeschrieben, in einer Zeit schwerster Bedrohung der Gemeinschaft. Die früheren mündlichen Predigten spielten offensichtlich in den Anfangsjahren der Bewegung eine große Rolle im geistlichen und liturgischen Leben der Bruderschaft. Niedergeschrieben wurden sie aber selten. Die schriftlich festgehaltenen „Lehren" boten den Leitern der Gemeinde eine neue Möglichkeit, die schwer bedrückte Seele der Gemeinschaft wiederzubeleben und zu stärken, die mit den schrecklichen Auswirkungen des Dreißigjährigen Krieges fertigwerden mußte.

Von wenigen Ausnahmen abgesehen, stellen die „Lehren" einfach Erläuterungen oder fortlaufende Kommentare zu bestimmten Bibelstellen dar. Später wurden kürzere „Vorreden" als Einführungen zu den verschiedenen „Lehren" niedergeschrieben. Diese Vorreden sind mehr themenorientiert, obwohl sie selten bestimmte Überschriften tragen. Aufgrund des ausgeprägten Gemeinschaftssinns und des typischen Bescheidenheitsgestus der Brüder weisen die meisten Predigten keine Autorennamen auf.

Verstreut über die heutigen hutterischen Siedlungen gibt es etwa 500 „Lehren“ und „Vorreden“, die nur in handgeschriebenen deutschen Exemplaren existieren — das Resultat jahrhundertelanger sorgfältiger Schreibarbeit.[3] Das Verlesen solcher dreihundert Jahre alten Predigten stellt auch heute noch Herz und Seele des liturgischen und geistlichen Lebens der Hutterer dar. Nur in den seltensten Fällen haben in den letzten 75 Jahren einige hutterische Prediger versucht, neue Predigten zu diesem „homiletischen Kanon“ hinzuzufügen. Die Predigten wurden selten gedruckt und noch weniger übersetzt. In dieser Beziehung stellt die „Hochzeitslehr“[4] eine doppelte Rarität dar: Sie wurde gedruckt und ins Englische übersetzt.

Die „Ehelehr“ mit ihrer Vorrede ist in vieler Hinsicht die tiefste Erörterung der Ehe in der Bruderschaft. Die „Lehr“ folgt dem üblichen hutterischen Schema und ist ein Vers-für-Vers-Kommentar zu Epheser 5,22–33. Eine Analyse der Predigt unter den folgenden Gesichtspunkten vermittelt ein gutes Bild der hutterischen Theologie: Die Ehe ist etwas Natürliches; sie ist die Voraussetzung für die Familie und die Gemeinschaft; und sie findet ihre Vollkommenheit nur innerhalb der Gütergemeinschaft.

Die Ehe ist das Natürliche

Die protestantische Eheliteratur der ersten Jahrhunderte nach der Reformation konnte nicht umhin, sich mit dem priesterlichen Zölibat auseinanderzusetzen. Und so ist die „Unnatürlichkeit“ des Zölibats eins der ersten Themen der Predigt: „So ist aber nicht jedermann gegeben, ohne Ehe zu sein. Ohne Ehe zu sein, ist eine besondere Gabe Gottes, einem so, dem andern so. Wie auch Christus, der Herr, selbst sagt (Matthäus 19, 12), ‚Es sind etliche verschnitten … die sich selbst verschnitten haben, um des Himmelreichs willen‘ “ (S. 1–2).

Der Zölibat wird von den Brüdern als akzeptabel angesehen, sagte doch Jesus selbst, daß die „Reich-Gottes-Eunuchen“ ihren Platz haben, aber es ist eine Sache für Leute mit einer besonderen Gabe und sollte nicht unbedingt vom einfachen Christen angestrebt werden. Auch die Tatsache, daß es für die am höchsten geachteten Dienste der Gemeinde erforderlich war, verheiratet zu sein, trug weiter zur Geringachtung sowohl des praktischen als auch des geistlichen Wertes der Ehelosigkeit bei. Der Fortpflanzungszweck der Ehe („seid fruchtbar und mehret euch“) war Gottes Plan von Anfang an und behielt seine Wichtigkeit auch nach dem Sündenfall: „Welches Fruchtbar und Mehren zur selben Zeit noch ohne Sünden waren, so hätten sie auch reine Kinder geboren … und ob sie aberwohl nach der Übertretung sündlich wurden, so hat

doch der Herr das leibliche Vermehren den Frommen nicht aufgehebt, sondern seinen vorigen Befehl in seinem Bestand gelassen, damit den Frommen ein Bild und eine Lehre gegeben, daß sie heirathen mögen" (S. 3–4).
Diese Perspektive lehrt ganz klar zwei Dinge: *Zum ersten*, Geschlechtsverkehr ist an und für sich ehrbar und rechtschaffen: „Und also ist die Ehe ehrlich bei allen, und das Bett der Eheleuten unbefleckt; die Hurer aber und Ehebrecher wird Gott richten" (S. 3). Obwohl Sinneslust keinen Platz im Leben des Gläubigen hat, nehmen die Brüder geflissentlich zur Kenntnis, daß der Apostel Paulus zur Vermeidung der Unzucht die Ehe empfiehlt (1. Korinther 7, 2). Auch werden in der hutterischen Literatur die ehelichen Freuden nirgendwo verurteilt; das Schweigen bedeutet vielmehr diskretes Einverständnis. *Zum zweiten*, „einfaches Vermehren", besonders nach dem Sündenfall, verneint die Lehre der Erbsünde. Der Sündenfall hat die Ehe und das Geschlechtsleben keineswegs weniger ehrbar noch die Kinder weniger „rein" gemacht.
Die Ehe wurde als natürlich und vom Schöpfer als gut geschaffen verkündet. Im Prinzip ist sie vom Sündenfall unberührt geblieben, in der Praxis aber hat die Sünde Einfluß ausgeübt. Was die Sünde verzerrt und sogar zerstört hat, das kann der Glaube in den ursprünglichen Zustand zurückbringen, wenigstens im Prinzip. Die perfekte Ehe sollte sich nicht auf körperliche Schönheit, Sinneslust, Reichtum oder andere fleischliche Gelüste gründen, wie es unter den „Gottlosen" gang und gäbe sei. „Aber die Kinder im Reich Christi sollen in der Furcht des Herrn heirathen, damit sie ihr Faß behalten in Heiligung und in Ehren" (S. 10). Nur der Glaube kann die Ehe von der Entstellung durch „Schönheit, Lust, Reichtum" und anderen seichten Gelüsten einer gottlosen Welt erlösen.

Die Ehe als Basis für die Familie, die Gemeinschaft und das gesellschaftliche Gefüge

Die „Natürlichkeit" der Ehe beschränkt sich nicht auf die Kernfamilie[5], sondern stellt die Grundlage dar, auf der die menschliche Gesellschaft aufgebaut ist: „Es hat Gott unter dem menschlichen Geschlecht eine sehr feine Ordnung gemacht, damit unter ihnen kein Zank und Streit entstehen soll … darum hat er auch ein besonderes Wohlgefallen, wo sich Mann und Weib wohl mit einander begehen. Damit es aber gar nicht von Nöthen sei, daß die Menschen mit einander um das Regiment streiten sollen, hat der Geist Gottes hier den Eheleuten Ordnung geben, daß das Weib soll unterthan sein dem Mann. Gleichwie er auch geordnet hat, daß die Kinder den Eltern und die Knechten ihren Herren unterthan sein sollen" (S. 13).

Die Brüder teilten die in der frühen Neuzeit allgemein vorherrschende Sicht über die Stellung der Geschlechter in Familie und Gesellschaft[6]. Die Rollenverteilung in der Ehe, mit der dominanten Stellung des Mannes, stellte nur einen Teil eines göttlich verordneten Ganzen dar. In den religiösen, politischen und sozioökonomischen Lebenssphären waren die Machtpositionen großenteils in den Händen der Männer. Man meinte, ein höherer Grad an Frieden und Ordnung in der Gesellschaft könne erreicht werden, wenn man die Hälfte der nach Macht strebenden, nämlich die Frauen, einfach ausschaltete. Die Männer alleine stritten sich schon genug, die Frauen würden die Sache ohne Zweifel nur schlimmer machen. Eine Störung der göttlich verordneten Rollenverteilung im Mikrokosmos der Ehe wie im Makrokosmos der Gesellschaft würde katastrophale Folgen haben. Die Anerkennung und Bewahrung dieser Ordnung in der Ehe verlieh deswegen nicht nur den häuslichen Verhältnissen, sondern darüber hinaus der ganzen Gesellschaft größere Stabilität.

Weil die Gütergemeinschaft den Makrokosmos des Glaubens darstellte, das heißt die völlig wiederhergestellte wahre Gemeinde, so richtete das ungehorsame Weib, das den Mikrokosmos des häuslichen Friedens stört, auch in der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen Unheil an. Die Verantwortung des Ehemannes bestand darin, seine Frau „zu trösten, zu lehren und zu züchtigen"[7]. Die Unbotmäßigkeit einer Ehefrau war ein deutliches Zeichen dafür, daß sie nicht nur ihren Mann, sondern auch den Herrn und seine Gemeinde nicht ehrte. Für die Brüder bedeutete dies außerdem, daß der Ehemann durch seine Vernachlässigung der Verantwortung für seine Frau den Herrn entehrte. Die Gemeindeleiter mußten eingreifen, die Pflicht des Ehemannes übernehmen und die widerspenstige Ehefrau zügeln. Außerdem wurde die Pflichtvergessenheit des Ehemannes als so schwerwiegend angesehen, daß die Gemeinde ihm nicht länger irgendeinen verantwortlichen Dienst anvertrauen konnte. „Man könnte oft einen Bruder wohl brauchen, aber um seines üppigen Weibes willen ist ihm nichts zu befehlen — die Schmach ist von dem Herrn" (S. 52).

Für den verheirateten Mann bedeutete Männlichkeit, für Frieden und Ordnung in seinem Haus zu sorgen: „Es soll aber die Liebe gegen das Weib nicht so fleischlich sein wie die Weichlinge, die sich die Weiber so gar lassen einnehmen; die gleich thun, was sie wollen, und glauben, was ihre Weiber sagen. Diese kommen um ihre Ehre und um ihr Gut, um ihr lautteres Gesicht, das sie hatten. Wie man oft sagt: „Es ist schade für den Mann; er ist fein sehend und stark gewesen. Jetzt ist es um ihn geschehen; er ist von seinem Weib eingenommen und betört, wie Simson von der Delila" (S. 26).

Durch das enge Zusammenleben innerhalb der Gütergemeinschaft war für die Hutterer die richtige Beziehung zwischen Familie und Gemeinschaft lebenswichtig. Damit wir kein allzu negatives Bild von der bedrückten Lage der hutterischen Frauen bekommen, ist es wichtig hervorzuheben, daß in dieser Predigt die Ehemänner mit großem Nachdruck angehalten werden, liebevoll und mitfühlend mit ihren Frauen umzugehen. Der Mann ist in der Tat das Haupt der Frau, wie Christus das Haupt der Gemeinde ist, aber dies bedeutet zugleich, daß der Mann seine Autorität nicht mißbrauchen soll: „Der Mann mag aber auch wohl zusehen, daß er sich seiner Macht und Gewalt nicht mißbrauche; sondern soll billig Gott fürchten und mitleidig sein, nicht grob, unbarmherzig und tyrannisch, sie nicht schnöde und verächtlich halten; nicht einen Schuh- und Fußhudel aus ihr machen. Denn es ist auch zu erbarmen, wenn ein feines, tugendsames Weib einem groben, unbarmherzigen Mann soll unterthan sein. So kann's aber nicht anders sein: ein feines, tugendsames Weib muß einem Ungeschlachten folgen und viel leiden" (S. 17).
Offensichtlich wurde keine Mühe gescheut, den Männern nahezulegen, gute und mitfühlende Ehemänner zu sein. Der Bund der Ehe wurde aber so heilig gehalten, daß er einigen Mißbrauch erlaubte, der gewöhnlich durch den Mann verübt wurde.
Indem er den Satz „So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben wie ihren eigenen Leib" kommentiert, weist der Prediger die Ehemänner wie folgt an: „Ihren Geist in Ehren haben, und gebet dem weiblichen, als dem schwächsten Werkzeuge ... Also soll ein jeder Mann, weil ihn Gott zum Haupt und Herrn über sein vertrautes Weib gesetzt hat, sein Amt zu ihrer Besserung brauchen, damit sie Gott auch gefallen mögen, und wie seine Seele auch erhalten werde zum ewigen Leben. Dabei haben wir zu lernen, mit ihrer Schwachheit, mit ihrem Alter und ihrer Mühseligkeit soll der Mann auch für gut nehmen; sie dann nicht verachten, nicht schmählich und geringhalten, wenn die Tage der Freuden und Kurzweil dahin sein. Die hat ihm vorher gethan, was sie schuldig gewesen, Liebs und Leids, mit ihm Geduld getragen; jetzt wurde er ihr feind; hielt sie schnöde und verächtlich, da sollte aller ihrer geleisteten Treue und Barmherzigkeit vergessen und nimmer gedacht werden. Ein solcher wird von Gott dem Herrn nicht ungestraft bleiben, denn er hat hier das Gebot des Herrn auf die Seite gestellt und seinen Bund gebrochen" (S. 37–38). Weiter heißt es: „Ihr Männer, liebet eure Weiber, und seid nicht bitter gegen sie, damit man nicht des Herzens Härtigkeit gegen ihnen brauche, und weil man sie nicht verachten darf, wie die Juden, daß ein solcher alsdann sein Weib grob und schnöde halten wollt, wie die Welt und

Gottlosen thun. Sie müssen's wohl leiden. Nein, unser Gewalt erstreckt sich nicht dahin" (S. 51).
Eine hutterische Ehefrau erhielt wahrscheinlich in den meisten Situationen mehr Schutz und Unterstützung als ihre Schwestern „in der Welt". Nicht nur, daß diese Predigt bei jeder Hochzeit vorgelesen wurde, es war auch das Anliegen der Gemeindeleiter und der ganzen Gemeinde, diese Richtlinien im täglichen Leben Wirklichkeit werden zu lassen. Das brachte jeden, Mann und Frau, dazu, diese Normen einzuhalten.

In der Gütergemeinschaft wird die Ehe vollkommen

Das hutterische Leben unterschied sich in seinem alles einschließenden Kommunitarismus erheblich von seinen Nachbarn. Besonders deutlich zeigte sich das an der Art der Partnerwahl. Das hutterische Gemeinschaftsleben gebot, daß bei dieser das geistliche Element ausschlaggebend war und daß ganz nach der etwas engen hutterischen Auslegung der Bibeltexte verfahren wurde. Daraus resultierte ein gewisser Funktionalismus in der Art der Partnerwahl.[8]
Ein- oder zweimal im Jahr kamen die jungen Leute im heiratsfähigen Alter an einem bestimmten Ort zur abgemachten Zeit zusammen, um den Ältesten ihren Heiratswunsch kundzutun. Ihnen wurde Gelegenheit gegeben, sich zwischen zweien oder dreien aus der Anzahl der erschienenen Heiratslustigen einen Ehepartner auszuwählen. Darauf wurden die Paare feierlich vermählt und nach einer kurzen Zeit wieder an ihre alte Arbeit gestellt oder für eine neue ausgebildet. Die Schlafgelegenheiten wurden nur wenig verändert; sie verließ den Mädchenschlafsaal, er den Jungenschlafsaal, und sie bekamen ein neues Bett im Schlafsaal der Ehepaare zugewiesen, was manchmal nur durch eine spanische Wand vom angrenzenden Schlafplatz getrennt war.[9]
Hinter dieser unter dem Zeichen trockener Pflichterfüllung stehenden Art der Verehelichung verbarg sich jedoch eine tiefergehende Theologie. Nach Ansicht der Brüder ließ die Weltlichkeit in ihrer hervorstechendsten Gestalt sich direkt zurückführen auf entweder die freie Partnerwahl oder darauf, daß die Ehe aufgrund von „körperlicher Schönheit, Lust, Reichtum oder anderen fleischlichen Gelüsten" geschlossen wurde. Die sorgfältige Lenkung und Überwachung der Partnerwahl sollte eine Verringerung des Einflusses der körperlichen Anziehung in den Köpfen der jungen Leute bewirken und sicherstellen, daß die sich daraus ergebenden Ehen auf einer festeren geistlichen Grundlage basieren würden. Man war sich sicher, daß auf diese Weise

arrangierte Ehen die Gottlosigkeit eliminieren würden, welche die Ehen in der Welt plagt.
Die „Vorrede“ ist größtenteils eine sorgsam durchdachte Begründung für diese einzigartige hutterische Praxis. Die Rechtfertigung gründet sich auf zwei Prinzipien: 1. Die Gemeindeleiter als gläubige und rechtschaffene Männer tragen Verantwortung für das geistliche Wohlergehen der Gemeinde und haben deswegen die Autorität, zu seiner Förderung bestimmte Dinge in die rechten Bahnen zu lenken. 2. Die Brüder sahen diese Vorgehensweise einfach als so von der Bibel vorgegeben an.
Der erste Satz der Vorrede stellt fest: „So gebührt uns, daß wir als ein Volk Gottes in allem, was wir für die Hand nehmen, auf Gott, unsern Schöpfer, sehen; denn er hat uns auch in allem seinen Willen geoffenbaret“ (S. 1).
Als ein wesentlicher Bestandteil des gemeinschaftlichen Lebens war die Partnerfindung und die Ehe eine gemeinsame Angelegenheit unter der Aufsicht und Verantwortlichkeit der Gemeindeleiter. Zweitens führte ihre Bibelauslegung zu einer oft ungewöhnlich gesetzlichen Sicht: „Wie Abraham mit seinen Sohn Isaak gethan ... und gebe dir den Segen Abrahams“ (S. 4 f.). Der „Segen Abrahams“ wurde solchen zuteil, die seine Methode, eine Frau für seinen Sohn zu wählen, nachahmten. Isaak erhielt seine Frau als Resultat von Abrahams Gebet, der Reise des Knechtes und Rebekkas blindem Gehorsam. Da fällt einem leicht der fehlende Teil der Gleichung ins Auge, nämlich Isaak. Abraham selbst führte einfach den Plan des ursprünglichen Ehestifters aus: „Darum hat Gott der Herr die Ehe eingesetzt und gewollt. Also ist Gott hier der erste Ehemacher und Heirathsmann gewesen. Er hat uns aber damit gelehrt, daß wir nicht nach unsers Fleisches Willen heirathen sollen, sondern zu derer, die uns der Herr fürstellen läßt und beschert hat“ (S. 2 f.).
Das von Abraham als Vater der Gläubigen sowohl unter dem Alten wie dem Neuen Bund erstellte Muster wurde als richtungsweisend angesehen. Es würde zweifellos schwerfallen, es in der Wahl des Ehepartners besser als der Herr selbst zu machen. Die Gemeindeleiter ließen einfach den Willen des Herrn zur Ausführung kommen, so wie Abraham und sein Knecht es für Isaak und Rebekka getan hatten.
Dagegen hatte eine individuelle Partnerwahl sehr bald geistliches und gesellschaftliches Unheil zur Folge. Beispiele dafür waren: die freie Wahl zur Zeit Noahs, Esaus törichte Wahl, Simson, der sein Auge auf die Philisterin Delila fallen ließ (und dadurch sein Augenlicht einbüßte, wie die Predigt ironisch bemerkt) und Salomos tausend Frauen, die Israel zu tausendfacher Abgötterei verführten.

Um möglichen Einwendungen, gegründet auf die „besondere Kultur“ zur Zeit des Alten Testamentes, entgegenzutreten, fügt der Autor hinzu, daß das Neue Testament demselben Muster folgt, daß Jesus die bösen Menschen seiner Zeit als solche beschreibt, die „heiraten und sich heiraten lassen“, worunter das Heiraten durch freie Wahl oder ohne göttlichen Rat zu verstehen ist. Auf ihre geistliche und soziale Gefahr hin wählt die Welt sich ihre eigenen Ehepartner aus.
Ihren tiefsten Sinn jedoch erreicht im hutterischen Denken die Ehe allein in Verbindung mit der grundlegenden praktischen Ausprägung des Glaubens: der Gütergemeinschaft. Nur in der Glaubensgemeinschaft ist man vor der Gefahr gefeit, eine falsche Partnerwahl zu treffen; nur die Gemeinschaft der Güter kann die Gläubigen vor dem „vereinbaren, verheirathen, oder einmischen“ mit der Welt behüten. Nur eingebettet in diesen Zusammenhang wird eine Ehe vollkommen.

Schlußwort

Obwohl diese Art der Partnerfindung über 300 Jahre hinweg beibehalten werden konnte, war doch nicht alles lieblich im hutterischen Garten Eden, wovon die zahlreichen Gemeindeermahnungen gegen Versuche, um diese Restriktionen herumzukommen, zeugen. Schließlich führte ein Ereignis um das Jahr 1845 herum, als eine junge hutterische Frau sich weigerte, den ihr von der Gemeinschaft bestimmten Partner zu heiraten, dazu, diese Praxis zu beenden. Daß die Ehe ihre letzte Erfüllung nur in der Gütergemeinschaft findet, ist immer noch Teil der hutterischen Glaubenslehre, aber seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ist dem einzelnen die freie Wahl eines Ehepartners aus dem Kreis der Gläubigen erlaubt.

Ins Deutsche übersetzt von Eckhard Müller, Spring Valley Bruderhof

Anmerkungen

1 Die wichtigste Quelle für die Gründungsgeschichte der Hutterischen Brüder (Hutterer) ist das „Geschicht-Buch der hutterischen Brüder“ (Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1974). Das früheste Glaubensbekenntnis ist das von Peter Riedemann „Rechenschaft unserer Religion, Lehr und Glaubens, von den

Brüdern so man die Hutterischen nennt, ausgegangen durch Peter Ridemann" (Cotswold Bruderhof, England 1938). Neueste Forschungsergebnisse: Werner O. Packull, Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation. Baltimore und London 1995.

2 Das ist eine der Thesen meiner Dissertation, die 1996 bei Herald Press, Scottdale, Pa., in der Reihe „Studies in Anabaptist and Mennonite History" erscheinen wird: Andreas Ehrenpreis and the Hutterite Brethren of the Seventeenth Century. Ein kurzer Überblick über einen Teil des Materials, das in diesem Buch behandelt wird, findet sich in meinem gleichnamigen Artikel in *Mennonite Quarterly Review*, 66, 1992, S. 342–364.

3 Es gibt nur wenige Originale, von denen die meisten in den verstaubten Archiven Osteuropas lagern; eine große Anzahl von Kopien dieser Originale findet sich aber in den mennonitischen Archiven in Nordamerika. Kürzlich haben diese auch eine große Anzahl von Lehren und Vorreden von der wahrscheinlich größten persönlichen Predigtsammlung unter den hutterischen Predigern erhalten. Etliche Kopien sind auch in der Mennonitischen Forschungsstelle, Weierhof, zu finden. Es sollte auch angemerkt werden, daß sich die wissenschaftliche Forschung mit diesen Predigten bislang kaum befaßt hat.

4 Exemplare sind nur bei hutterischen Predigern zu finden. Was außerdem ungewöhnlich bei hutterischen Predigten ist: die Autorschaft wird hier Valtin Winter zugeschrieben, zusammen mit dem folgenden Vermerk: „1629 Kesseldorf Mährenland". „Mähren" ist ein Fehler und sollte Slowakei (Ungarn) heißen, wo Kesselsdorf (meist so geschrieben) lag. Die hutterischen Brüder wurden 1622 aus Mähren vertrieben. Kesselsdorf war offensichtlich ein Zentrum für die Ausbildung von Predigern und deswegen eine Quelle für zahlreiche geschriebene Predigten. Siehe *Mennonite Encyclopedia* unter „Kesselsdorf" sowie mein „Andreas Ehrenpreis", Kapitel 6: „The Renewal in Homily and Hymn".

5 Die Brüder erkannten die Kernfamilie an, praktizierten sie aber nicht. Das bedeutete: Jeder wußte, welche Kinder zu wem gehörten, aber im Alter von 2 bis 3 Jahren wurden sie zum Kinderhaus gebracht, wo sie versorgt wurden und auch schliefen. Später lebten sie als ältere Kinder und Jugendliche in internatsähnlichen Schulen. Ehepaare wohnten meist in Wohnheimen für Paare. Erst ab dem 18. Jahrhundert lebte die Familie als Einheit zusammen im selben Haus. Dieses Arrangement ist eine der wenigen Regelungen, in denen sich die heutigen hutterischen Gemeinschaften von ihren Vorfahren unterscheiden: die Siedlungen sind kommunitär, aber die Familien wohnen in eigenen Wohnungen, obwohl die Mahlzeiten gemeinsam eingenommen werden.

6 S. meinen Artikel „The Role of Women in Anabaptist Thought and Practice: The Hutterite Experience of the Sixteenth and Seventeenth Centuries", in: *Sixteenth Century Journal*, 23, 1992, S. 49–69.

7 Diese Sicht der Brüder spiegelt die der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen europäischen Gesellschaft wider. Ein Vergleich mit Tania Bayard, A Me-

dieval Home Companian, Housekeeping in the Fourteenth Century, New York 1991, und Luthers Verständnis des christlichen Ehemannes als „Hausbischof" zeigt deutlich, daß in diesem Zeitalter der Ehemann als Erzieher und geistlicher Führer seiner Frau verstanden wurde.

8 S. „Andreas Ehrenpreis ...", Kapitel 4: „Unauthorized Choosing of Marriage Partners".

9 Leonard Gross, The Golden Years of the Hutterites, Scottdale, Pa., 1980, S. 176.

10 *Mennonite Encyclopedia*, s. Artikel Marriage, Hutterite Practices.

Ernst Dettweiler

Geschichte des mennonitischen Schulwesens in Bayern

Mennonitenschule Bildhausen[1]

Hart wurde Täufern beziehungsweise Mennoniten in der Kurpfalz im 18. Jahrhundert von seiten der weltlichen Obrigkeit und der Kirche zugesetzt. So durften ab 1706 keine weiteren Mennoniten mehr zuziehen. 1726 erlaubte das sogenannte Auslösungsgesetz jedem „Rechtgläubigen", also den Katholiken und Reformierten, seine an Mennoniten verkauften Grundstücke innerhalb von drei Jahren zum alten Preis zurückzukaufen. Daß Mennoniten inzwischen die Flächen gerodet, entwässert und reichlich gedüngt hatten, blieb unberücksichtigt. Drei Jahre später verdoppelte man das Kopfgeld (eine Steuer) auf 12 Gulden und duldete auf dem Staatsgebiet nur noch 200 Täuferfamilien; man zählte 1744 allerdings schon 244 Mennonitenhäuser „mit 1370 Köpfen". So wurden viele, und vor allem die Jungen, zur Auswanderung gezwungen.

In derselben Zeit waren viele deutsche Territorien bestrebt, durch vermehrte landwirtschaftliche Erzeugnisse ihre Bevölkerung selber zu ernähren. Darum fanden die „Landlosen" um 1770 eine neue Heimat in der Ferne ebenso wie in der Nähe. Während sie Kaiser Joseph II. nach Galizien holte, siedelte sie Johann Wolfgang von Goethe als „sächsischer" Minister an den Hängen der Hohen Rhön und des rauhen Thüringer Waldes an. Das Bistum Würzburg bot ihnen säkularisierte Klostergüter an, darunter Maria Bildhausen in Unterfranken.

Gerade um diesen Mittelpunkt scharten sich viele Mennonitenhöfe, was schließlich zur Gemeindebildung führte. Ihre Kinder mußten meist katholische Schulen besuchen und wurden als „Ketzer" verschrien oder als „Heidenkinder" bemitleidet, da sie noch nicht getauft waren. Meist schlechte Schulwege und oft auch dürftiger Unterricht, von fehelender Glaubensunterweisung täuferischer Prägung einmal abgesehen, veranlaßten eine besorgte Großmutter, hier Abhilfe zu schaffen.

Es handelte sich um Barbara Muselmann. Ihr Mann hatte 1818 die Hälfte des Klosterhofes Bildhausen für 85.000 Gulden erworben. Ihre Söhne und Töchter betrieben in der näheren und ferneren Umgebung weitere Höfe, die bald zu den Musterbetrieben im Grabfeldgau zählten. Witwe geworden, verschrieb sich Barbara Muselmann ganz dem Gedanken, eine Schule für ihre

neun Enkelkinder und die Kinder anderer Mennonitensiedler sowie der Protestanten auf dem Klostergebiet zu gründen. Sie übergab den Hof ihrem Sohn Heinrich und kaufte 1840 das jetzige Gasthaus im Kloster Bildhausen. Eine Inschriftentafel, auf der Hofseite über der Haustür angebracht, bestätigt es. Im Wirtssaal sollte die Schule untergebracht werden.

Schon 1839 hatte Frau Muselmann die Regierung von Unterfranken in Würzburg gebeten, eine Mennonitenschule in Bildhausen gründen zu dürfen. Sie tat es in bewegenden Worten: Der bisherige Schulweg sei zu weit und vor allem bei schlechtem Wetter fast unpassierbar, auch lernten die Kinder nicht genug, weil die Klassen zu groß seien, und in der eigenen Religion fänden sie überhaupt keine Förderung. Frau Muselmann wolle nicht nur den Schulraum stellen und ausstatten, sondern auch einen mennonitischen Lehrer dafür finden und ihn selber bezahlen, nämlich Christian Staufer vom Branchweilerhof in der Pfalz. 1840 wiederholte sie die Bitte. Sie könne die Schule leicht finanzieren, denn sie besitze selber ein großes Gut und ihre verheirateten Kinder hätten in der Umgebung ebenfalls stattliche Höfe.

Die Regierung von Unterfranken lehnte jedoch den Lehrer ab. Er könne in Bayern nicht unterrichten, er wäre der erste Mennonit an hiesigen Schulen und habe zudem nur badische Ausbildung genossen. Also unterzog sich Christian Staufer einer von der königlichen Regierung eigens für ihn anberaumten Prüfung in Würzburg. Er bestand sie mit „sehr gut bis gut". Sein Prüfungsaufsatz mit dem selbstgewählten Thema „Warum die Mennoniten von Bildhausen eine eigene Schule wünschen" endete mit dem Gelöbnis: „Ich will die Kinder in allen vorgeschriebenen Lebensgegenständen unterrichten und sowohl die formellen als materiellen Stücke suchen zu erreichen, damit sie kennen und lieben: Gott, König und Vaterland." Nur im Fach „Musik" entsprach der Prüfling ganz und gar nicht den bayerischen Vorstellungen: „Vom Gesang scheint er keinen Begriff zu haben."

Noch konnte Frau Barbara nicht triumphieren. Das Bistum Würzburg bestand nämlich darauf, daß der Lokalschulinspektor, der katholische Pfarrer Benkert aus Strahlungen, die Schule wöchentlich einmal zu inspizieren habe. Dazu müsse sie ein Fuhrwerk stellen, kostenlos natürlich, und trotzdem das Schulgeld von einem Gulden pro Schüler an die katholische Schule in Großwenkheim abführen, um diese in ihrem Bestand nicht zu gefährden. Auch noch dieses Opfer wollten die Mennoniten bringen.

1841 endlich wurde Christian Staufer als Lehrer an der ersten Mennonitenschule in Bayern, in Bildhausen, angestellt, und der Schulbetrieb konnte beginnen. Ungefähr zwanzig Schülerinnen und Schüler, zum Teil aus der Nähe von Coburg und Schweinfurt, von Roßrieth und Irmelshausen, von den süd-

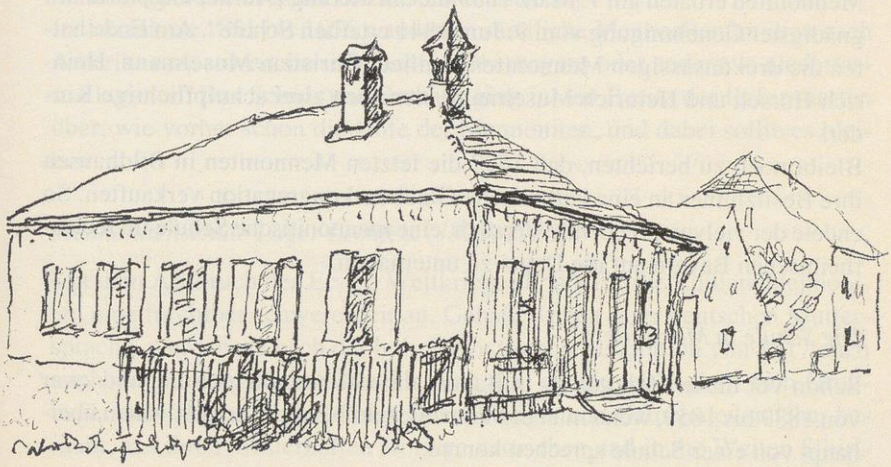
lichen Ausläufern der Hohen Rhön und des Thüringer Waldes, kamen zusammen und wurden in Bildhausen und auf nahegelegenen Höfen untergebracht. Und sie lernten mit Begeisterung und erwarben sich zum Teil ausgezeichnete Kenntnisse und Fertigkeiten. Das im Würzburger Staatsarchiv erhaltene *Censusbuch für die Mennonitenschule in Bildhausen 1841* weist es aus. Sogar der katholische Pfarrer und Schulaufsichtsbeamte und der Kreisschulinspektor mußten es neidlos anerkennen.

Wahrscheinlich kam ihnen bei einer solchen Gelegenheit ein von Staufer benutztes Unterrichtsbuch in Religionslehre zu Gesicht. Sie glaubten, darin „Verleumdungen gegen die katholische Kirche in Betreff des Ablasses" herauslesen zu müssen, und beschwerten sich beim Bischof, er solle diese „im Ausland angekaufte Biblische Geschichte" verbieten. Erst als Staufer nachwies, daß dieses Buch in der Pfalz als Unterrichtsbuch zugelassen und in Gebrauch war, und die Bildhäuser Mennoniten versprachen, seinen Inhalt nicht den ortsansässigen Katholiken bekannt zu machen und zu verbreiten, wurde es einzig für die Mennonitenschule freigegeben.

Es verstrich nur wenig Zeit, bis die Katholiken einen weiteren Streit vom Zaune brachen. Die Schule florierte nämlich und zog immer mehr Schüler an. Die einmalige Gelegenheit, Mennonitenkinder von einem mennonitischen Lehrer unterrichtet zu wissen, wurde gern genutzt. Zudem wuchs die Mennonitengemeinde in Bildhausen zusehends. Das verdroß die Staatskirche. Sie beklagte sich bei der Regierung über „die willkürliche Erweiterung" der Schule zu einem „Erziehungsinstitut für Mennoniten".

1845 war wieder einmal von der Lokalinspektion eine Visitation mit gleichzeitiger Prüfung angesagt. Aber Christian Staufer wartete sie nicht ab. Er wanderte vorher nach Amerika aus, ohne die Genehmigung seiner vorgesetzten Behörde einzuholen. Hatte er die andauernden Nadelstiche satt, die Steine, die man ihm bei seiner Arbeit in Bayern in den Weg legte?

Er hatte nichts Schriftliches hinterlassen, jedoch beim Schulamt blieb ein bitterer Geschmack. Es bestand darauf, sofort einen qualifizierten Nachfolger vorzuschlagen. Die Mennoniten glaubten, in Jakob Ellenberger von Friedelsheim in der Pfalz den rechten Mann gefunden zu haben. Der aber lehnte ab, aus welchen Gründen auch immer. So mußten die Bildhäuser auf einen evangelischen Lehrer zurückgreifen. Ihre Wahl fiel auf Karl Friedrich Pohl aus Bundorf bei Bad Königshofen. Obwohl ihn die mennonitischen Hofbesitzer — nach einer Verlautbarung der Regierung — wie einen Viehhirten entlohnen wollten, kam der Vertrag dennoch zustande. Allerdings nur kurzfristig. 1854 löste ihn ein weiterer evangelischer Lehrer namens Andreas Hub ab, weil sich wieder kein Mennonit für dieses Amt fand. Die



Ehemaliges Schul- und Gebetshaus der Mennoniten in Maxweiler
Zeichnung von Ernst Dettweiler

Eltern der Schüler litten am meisten unter diesem Zustand, weil sie nun selbst den Religionsunterricht ihrer Kinder überwachen oder gar halten mußten.

Mit den Jahren nahm die Schülerzahl erheblich ab. Viele der Hofleute ließen sich verleiten, den Weg in das Land der unbegrenzten Möglichkeiten, die Vereinigten Staaten von Amerika, zu beschreiten. Auch fanden mit den protestantischen Lehrern mehr und mehr Evangelische Zutritt zu den Klassen,

sogar Dienstboten im schulpflichtigen Alter, da die Mennonitenschule auch die sogenannte Sonntagsschule, die heutige Berufsschule, umfaßte.
Die goldenen Zeiten waren vorbei. Die große Mäzenin, Barbara Muselmann, starb 1852, und ihr Sohn Heinrich geriet in finanzielle Nöte. Damit war der Schule die wirtschaftliche Grundlage entzogen, und die Bildhäuser Mennoniten erbaten am 7. März 1859 die „Sistierung [Aufhebung] ihrer mit gnädigster Genehmigung vom 9. Juni 1841 erteilten Schule". Am Ende hatten die drei ansässigen Mennonitenfamilien, Christian Muselmann, Heinrich Horsch und Heinrich Muselmann, nur noch zwei schulpflichtige Kinder.
Bleibt noch zu berichten, daß 1897 die letzten Mennoniten in Bildhausen ihre Besitztümer an eine katholische Glaubenskongregation verkauften. So endete der vielversprechende Versuch, eine mennonitische Schule im rechtsrheinischen Bayern auf die Dauer zu unterhalten.

Die Schule in Maxweiler[2]

Schon vor dieser Zeit gab es in Bayern eine Mennonitenschule, und zwar von 1839 bis 1859, wenn man in Maxweiler bei Neuburg an der Donau überhaupt von einer Schule sprechen konnte.
Im Jahre 1802 ermutigte Kurfürst Maximilian Joseph IV. von Bayern, der spätere König Max I., Mennoniten seiner Heimat Pfalz, im rechtsrheinischen Bayern zu siedeln und landwirtschaftlich ungenutzte öde Landstriche urbar zu machen. Auf seinen Ruf hin verließen acht Familien ihre Heimat am linken Rheinufer und ließen sich am Rande des Donaumooses bei Neuburg nieder. Sie wurden vorerst in Nebengebäuden des Schlosses Grünau auf Staatskosten untergebracht und bekamen je zehn Hektar ödes Waldgelände angewiesen. Sie rodeten das Land und errichteten ein neues Dorf, das sie schließlich Maxweiler nennen durften.
Diese Kolonisten baten schon 1807 um einen Lehrer für ihre Kinder. Bisher hatte sie Hausvater Schmid schlecht und recht unterrichtet, und er sollte es noch weiterhin tun müssen, weil dem Staat die Schülerzahl zu gering erschien. Auch der Wunsch nach einem eigenen Schul- und Bethaus blieb den Mennoniten versagt. Die Siedler selbst waren nicht in der Lage, ihre Pläne aus eigener Tasche zu finanzieren. Sie begannen aber, da die Behörden sich ungebührlich lang Zeit ließen, 1832 auf eigene Faust mit dem Bau eines kleinen Gemeindezentrums; denn ihre Zahl war inzwischen auf 89 Mennoniten angewachsen, und ebenso viele Reformierte und Lutheraner waren noch zugezogen.

Die Gemeinde hatte nun zwar ein Schulhaus, aber noch lange keinen Lehrer. Nach Schmid nahm sich der aufs Altenteil gesetzte „alt Dester" der Kleinen an. Er unterwies sie wahrscheinlich mehr im Glauben, als Wissensstoffe zu vermitteln. Vielleicht wurde deshalb in Behördenkreisen von einer „Winkelschule in Maxweiler" gesprochen. Erst 1850 zog im Dorf ein amtlicher Lehrer protestantischen Bekenntnisses ein.
In den Jahren 1851 bis 1856 wanderten sämtliche Mennonitenfamilien nach Amerika aus, soweit sie sich nicht in Oberbayern oder anderswo niederlassen konnten. Das Schul- und Bethaus ging in den Besitz der Reformierten über, wie vorher schon die Höfe der Mennoniten, und dabei sollte es bleiben.

Mennonitenschule Lager Lechfeld (1921–1926)

Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges brach für die Rußlandmennoniten eine furchtbar schwere Zeit an. Gehaßt wegen ihrer deutschen Muttersprache, wurden sie nach der bolschewistischen Revolution von 1917 auch noch wegen ihrer christlichen Haltung und der Zugehörigkeit zum Großbauerntum als Kulaken verfolgt, ihrer Prediger und Gemeindevorsteher beraubt, aus ihren musterhaften Dörfern vertrieben und in die Weiten Sibiriens verschleppt. Jeder, dem es erlaubt war, ergriff daher die Gelegenheit auszuwandern. Kanada erklärte sich bereit, Mennoniten aufzunehmen. Darum kamen sie 1921/22 in Scharen — 21.000 sollen es gewesen sein — erst einmal nach Deutschland, um dem Grauen zu entrinnen. Da sich aber wegen der strengen Einwanderungsbestimmungen die Ausreise vieler Betroffener verzögerte, mußten sie wenigstens so lange in Deutschland untergebracht werden, bis Kranke gesund geworden und Nachzügler angekommen waren. Als Bleibe bot sich das Kasernen- und Barackenlager „Lager Lechfeld" des ehemaligen deutschen Heeres an.
Kaum notdürftig untergebracht, dachten die mennonitischen Hausväter an Schulunterricht für ihre durch Krieg und Revolutionswirren schwer benachteiligten Kinder, schon weil niemand voraussehen konnte, wie lange der Aufenthalt im Lager Lechfeld dauern würde. Noch 1921 unterstützten die bayerischen Behörden den Wunsch der Aussiedler. Bezirksarzt und Bezirksbaumeister der benachbarten Stadt Schwabmünchen (südlich von Augsburg) begutachteten einige Baracken des Militärlagers auf ihre Tauglichkeit als Schulräume. Freilich waren sich alle Beteiligten darüber einig, daß dabei keine strengen Maßstäbe angelegt werden dürften. Wenn aber der Betonboden unter einem Holzfußboden verschwände und die kleinen Fenster nach

unten vergrößert würden, wenn für Nebenräume wie eine Kleiderablage und ein Dienstzimmer für den Hausmeister gesorgt würde, wenn schließlich ausreichend Heizmaterial vorhanden und die Kostenfrage geregelt wäre, stünde der Aufnahme des Unterrichtsbetriebs nichts mehr im Wege.
Am 1. September 1921 gab die Regierung von Schwaben und Neuburg dem „Hilfsverein des Roten Kreuzes in München" grünes Licht, aber er mußte an die Staatskasse jährlich 2.000 Reichsmark für die Lehrerbesoldung abführen. Benötigte Lehr- und Lernmittel könnten vorerst die Volksschulen Münchens und Augsburgs bereitstellen, ausgediente zwar, doch für den Anfang brauchbar.
Es war an drei Schulklassen gedacht. Sie sollten von katholischen und evangelischen Hilfslehrern geführt werden, weil die mennonitischen Auswanderer nur einen Lehrer, Jacob Ewert, mitgebracht hatten. Die Baracke 95 bot Raum für 5 Schulsäle, einen Turnsaal, Kleiderablagen und eine kleine Hausmeisterwohnung. Die sanitären Anlagen mußten erst in ausreichender Anzahl neu erstellt werden. Da es sich um eine Notmaßnahme handle, könne kein strenger Maßstab angelegt werden, so die Behörden.
Die Schule bekam den Namen „Flüchtlingsschule auf Lager Lechfeld" und wurde der bayerischen Schulaufsicht unterstellt. Allererstes Anschauungsmaterial (Grundrisse von Schule und Lager; Karten der umliegenden Dörfer) sollte von den Lehrern selbst erstellt werden. Für die Grundschule wurde die evangelische Schulamtsbewerberin, Ilse Hager aus Augsburg, bestimmt und jährlich mit 2.000 Mark entlohnt. Allerdings brach schon im Januar 1922 Flecktyphus aus und zwang dazu, den Unterricht vorübergehend auszusetzen. Bauliche Veränderungen sorgten im Mai für eine unfreiwillige Pause. Die Kinder wurden schließlich vorzeitig in die Großen Ferien geschickt und der Unterricht erst wieder im Herbst aufgenommen.
Im August 1923 verlor die Lagerschule ihren mennonitischen Lehrer. Jacob Ewert, am 13. Oktober 1884 in Welikoknjaschek geboren, besaß zur Zeit seines Auswanderungsgesuchs zwar die preußische Staatsangehörigkeit und war „gut beleumundet". Aber seine Zukunft sei in Bayern nicht gesichert. Die Schulbehörde gab selber zu, daß sie ihn nach Auflösung der Lagerschule nicht mehr hätte verwenden können, da es in Bayern sonst keine mennonitische Bekenntnisschule gäbe. So wanderte er mit seiner Familie in die USA aus und zog nach Akron in Pennsylvanien.
Zwei Jahre nach der Gründung der Lagerschule drohte ihr bereits die Auflösung. Im Mai 1924 gab es nur noch 9 Mennoniten, 43 Baptisten und 10 Evangelische. Sie hätten in benachbarten Volksschulen untergebracht werden sollen, aber jede Gemeinde sträubte sich mit Händen und Füßen gegen

eine solche Belastung, vor allem gegen den vermehrten Sachaufwand. Den sollte die Deutsche Mennonitenhilfe (das Hilfswerk „Christenpflicht" in Ingolstadt) übernehmen, der Staat wollte den Lehrer bezahlen.
Da dachten die Mennoniten im Ernst daran, eine Privatschule zu finanzieren, zumal die Behörden der Ansicht waren, daß diese Flüchtlingskinder in den Dorfschulen wie Fremdkörper wirkten. „Die Kinder sind durch den langen Auslandsaufenthalt der heimischen Sitten entwöhnt. Ein dauernder Wechsel des Schülerstandes ist zu befürchten. Konfessionell müßte die Mennonitenkolonie zumindest für den Religionsunterricht aufkommen, denn in der hiesigen Bevölkerung sind sie ein Fremdkörper." Diese Rußlandmennoniten „bilden doch eine Sekte, die aklinistisch organisiert ist."
Von den 139 Schülern wurden die acht Katholiken ausgesondert, und die nun rein evangelisch-mennonitische Schule bekam den neuen Namen „Private christliche Bekenntnis-Sonderschule Lager Lechfeld". Die Regierung stellte eine geeignete Lehrkraft ab und wies den verantwortlichen Schulrat an, die Mennonitenschule jährlich mindestens einmal „einer eingehenden Besichtigung zu unterziehen". Der evangelisch-lutherische Lehrer Emil Krauß unterrichtete dort ab Oktober 1924.
Seine erste Amtshandlung war eine Beschwerde. Die Räume seien mangelhaft beheizt. Bei fünfeinhalb Grad des Morgens könne man nicht unterrichten. Der mennonitische Lagerinspektor Hege wolle aber erst im November mit dem Heizen beginnen, da es an Kohlen mangle. Der kontrollierende Schulrat hatte allerdings den Eindruck, der junge Lehrer übertreibe, denn die Mennoniten unternähmen alles, um auftretende Mängel zu beheben. Man könne nicht die strengen Maßstäbe einer öffentlich-rechtlichen Schule anlegen.
Mitte des Jahres 1925 begann die Abwanderung vieler Familien, so daß im Januar 1926 erstmals an die Auflösung der Mennonitenschule gedacht wurde. Der verantwortliche Leiter des Unternehmens, Ökonomierat Philipp Lichti vom Herrlehof, teilte dies der Regierung von Schwaben mit, und für die Mennonitenhilfe im Lager Lechfeld zeigte ein Herr Strohm an, ab März 1926 nicht mehr für den Unterhalt der Schule und die teilweise Bezahlung des Lehrers verantwortlich zu sein.
Inzwischen war Hilfslehrer Matthias Stieber von Augsburg an die Schule versetzt worden. Er mußte bis Oktober die verbliebenen 50 Schüler unterrichten, da es unmöglich war, sie auf umliegende Schulen zu verteilen. Trotz der katastrophalen wirtschaftlichen Lage im allgemeinen und im Lager Lechfeld im besonderen versorgten die drei Organisationen, das mennonitische Hilfswerk „Christenpflicht", die „Deutsche Mennonitenhilfe" und der „Bund

Deutscher Baptisten“ die Lagerschule und die Auswanderer mit dem Nötigsten. „Sie haben nicht nur den Flüchtlingen geholfen, sondern auch dem Reich und den Ländern während des Bestehens des Lagers enorme Kosten abgenommen. Sie können aber nunmehr in keiner Weise weitere Verpflichtungen übernehmen.“ So der Ökonomierat Ulrich Hege von Markt, damals Prediger und Ältester der Mennonitengemeinde Augsburg.
Am 1. Oktober 1926 wurde die Schule im Lager Lechfeld aufgelöst. Johann Krause, der einzige verbliebene Mennonit, bedauerte das sehr. Eine schwere Zeit käme auf die letzten Lagerinsassen zu. Philipp Lichti vom Herrlehof schoß zu den Beheizungskosten noch einmal 100 Mark zu, da die Abwanderung nach Kanada nicht zügig vonstatten ging. Doch der Regierungsbeschluß wurde aufrecht erhalten.
Weil eine Grippewelle den Schulbesuch in den umliegenden Dörfern stark schmelzen ließ und die Lagerschule die nicht mehr benötigten Bänke kostenlos den Nachbarschulen überließ, konnten diese die verbliebenen 19 Schüler gastweise aufnehmen.
So endete auch der dritte Versuch der Mennoniten, in Bayern eine Konfessionsschule zu unterhalten, ziemlich kläglich. Erst im letzten Kapitel deutet sich eine Trendwende an, sowohl bei der Landeskirche als auch bei der Regierung, was die Verwendung von Mennoniten als Volksschullehrer betrifft.

Mennonitische Lehrer in Bayern (eine autobiograhische Skizze)

Einen vierten Anlauf, diesmal als Mennonit Volksschullehrer in Bayern zu werden, unternahm 1932, rund hundert Jahre später, Ernst Dettweiler, geboren 1911 in Kreuth bei Neuburg/Donau, jetzt Ältester der Mennonitengemeinde Augsburg.
Nachdem Dettweiler 1930 die Reifeprüfung an der Oberrealschule in Ingolstadt abgelegt hatte, entschloß er sich zum Lehrerberuf. Zuvor aber fragte er bei seinem Religionslehrer, dem lutherischen Kirchenrat Ringler, an, ob er von der Landeskirche für die evangelischen Bekenntnisschulen übernommen werden könne. Für Ringler, der die Mennoniten seiner Heimatstadt kennen und schätzen gelernt hatte, gab es daran keinen Zweifel, und so begab sich Dettweiler an die Lehrerbildungsanstalt in Pasing bei München. Lassen wir ihn mit eigenen Worten weitererzählen:
Nach meinem Abitur an der Oberrealschule Ingolstadt im Jahre 1930 beschloß ich, mich in Pasing zum Volksschullehrer ausbilden zu lassen. Bei der Abschlußprüfung, 1932, zog ich das Los „Evangelische Religionsleh-

re". Ich freute mich darauf, denn eine biblische Geschichte fachgerecht darzustellen, lag mir besonders gut. Doch da schoß mein Professor, der Stadtpfarrer von Pasing, quer: es gebe Schwierigkeiten, die leicht aus dem Weg geräumt werden könnten, wenn ich mit dem Kandidaten für weltliche Geschichte tauschte. Ohne nach den Gründen zu fragen, ging ich auf den Vorschlag ein, und das sollte mir später teuer zu stehen kommen.

Während meiner Schulamtsanwärterzeit erhielt ich bald eine Aushilfe an einer katholischen Bekenntnisschule angeboten. Ich wunderte mich nicht lange, sondern griff zu. Sehr ärgerlich aber reagierte nach Wochen der Schulrat: „Warum sagten Sie mir nicht, daß die Mennoniten evangelisch sind?" Er hatte von der Regierung einen Rüffel erhalten, und ich war meine Aushilfe los. So wenig kannte man damals die Mennoniten.

1935 sollte ich endlich eine längere Vertretung an der evangelischen Bekenntnisschule in dem Ingolstädter Vorort Spitalhof erhalten. Kaum hatte ich einen Tag unterrichtet, als ich zum Schulrat befohlen wurde. Der eröffnete mir, ich sei als Beihilfe nach München versetzt. Auf meine Frage nach dem plötzlichen Grund dieser Veränderung fertigte er mich patzig ab: „Sie haben nicht zu fragen, sondern zu gehorchen."

Als Beihilfe war ich dem Rektor einer großen Schule unterstellt und hatte nur einzuspringen, wenn er aus dem Klassenzimmer geholt wurde, konnte also keinerlei nachhaltigen Einfluß auf die Schüler ausüben. Solche Überlegungen stellte ich aber erst nach Jahrzehnten an.

Beim Staatsexamen 1936 hieß es lapidar: „Meine Herren, strengen Sie sich an; denn so wie Sie heute abschneiden, werden Sie später angestellt." Ich schnitt sehr gut ab, aber ich wartete vergeblich darauf, eine Schulstelle zu bekommen.

Darum platzte ich eines Tages vor dem Regierungsschulrat mit der Frage heraus: „Warum werde ich nicht angestellt?" — „Jahrgang?" — „1936." Der Beamte holte einen dicken Wälzer aus dem Regal und begann von hinten zu blättern. „Von vorne stoßen Sie schneller auf meinen Namen," wagte ich einzuwenden. Er reagierte verwundert, und über meinem Beurteilungsbogen stand diagonal über die ganze Seite rot vermerkt „MENNONIT". „Sie können in Bayern niemals als Lehrer angestellt werden, außer es gibt eine mennonitische Bekenntnisschule." Meinen Hinweis auf Kirchenrat Ringlers Versprechen tat er ab: „Haben Sie das schriftlich? Lassen Sie es sich vom Landeskirchenamt geben, wir brauchen es als Unterlage."

Ich sprach sofort beim Landesbischof Meiser vor, landete aber beim Schulreferenten Lic. theol. Wilhelm Schmidt. Der gab mir den ausweichenden Be-

scheid, es erst beim Ministerium für Unterricht und Kultus zu versuchen. Ich hielt es für den Dienstweg und trabte los. Dort verwunderte man sich sehr über die Verzögerung meiner Anstellung, und nach einer Woche war ich Lehrer an der Tannenbergschule in München-Englschalking.

Nach Hochzeit, Krieg und Entnazifizierung — die Familie war inzwischen nach Kissing bei Augsburg umgezogen — meldete ich mich wieder zum Dienst, und zwar beim Landrat von Friedberg, er möchte mich in meine vorgesehene Klasse einweisen. „Was wollen Sie als Evangelischer im katholischen Kissing?" Auch bei der Regierung von Schwaben wies man mich ab: „Als Mennonit haben Sie im Nachkriegsbayern keine Chance, je angestellt zu werden." — „Aber ich habe doch die Berechtigung, an evangelischen Bekenntnisschulen zu unterrichten." — „Haben Sie das schriftlich?" Ich mußte zugeben, daß ich ein solches Papier immer noch nicht in Händen hatte. Wieder einmal wurde ich zum Landeskirchenamt nach München geschickt.

Mein alter Bekannter, Lic. Schmidt, empfing mich: „Tut mir leid! Ich habe so viele evangelische Lehrer auf Eis liegen, was soll mir da ein Mennonit!" Ich verwies auf meine Lehrerstellen in der Vorkriegszeit. „Da wurden Sie nicht an einer evangelischen Bekenntnisschule, sondern an Hitlers erster konfessionsloser Schule in München angestellt. Und daß Sie dort evangelischen Religionsunterricht gaben, tut nichts zur Sache." Damit stand ich auf der Straße.

Ich hatte ins wahre Gesicht der Landeskirche geschaut. Sie wollte den Mennoniten nicht haben. Vieles wurde mir jetzt klar. Darum durfte ich 1932 die Prüfungslektion aus der Biblischen Geschichte nicht halten. Darum wurde ich 1935 von der lutherischen Bekenntnisschule in Ingolstadt verwiesen. Darum wurde ich 1936 nicht termingemäß angestellt und 1937 ans Ministerium geschickt. Die Landeskirche wußte darum, daß Lehrer für die nationalsozialistische Gemeinschaftsschule gesucht wurden. Aber offen ins Gesicht sagte sie mir das nicht.

Jeglicher Hoffnung beraubt, begab ich mich nach Hause. Da erreichte mich ein Anruf von Michael Horsch, Hellmannsberg, ob ich nicht die im Raum Augsburg befindlichen Rußlandmennoniten aufsuchen könnte. Ich sollte für das Hilfswerk „Christenpflicht" ausfindig machen, wie und womit es am besten Not lindern könnte. „Hast du überhaupt Zeit dazu? Du bist doch Lehrer." — „Mehr als mir lieb ist, die Landeskirche will mich, den Mennoniten, nicht anstellen." Umgehend schickte mich Onkel Horsch nach München zurück, ich solle dem Herrn Lic. Schmidt einen schönen Gruß von ihm bestellen, und wenn das nichts bewirke, fragen, woher die Landeskir-

che ihre Care-Pakete erhalte. Wider alle Vernunft befolgte ich seinen Rat und wurde, kaum betrat ich das Amtszimmer, prompt abgewiesen. Doch als der Name „Michael Horsch" fiel, stutzte der gestrenge Herr. Er zog sich für eine kurze Zeit zurück und kam mit dem Papier meiner Anstellung an evangelischen Bekenntnisschulen in Bayern wieder. Ein Wunder war geschehen.

Onkel Horsch verteilte nämlich die von Amerika ans Hilfswerk gesandten Carepakete zu 95% an Katholiken und Protestanten. Die lutherische Landeskirche erhielt die wenigsten von eigenen Glaubensgenossen. Das mag den Ausschlag für meine Anstellung gegeben haben. Doch war die letzte Hürde noch nicht genommen.

Mein neuer Schulrat, Alexander Stüler von Nördlingen, erhob sofort Protest gegen den „Mennoniten", obwohl er diese Glaubensgemeinschaft nicht kannte, und schickte mich zum Pfarrer von Heroldingen. „Wenn der mit Ihnen einverstanden ist, bin ich es auch, wenn nicht, können Sie gleich wieder Ihre Koffer packen." Mit ausgesprochener Herzlichkeit wurde ich von Pfarrer Friedrich Seidel empfangen. „Freuen Sie sich nicht zu früh, ich muß ihnen erst bekennen, daß ich Mennonit bin." — „Dann sind Sie mir erst recht willkommen." Ich fiel aus allen Wolken. Kein Protest? Keine Ablehnung?

Pfarrer Seidel hatte früher als Diasporapfarrer im niederbayerischen Pfarrkirchen in seinem Gemeindebereich eine Mennonitenfamilie gehabt, die nicht nur fleißig seine Gottesdienste besucht hatte, sondern ihm in allen sonstigen Angelegenheiten eine große Hilfe war. „Das können nur die Muselmanns vom Prehof gewesen sein", meinte ich. Die Überraschung war vollkommen und meine Anstellung gesichert.

Im Nachhinein kann ich es nur als großartige Fügung sehen. Die halbe Welt hat Gott gebraucht, um die sturen Bayern zu bewegen, einen Mennoniten als Volksschullehrer anzustellen: die Rußlandmennoniten waren der Anlaß, Michael Horsch aus Hellmannsberg der Motor, die Brüder aus Amerika die Helfer. Meinen Vetter vom Prehof (meine Mutter ist eine geborene Muselmann) als Wohltäter eines lutherischen Pfarrers ließ ER schließlich das Tüpfelchen auf das „i" setzen. Ich durfte mit Paul Gerhardt sprechen: „Mit Sorgen und mit Grämen und mit selbsteigner Pein läßt Gott sich gar nichts nehmen, es muß erbeten sein".

Am 3. Mai 1948 hielt ich die erste Schulstunde als wohlbestallter Lehrer an evangelischen Bekenntnisschulen in Bayern, und das nach 16jährigem Kampf mit der Landeskirche. Sie mußte ihr Einlenken nicht bereuen. Ich diente ihr nicht nur ein Vierteljahrhundert als Lehrer, sondern noch wesent-

lich länger als Sänger und Dirigent des Kirchenchors, als Organist auf der Empore und Lektor auf der Kanzel.
Soweit der persönliche Bericht von Ernst Dettweiler. Die Geschichte mennonitischer Lehrer in Bayern ist damit noch nicht zu Ende geschrieben. In den 50er Jahren mußte Willy Loewen in Üttingen, Dekanat Würzburg, einen ähnlichen Kampf durchfechten, während man Herbert Dettweiler 1969 bei seiner Anstellung in Lehmingen bei Oettingen keine Steine mehr in den Weg legte. Allerdings gab es seit 1968 in Bayern keine Bekenntnisschulen mehr, sondern schon die „christliche Volksschule".

Anmerkungen

1 Vgl. Christian Hege, Art. Bildhausen, in: Mennonitisches Lexikon, Band I, 1913, S. 221 f. Staatsarchiv Würzburg: Regierung von Unterfranken 4038; Mainfränkisches Jahrbuch 1993, S. 179–192; Censusbuch für die Mennonitenschule in Bildhausen im Staatsarchiv Würzburg. Dieses Censusbuch verzeichnet alle Schüler mit Geburtsnamen und -ort.

2 Vgl. Christian Hege, Art. Maxweiler, in: Mennonitisches Lexikon, Band III, 1958, S. 63 f. und Ernst Correll, Art. Donaumoos, in Mennonitisches Lexikon, Band I, 1913, S. 459–461; Unterlagen im Staatsarchiv Augsburg zur Schulgründung in Maxweiler.

Peter Quiring

Etymologische und onomastische Betrachtung des Namens Quiring

Der Familienname Quiring ist heute in vielen Staaten der Erde zu finden. Auffällig ist dabei das Vorkommen des Namens bei den Mennoniten, hauptsächlich in der Gruppe der Rußlanddeutschen Rückwanderer. Die Ursache dafür liegt in der Auswanderung der west- und ostpreußischen Mennoniten nach Rußland aufgrund der Einladung der russischen Kaiserin Katharina II. ab 1786 und weterer Wanderung innerhalb des russischen Zarenreiches.[1] Was die Herkunft des Familiennamens Quiring betrifft, herrscht allerdings nicht nur Uneinigkeit, sondern sogar Widersprüchlichkeit. Der folgende Beitrag soll zur Aufhellung dieser Problematik dienen.

Es liegt nahe, sich zunächst den gängigen Quellen zuzuwenden. Einigen Namenlexika[2] ist die Bedeutung gemein, die vom lateinischen Vornamen Quirinus ausgeht und diesen mit Lanzen- oder Speerträger wiedergibt, als ursprünglicher Name des Kriegsgottes der Sabiner. Die weitere Gemeinsamkeit dieser Quellen liegt darin, daß ein oder mehrere Märtyrer diesen Namen trugen und der Name dann als Taufname bzw. Vorname in der Schreibung Quirin davon entlehnt wurde. Aus diesem Vornamen sind dann verschiedene Laut- und Schreibungsvarianten abgeleitet worden. Zweifellos läßt sich so die Herkunft des Namens Quiring aus dem lateinischen Vornamen Quirinus ableiten.

Einegeographische Zuordnung ist im Vergleich dazu nicht so einfach möglich. In welcher deutschsprachigen Region der Familienname in der Schreibung Quiring oder ähnlichen Formen, wie zum Beispiel Quering, Quiringh, Quirinck, seinen Ausgang genommen hat, ist offen. Schaut man sich die namensgebenden Heiligen und deren Kulträume genauer an, läßt sich eine geographische Eingrenzung vornehmen. Heilige mit Namen Quirinus finden sich in Neuß am Rhein, am Tegernsee, in Malmedy (dem heutigen Belgien) und schließlich in Fulda.

Daß man von einer deutschen Namensgebung auszugehen hat, ist an der Endung -ing auszumachen. Sie findet sich zum einen als patronymische Kennzeichnung in Westfalen zur Bildung der Familiennamen als auch zur Bildung von Ortsnamen im süddeutschen Raum.[3] Andererseits wird sie auch zur Gutturalisierung im rheinischen Gebiet verwendet. Eine weitere mögliche Entstehung der Endung könnte die Ersetzung der Schlußsilbe -us durch ein -g in der deutschen Kurrentschrift bei Schreibung des Namens Quirinus gewesen sein.[4] Eine zusammenfassende Erklärung gibt eine sprachwissenschaftliche Bewertung, die hier ungekürzt wiedergegeben wird. „Ihr Name geht ohne Zweifel auf den lateinischen Vornamen Quirinus zurück, den mehrere antike Märtyrer trugen und der deshalb auch in die christliche Namengebung des deutsch-/niederländischen Sprachraums eingegangen ist. Während er heute als Vorname keine wesentliche Rolle mehr spielt, war das im späteren Mittelalter und der frühen Neuzeit anders: Zahlreiche Familiennamen sind im deutschen und niederländischen Gebiet in verschiedenen Laut- und Schreibungsvarianten von diesem Vornamen abgeleitet worden. [...] Für eine Herkunft ihrer Namenform aus dem Niederländischen gibt es keine Anhaltspunkte (die normalniederländischen Namenvarianten sind Quirijns, Quirijnen). Es spricht alles für eine deutsche Entwicklung ihrer Namenform. Das kann in den Rheinlanden geschehen sein, wo in den Mundarten auslautendes -n nach Vokal zu -ng entwickelt wurde, vgl. etwa rhein. mundartlich wing für win, hochdeutsch Wein ‚vinum'. Das ist aber nicht die einzige Möglichkeit. Der Familienname ist zunächst gemäß der altlateinischen Aussprache des Namens auf dem zweiten Vokal betont worden: Quirinus: Durch Übergang auf die im Deutschen geläufigere Anfangsbetonung (Quirin) ist eine im Deutschen ungewohnte Endung (nebentoniges -in) entstanden, deren Angleichung an die geläufige Endung -ing nahelag und wohl an verschiedenen Stellen des deutschen Sprachgebiets erfolgen konnte. So eindeutig sich die Etymologie (ursprüngliche Herkunft) Ihres Namens sprachgeschichtlich klären läßt: zur genealogischen Fragestellung, aus welchem Teil des deutschen Sprachgebiets der namenvererbende Teil Ihrer Vorfahren gekommen ist, scheint der Name nicht sehr weiterzuhelfen."[5]

Nach diversen Kirchenbuchrecherchen läßt sich folgendes feststellen: der Familienname QUIRING ist in verschiedenen Regionen des deutschen Sprachraumes nachweisbar. Er taucht beispielsweise in Darmstadt[6] auf, wo er aus dem ursprünglichen Namen QUIRIN gebildet wurde. Es handelt sich bei dieser Familie um Nachkommen eines N. Quirin aus Markirch im Elsaß, deren Namensänderung um 1720 durchgeführt, aber nicht durchgängig beibehalten wurde. Ein anderes Beispiel findet sich in St. Ingbert/Saarland,

wo die Nachkommen des Johann Bernhard Quirin[7] aus Ensheim 1799 den Namen Quiring durch einen Übertragungsfehler des Standesbeamten erhielten und ihn bis heute tragen. Ferner gibt es einen Luxemburger Zweig der Quiring, deren Vorfahren aus dem Raum Trier stammen und ebenfalls ursprünglich Quirin hießen. Quirin-Quiring waren weiterhin im Banat und der Batschka zu finden, wobei der Name schon in der Heimat gleichbedeutend Verwendung fand, sich dann aber mit g-Endung weitestgehend durchsetzte und bis heute erhielt. Sie stammten zum Beispiel aus Ensheim/Saarland, Albisheim/Nassau Weilburgisch, Wolfskirchen/Grafschaft Saarwerden.[8] Viele der Nachkommen dieser Familien sind in die USA und nach Kanada ausgewandert.[9]

Die älteste Erwähnung des Namens Quiring (auch in der Schreibung Quirinck)[10] findet sich allerdings in Westpreußen, genauer in den Gemeinden Schinkenberg und Kanitzken, Kreis Marienwerder. Im evangelischen Kirchenbuch[11] gibt es zwei Familien in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, noch bevor Quiring in Danzig[12] zum ersten Mal erscheint. Die Nachkommen dieser Familien müssen sich dann sehr schnell den Mennonitengemeinden angeschlossen und in ihnen weiter ausgebreitet haben. Da der Name schon vor dem Ältesten der Danziger Mennonitengemeinde Quirin Vermeulen existierte, lassen sich zu diesem auch keine verwandtschaftlichen oder namenkundlichen Beziehungen herstellen.[13] Die Spekulationen bezüglich der Namenherkunft, von verschiedenen mennonitischen Autoren[14] geführt, lassen in Anbetracht der bisherigen Ausführungen nachweislich weder eine friesische noch niederländische Abstammung erkennen.

Die abschließende Feststellung zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist die, daß es sich um zwei verschiedene Stämme Quiring handelt, die territorial Westpreußen und den beiden Bundesländern Saarland und Rheinland-Pfalz zuzuordnen sind. Da der Name hauptsächlich unter den Mennoniten und deren Nachkommen zu finden ist (durchweg alle bisher ermittelten Namensträger Quiring aus der ehemaligen Sowjetunion sind Nachkommen der Mennoniten aus ost- und Westpreußen) läßt sich letztendlich in diesem Zusammenhang Quiring als ein mennonitischer Familienname festhalten.

1 Genaueres darüber ist nachzulesen in Horst Penner, Die ost-und westpreußischen Mennoniten, Band II, 1987, im Selbstverlag; Mennonitisches Lexikon, begonnen 1913 von Ch. Neff und Chr. Hege, fortgeführt von Harold S. Bender, Ernst Crous und beendet 1967 von Gerhard Hein, 4 Bände (Frankfurt a. Main und Weierhof 1913, Frankfurt a. Main und Weierhof 1937, Karlsruhe 1958, Karlsruhe 1967); Horst Gerlach, Bildband zur Geschichte der Mennoniten, 1980, Günter Preuschoff Verlag; Walter Quiring, Helen Bartel, Als ihre Zeit erfüllt war, 150 Jahre Bewährung in Russland, 3. Aufl., Saskatoon, Canada, 1974, Modern Press.

2 Max Gottschald, Deutsche Namenkunde, Berlin, New York 1982, S. 395: „mehrere Märtyrer < römische Götternamen: Quirlin(g) ...“; Rudolf Zoder, Familiennamen in Ostfalen, Hildesheim 1968, S. 346: „Quirin (Hannover 1mal): Personennamen < Heiligenname Quirinus mehrfach (Rheinland; Bayern; Hessen); ... Quiring ... wie Quirin ... mit patronymisch -ing.“; A. N. W. van der Plank, Het Namenboek van Holkema, Warendorf 1979: „... patronymisch Van Krijn, uitgang: ... -ing ... Een vorm van Quirinus: de oorlogsgood van de Sabijnen ...“; K. Linnartz, Anschlußband zu: Band 1 Unsere Familiennamen, 1958, S. 230: „Quirinus, lateinisch = Lanzenschwinger. Drei Märtyrer kommen für die deutschen Taufnamen und Familiennamen vor allem in Frage. 1. Der heilige Quirinus von Neuß am Rhein. Er war römischer Hauptmann und starb um 130; Fest 30. März. Er gehört mit Antonius (Einsiedler), Cornelius und Hubertus zu den vier Hauptheiligen oder „Marschällen“ der Kölner Kirche, ist Pestheiliger ... und wie Leonhard Beschützer der Pferde. Neuß und sein Quirinusmünster, in dem er ruht, war das Ziel vieler Wallfahrten. 2. Der heilige Quirinus von Tegernsee , wo seit 746 seine Gebeine ruhen, starb 296 den Märtyrertod; Fest 25. März. Er ist Nothelfer gegen „St. Kürins Plag“, Fieber, Ausschlag und englische Krankheit. In Bayern wurde er hochverehrt, bei Regensburg hat er u. a. Kapelle und Wallfahrtsort unter dem Namen St. Quer. 3. Der heilige Quirinus von Fulda starb 309 als Märtyrerbischof in Siscia in Kroatien; Fest 4. Juni. Der Vorname Quirin und die davon abgeleiteten Familiennamen kommen infolgedessen häufig im Rheinland und in Flandern (Krings), in Bayern (Quer) und in der Fuldaer Gegend (Kehrein) vor. Familiennamen: Quirin(i), ... Quiring(h), ... Querini, Querings, ... In Luxemburg heißt Quirin von Neuß (St.) Grein ...“; Josef Karlmann Brechenmacher, Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Familiennamen, 2. Band, K-Z, Limburg a. d. Lahn, 2. Auflage 1960-1963, S. 362: „Quirin, Quirenz, Quirein, < dem einst hochbeliebten Taufnamen Quirinus entlehnt. 1584 Ludwig Quirin, Pastor zu Neckarelz ...“; Wilfried Seibicke, Vornamen, Wiesbaden 1977, sub voce Quiring: „ Quirin(us) ursprünglich der Name des Kriegsgottes der Sabiner, ‚Lanzenschwinger‘(?), oder ‚Mann aus Quirinum‘...“

3 Adolf Bach, Geschichte der deutschen Sprache, Wiesbaden, 9., durchges. Auflage, o. J., S. 131.

4 Wolfgang Ribbe, Eckart Henning, Taschenbuch für Familiengeschichtsforschung, begründet von F. Wecken, Neustadt an der Aisch, 9., erw. u. verb. Auflage 1980, S. 255.

5 Dr. Gunter Müller, Kommission für Mundart- und Namenforschung Westfalens in Münster, Beantwortung einer Privatanfrage im Juli 1991, im Besitz des Verfassers.

6 Kirchenbuchverfilmung im evangelischen Kirchengemeindeamt, Kiesstr. 14, 64283 Darmstadt.

7 Stammtafel der Familie Quirin-Quiring, aufgestellt von Heinrich Ludwig Quiring, Oktober 1927, im Besitz des Verfassers.

8 Franz Wilhelm und Josef Kallbrunner, Quellen zur deutschen Siedlungsgeschichte in Südosteuropa, München 1936, S. 230; Jakob Schuy und Paul Schere, Ortssippenbuch Batsch-Sentiwan, 1763-1827, Schriftenreihe zur donauschwäbischen Herkunftsforschung, Bd. 31 (= Deutsche Ortssippenbücher, Bd. B 78), hg. von der Forschungsgemeinschaft Mittelbatschka, Andreas Pfuhl, Lappersdorf 1992, S. 378; Josef Harjung und Anton Reimann, Ortssippenbuch Hodschag in der Batschka, Band 1 der Donauschwäbischen Ortssippenbücher, Frankfurt am Main 1976, S. 226.

9 Hamburger Staatsarchiv, Auswanderungsamt I, VIII B1, Schiffslisten: 12. November 1908, Quiring, Janos, 28 Jahre, L. T. und Ehefrau Julia, 28 Jahre, Staatsangehörigkeit ungarisch, mit Dampfschiff „Amerika" von Cuxhaven über Southampton nach New York; 22. Mai 1926, Quiring, Jakob, geb. 11. 5. 1894 in Krujaja und Ehefrau Francis, geb. 3. 12. 1899 in Srestovac, beide Jugoslawien mit Schiff „Arabic" nach Chicago.

10 Dr. Gunter Müller, Kommission für Mundart- und Namenforschung Westfalens, Magdalenenstr. 5, 48143 Münster, vom 10. März 1995: „Schreibvarianten des Namen Quiring, ... die Schreibung Quirink aus den Kirchenbüchern von 1627 bzw. 1634 zeigt deutlich, daß von einem Namen mit der Endung -ing auszugehen ist. Im späteren Mittelalter und in der früheren Neuzeit wurde das heute geläufige -ing ganz häufig auch -ink, -inc, -inch oder -inck geschrieben. Das hat teils etwas mit der damaligen Aussprache der Endung, teils nur etwas mit damaligen Schreibgewohnheiten zu tun."

11 Evangelische Kirche der Union, Zentralarchiv, Jebensstr. 3, Berlin, Film Nr. : 6886, Gemeinde: Groß Nebrau.

12 Eduard Grigoleit-Ackelningken, Danziger Mennoniten aus dem Jahre 1681, in: Danziger familiengeschichtliche Beiträge, Bd. 2, Danzig 1934, S. 124–127, hier: S. 126: „Alte Stadt, Jacob Quirinck 1 presser v. Weiherßoff, Petter Quirinck ..."

13 Zu Quirin van der Meulen vgl. den Artikel von Horst Quiring in: Mennonitisches Lexikon, Dritter Band, Karlsruhe 1958, S. 118 ff.

14 Benjamin Heinrich Unruh, Die niederländisch-niederdeutschen Hintergründe der mennonitischen Ostwanderungen im 16., 18. und 19. Jahrhundert, Karlsruhe 1955, S. 35: „ [...] daß ten Cate für 1571 ein Dutzend Hinrichtungen für Deventer erwähnt und dann auch Märtyrer, die aus Overijssel und Groningen stammten, doch an anderen Orten umgebracht worden waren. (... Quirinus* aus Groningen). ... Von Quirinus ist Quiringa (Quiring) abgeleitet."
Johan Sjouke Postma, Das niederländische Erbe der preußisch-rußländischen Mennoniten in Europa, Asien und Amerika, Marburg 1958, S. 97 und 106: „Es handelt sich hier um einen niederländischen Namenbestand mit einer sehr bedeutenden fremden Beimischung. Mindestens 60-65% dieser Ostwanderer kamen aus den fränkischen Provinzen der Niederlande; höchstens 15-20% stammten aus den niedersächsischen einschließlich Groningen und Ost-Friesland; der friesische Anteil wird 20% kaum übersteigen. ... Bei den Patronymica fehlen die typisch friesischen Genitivendungen fast vollständig (inga, ma oder na u. s. w.) ... Nr. 388, fränkisch Quiring. Vom Vornamen Quirinus. Südniederländisch."
Dr. Horst Quiring, Antwortschreiben im Februar 1980 an einen Namensvetter, im Besitz des Verfassers: „ Das ‚g' am Ende ist Patronym: Sohn des Quirin. Das kam nur in Flandern vor. Unsere Quiring Ahnen kommen also von dort. Wären sie von Friesland, würden wir heute Quirins oder Quirinsen heißen."
Waldemar Epp, Geschichte Danzigs und seiner Mennoniten, Gesprächskreis Bonn am 12. April 1980, Köln 1980, Seite 19 ff. : „... die zweite Welle (der Auswanderungen) die war, als der Herzog von Parma nach und nach alle Südprovinzen unterwarf und 1585 etwa 35. 000 Andersgläubige Antwerpen verlassen mußten, so daß diese Stadt seit der Zeit für Jahrhunderte zu einem bedeutungslosen Ort absank. Von hier kommen die Familien van Bergen, van Dühren, van der Leyen, sowie die Familien Quiring ..."

Ein Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation

Berndt Hamm, Bernd Moeller, Dorothea Wendebourg, Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, kart., 139 S.

Seit einigen Jahren stehen die Reformationshistoriker immer häufiger vor der Frage, ob es überhaupt *die* Reformation gegeben hat? Muß nicht angesichts der Vielfalt zahlreicher Impulse, Interessen und Bewegungen gerade in der frühen Phase von Reformationen gesprochen werden? Oder ist das Gemeinsame so dominierend, daß sich der reformatorische Aufbruch als Einheit verstehen läßt? Mit diesen Fragen beschäftigen sich die drei genannten Kirchenhistoriker.
Die Idee zur Publikation ihres Disputs entstand während einer Ringvorlesung zu Beginn des Göttinger Graduiertenkollegs „Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich im 15. und 16. Jahrhundert" während des Sommersemesters 1992. Dorothea Wendebourg setzte sich unter anderem mit einer These Bernd Moellers zum Fragenkomplex über Einheit oder Vielfalt der Reformation auseinander. Angeregt von der anschließenden lebendigen Diskussion wurde beschlossen, zu diesem Thema ein Kolloquium abzuhalten und Berndt Hamm aus Erlangen dazu einzuladen. Es entstand ein interessanter Meinungsaustausch aus Vorträgen, Fragen und Antworten. Zum einen möchte ich hier kurz auf die drei Referate von Moeller, Wendebourg und Hamm eingehen, zum anderen soll nicht darauf verzichtet werden, an einigen Stellen auch den Forschungszusammenhang, in dem diese aktuelle Diskussion steht, anzudeuten.

1.

Bernd Moeller widmet sich in seinem Beitrag „Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation" (der Aufsatz gibt ein Referat wieder, das 1988 in Oslo gehalten und im Luther-Jahrbuch 57, 1990, S. 57–71 veröffentlicht wurde) detailliert der Frage nach der Einheit der Reformation. Sie hängt für ihn mit dem Problem der Lutherrezeption zusammen, das heißt mit dem Problem, wie Luthers Leben, Gedanken und Wirken von anderen aufgenommen wur-

den. Da „Luther“ durch die Lutherrezeption erst eigentlich entstand, heißt „Grosso modo ... Rezeption Luthers: Reformation“ (Reformationstheorien, S. 10). Zugespitzt formuliert: wer Luther versteht, hat die Reformation verstanden. Moeller verbindet seine Darstellung der frühen Lutherrezeption mit den Zäsuren 1519/20 und 1522/23, da er zu diesen Zeitpunkten wesentliche Unterschiede in der Flugschriftenpublikation erkennt. Er stellt fest, daß 1519/20 die „gedruckten Schriften ... dasjenige Medium (waren), durch das Luthers Sache zunächst verbreitet wurde. Sie waren zu diesem Zeitpunkt noch legal publiziert, und sie waren, wie ich hervorheben möchte, noch beinahe konkurrenzlos — reformatorische Schriften anderer Autoren (als Luther), aber auch andere Medien der Verbreitung der neuen Lehre, wie z. B. evangelische Predigten oder Bildpublizistik, gab es zu diesem Zeitpunkt noch kaum“ (S. 14). Moeller zeichnet Luthers Dominanz an dem großen literarischen Erfolg nach, denn Luthers Schriften lassen sich bis 1519/20, also noch bevor von Bann und Acht die Rede war, auf mehr als ca. 200 000 Exemplare veranschlagen. Daraus folgert Moeller, daß kein Autor vor Luther einen auch nur annähernden Bucherfolg zu verzeichnen hatte (S. 15). Aus diesem literarischen Erfolg lassen sich Angaben über den Verlauf, den Wirkungsbereich und die Rezeptionsinhalte der frühen Reformation folgern. Der *Verlauf* ist bestimmt durch die literarische Vermittlung, weil durch das Medium der Flugschrift die originale Botschaft transportiert und somit deren Kenntnisnahme ermöglicht wurde. Dieser Transport wiederum vollzieht sich durch „Verstehen und Zustimmung, also ‚Rezeption‘ im engeren Sinn“. Inwieweit die Lektüre eines Buches jedoch Verstehen und Einverständnis hervorrief, ist, so Moeller, nicht eindeutig. Der *Wirkungsbereich* der frühen Lutherrezeption war eingeschränkt, denn Lutherkenntnis setzt voraus, daß der Rezipient lesen konnte. Da die meisten Lesekundigen in den Städten wohnten, ist also der Wirkungsbereich der frühen reformatorischen Botschaft auf die Stadtbevölkerung begrenzt. Der Rezeptions*inhalt* wurde offensichtlich von seelsorgerischen Themen bestimmt, Luther als Kirchenrebell und gelehrter Theologe fand weniger Interesse (S. 16 f.).

Im Unterschied dazu zeige die zweite Zäsur 1522/23, daß „Luthers Sache ... nun nicht mehr bloß Interesse (fand) und ein mehr oder weniger hohes Maß an Zustimmung, sondern sie hatte nun eine große Anzahl von Anhängern und Parteigängern, die zu Mitkämpfern wurden, gewonnen, so wie diese Sache selbst sich zu einer Position, die Entscheidung forderte, gewandelt hatte“ (S. 18). Auch hier legen die Flugschriften die Feststellung nahe, daß thematisch weithin die von Luther behandelten Fragen diskutiert wurden. Zudem wurden nun auch die Analphabeten durch Bildpropaganda, Demon-

strationen, Zeichenhandlungen usw. in den Vermittlungsprozeß einbezogen, aber auch jetzt spielte sich alles noch überwiegend in den Städten ab (S. 19 f.). Moeller meint, daß die Jahre vor 1525 als eine Phase der „lutherischen Engführung" zu charakterisieren seien, weil in dieser Phase „die Reformation" entstand und die wesentlichen Vorgaben dafür von Luther stammten (S. 21 f.). Der Begriff „Engführung" ist der Musikwissenschaft entlehnt, „wo er das Phänomen zu erfassen sucht, daß voneinander entfernte Linien zusammengeführt und verdichtet werden und durch diese Zusammenführung zu neuer Wirkung kommen" (S. 130). Neuerdings räumt Moeller ein, daß es sinnvoll sei, den Begriff „lutherische Engführung" durch „evangelische Engführung" zu ersetzen. Interessanterweise sei eine solche Umbenennung für ihn aber nur eine terminologische, keine inhaltliche Modifikation (S. 21, Anm. 22).

Der Erklärungsversuch Moellers für eine einheitliche frühreformatorische Phase weist jedoch einige Schwierigkeiten auf. Moeller meint, daß Luther hauptsächlich von Lesekundigen rezipiert wurde. In einer früheren Veröffentlichung bemerkt er dazu, daß die „Unmittelbarkeit und Genauigkeit der reformatorischen Information ... von den alphabetisierten Schichten der Bürgerschaften, von den größeren zu den kleineren Städten und von der Stadt zum Land hin" abnahmen. Da es sich bei der Stadtgemeinschaft um ein „Kollektivindividuum" handelt, ist der Rezipient ein Teil des Kollektivs Stadt und handelt aus dem genossenschaftlichen Selbstverständnis des Städters heraus (Bernd Moeller, Stadt und Buch. Bemerkungen zur Struktur der reformatorischen Bewegung in Deutschland, in: Stadtbürgertum und Adel in der Reformation. Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland, hg. v. W. J. Mommsen, Stuttgart 1979, S. 25–39, S. 32, 37). Wird Moellers Ansatz weitergedacht, so muß vordergründig nach folgendem gefragt werden: 1. Was hat Luther gesagt oder geschrieben, 2. Inwieweit wurde er verstanden bzw. mißverstanden.

Robert W. Scribner, der sich in einem früheren Aufsatz mit Moellers These auseinandergesetzt hat, kritisiert im wesentlichen drei Punkte: 1. Moellers These wird dem Verhältnis zwischen gelehrter Kultur und Volkskultur, sowie zwischen Stadt und Land nicht gerecht. 2. Sie sagt nichts über den Informationsfluß und über die Rezeption der reformatorischen Idee bei Analphabeten und Halbalphabeten aus. 3. Sie verzerrt das Bild, wie Gelehrte an Informationen kamen (Robert W. Scribner, Flugblatt und Analphabetentum. Wie kam der gemeine Mann zu reformatorischen Ideen, in: Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit, hg. v.: H. J. Köhler, Stuttgart 1981, S. 65–76, S. 66). Scribners Kritikkatalog kann um einige Punkte erweitert

werden, denn Moellers These läßt *zum einen* keinen Raum für die Vielzahl der anderen Reformatoren und die dadurch bedingte Vielfalt der reformatorischen Ideen, die sich doch kaum alle als „Irritationen" (Reformationstheorien, S. 20) charakterisieren lassen. Wieso muß, wenn z. B. nach der reformatorischen Erkenntnis Andreas Bodenstein von Karlstadts oder Thomas Müntzers gefragt wird, der Weg über die Interpretation der reformatorischen Erkenntnis Luthers beschritten werden? *Zum anderen* könnte durch Moellers These mißachtet werden, daß alle Individuen empfangene Informationen anders verarbeiten und deuten als auf ein und dieselbe Weise. Denn was sagt die Zahl über die publizierten Lutherschriften letztlich aus? Genaugenommen zunächst doch nur, daß sehr viele Menschen sich dafür interessiert, nicht jedoch, wie sie diese Schriften gelesen haben. Außerdem kann man sich vorstellen, daß zehn gelesene Lutherschriften bei einem Leser gelegentlich weniger Eindruck hinterlassen haben als vielleicht ein Abschnitt aus der Flugschrift eines anderen Verfassers. Die Publikationszahlen geben uns kaum Auskunft über den Verlauf, die Intensität oder den Wirkungsbereich der Schriften. Es erstaunt, daß Moeller seinen Rezeptionsbegriff durch „Verstehen und Zustimmung" charakterisiert, obwohl er nicht untersucht, *wer* denn eigentlich versteht und zustimmt. Müßte nicht bei einer Analyse eines Rezeptionsprozesses der Rezipient in seinen verschiedenen Sozialisations- und Handlungsräumen untersucht werden, anstatt ausschließlich auf die Rezeptions- bzw. Kommunikationsmittel einzugehen? In Moellers Analyse bleibt der Rezipient stumm. Die These gibt *drittens* den Blick auf die Beweggründe der Individuen, sich in Agitation oder Aktion an reformatorischen Prozessen zu beteiligen, nicht frei. Und sie zwingt *viertens* jeder städtischen, ländlichen oder regionalen Besonderheit eine einheitliche Maske auf, sowie sie jede Person in ein Kollektiv einordnet, ohne innerhalb des Kollektivs zu differenzieren. Da die Untersuchungen sich hauptsächlich auf die Stadt konzentrieren, wird in der These *fünftens* nur auf einen Teilaspekt des Interaktionsfeldes eingegangen (vgl. in diesem Zusammenhang auch Bernd Moeller, Die frühe Reformation als Kommunikationsprozeß, in: Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts, hg. v. H. Boockmann, Göttingen 1994, S. 148–164). Die kommunikativen Prozesse verliefen in der Frühphase der Reformation auf verschiedene Weise und lassen sich in die *mündliche*, z. B. öffentlicher Ausruf, Informationsübermittlung von Angesicht zu Angesicht, Vorlesen von Flugschriften auf dem Markt oder im Wirtshaus, in die *visuelle*, z. B. das Studieren von Bildflugblättern, und in die *aktive* Kommunikation, z. B. Schauspiele oder Umzüge, einteilen (vgl. dazu Robert W. Scribner, Flugblatt und Analphabeten-

tum, S. 66). Sie schließen daher Lesekundige und -unkundige in den Kommunikationsprozeß ein. Die Lutherrezeption, wie Moeller sie versteht, grosso modo als *die* Reformation zu bezeichnen, dürfte aus diesen Gründen problematisch sein.

Moeller ist zuzustimmen, daß sich die Diskussionspunkte in der frühen reformatorischen Phase mit denen deckten, die von Luther angeregt, aufgegriffen bzw. weitergeführt wurden. Schwierig ist aber, eine lutherische Dominanz mit Hilfe der Schriften nachweisen zu wollen. Um ein Verständnis dafür zu gewinnen, warum sich einzelne Bevölkerungsgruppen von den reformatorischen Ideen überzeugen ließen und gegen die bestehende Ordnung kämpften, muß gerade dieser Überzeugungs- bzw. Entscheidungsvorgang interessant sein. Die Lutherrezeption als die Reformation zu deuten, kann uns über diesen Überzeugungsvorgang keinen Aufschluß geben, da mit dieser Deutung auf die Ideen geblickt wird, nicht aber auf den Rezipienten.

2.

Dorothea Wendebourg formuliert in ihrem Beitrag „Die Einheit der Reformation als historisches Problem" (bereits veröffentlicht in: Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts, hg. v. H. Boockmann, Göttingen 1994, S. 225–240) die These, daß die Reformation nicht eine Einheit in sich sei, sondern „was sie zur Einheit macht, sei vielmehr das Urteil der Gegenreformation" — nur dieses Urteil habe die Reformation schließlich zur „Reformation" gemacht. „Erst durch diese Reaktion wurde daraus das Geschehen, welches zum Ende der Einheit der westlichen Christenheit führte, wurde aus dem innerkirchlichen Umkehrruf die Kirchenspaltung" (S. 34). Wenn also das Urteil über eine einheitliche Reformation von einer Außenperspektive gefällt wurde, ist innerhalb der frühen Reformationsbewegung unklar, was denn eigentlich als reformatorisch zu gelten habe. Denn diejenigen, die über die Einheitlichkeit befinden, wählen schließlich auch die Kriterien aus, nach denen bestimmt wird, was reformatorisch ist. Wendebourg kritisiert, daß eine Auswahl „einer bestimmten Gruppe von Beteiligten als Grundlage für ein Urteil über die frühe Reformation ... (bereits eine Vorentscheidung darüber voraussetzt) ..., was die Reformation sei" (S. 48 f.). Gerade aus dieser Infragestellung des Kriterienbündels, mit dessen Hilfe eine Bestimmung vollzogen werden kann, was reformatorisch ist, läßt sich im Anschluß an Wendebourg folgern, daß die Einteilung in „gemäßigten", „linken" oder „radikalen" Flügel der Reformation aufgebrochen werden könnte. Mit der Entfernung von „Radikalität" als

Stigma beispielsweise ließen sich die Quellen über das frühe Täufertum neu lesen, weil nicht länger gefragt werden müßte, inwieweit in ihnen „radikaler" gegenüber der „gemäßigten" Linie gehandelt wurde. Die Untersuchungen über die Tauffrage oder das Abendmahl müßten fortan nicht aus der Perspektive der typologisch gefaßten „Andersartigkeit" in Angriff genommen werden, sondern ließen Raum, die Entstehung der verschiedenen Argumentationsstrukturen *aus sich heraus* zu begreifen. Weiter formuliert Wendebourg, daß das innerreformatorische Ringen um Eindeutigkeit zugleich einen Prozeß der Abgrenzungen und Scheidungen einschließt, so daß diese Trennungen kaum in einen „Raum der Einheit" einbrechen konnten, „sondern für sie alle lagen die Keime bereits in der Frühphase selbst" (S. 49). Weitergedacht ließen sich auch hier Reformatoren wie z. B. Karlstadt im ersten Schritt isoliert betrachten, um erst im zweiten Vorgehen ihre Verbindungen oder Brüche mit anderen Reformatoren zu untersuchen. Das spezifisch neue Denken anderer Reformatoren könnte also selbst in der Entstehungsphase der Reformation offengelegt und analysiert werden. Die Perspektive wäre fortan nicht mehr durch einen Maßstab, z. B. durch die reformatorischen Ideen Luthers geprägt, so daß die Leistungen anderer Reformatoren nicht als mehr oder weniger starke Mißverständnisse der lutherischen Ideen qualifiziert werden müßten — darin liegt der positive Ertrag von Wendebourgs methodischer Herangehensweise.

Weiterhin ist die Standortgebundenheit des Betrachters problematisiert worden. Ein „Urteil über die Einheit der Reformation läßt sich — so scheint mir — gar nicht für die Frühphase gesondert fällen. Die Frühphase gibt es als solche nur und läßt sich nur identifizieren, weil es die weitere Entwicklung gibt. D. h. sie läßt sich erst von hinten her identifizieren ..." (S. 49). Ebensowenig kann in der Frühphase den Reformatoren klar gewesen sein, was als katholisch gewertet werden konnte. Wendebourg geht hier auf die zahlreichen Forschungsergebnisse ein, die zur Theologie und Frömmigkeit des 15. und 16. Jahrhunderts vorgelegt wurden. Die Konsequenz einer Fülle von spätmittelalterlichen theologischen Schulen und Ordenstraditionen ist schließlich eine gewisse Offenheit und Unklarheit darüber, was denn eigentlich als verbindlich zu gelten hatte. Das bedeutet, daß die reformatorische Kritik an kaum einem Punkt auf verbindlich erklärte kirchliche Lehre und Praxis zutraf (S. 35). „Verbindliche Festlegungen erfolgten in den meisten umstrittenen Punkten erst gegenüber der reformatorischen Kritik" (S. 36). Wenn also dem heutigen Betrachter der spätmittelalterliche Katholizismus als relativ geschlossener Block erscheint, ist das, nach Wendebourg, ebenso unzutreffend. Wesentliche Gemeinsamkeiten lassen sich auch hier erst rück-

blickend erkennen. Für Wendebourg bleibt es fraglich, ob die reformatorische Idee vom Priestertum aller Gläubigen versus Hierarchie ausreicht, um in der Frühphase zu konstatieren, was reformatorisch ist, oder um schließlich eine innerreformatorische Einheit annehmen zu dürfen. Die Kritik an Moellers Interpretationsansatz läßt sich zwar aus Wendebourgs Argumentationsduktus ablesen, sie formuliert sie an anderer Stelle jedoch präziser, indem sie auf die Ausgangsfrage Moellers im Hinblick auf seine These zurückkommt, nämlich was in den deutschen Städten zu dieser Zeit gepredigt wurde. Sie bestätigt, daß die untersuchten Predigten „in erstaunlichem Maße einheitlich geprägt und von Luther her bestimmt waren", bezweifelt jedoch, ob das Bild *der* frühen Reformation daraus gewonnen wurde (S. 46). Wendebourg kritisiert an Moellers Untersuchung u. a. die Auswahl der Quellen, die sich auf das städtische Geschehen und dort wiederum auf die öffentliche Verkündigung beschränken. Damit setze Moeller eine Vorentscheidung darüber voraus, was denn eigentlich die Reformation sei. Ein Urteil über die Einheit der Reformation läßt sich über die Frühphase nicht gesondert fällen (S. 47 f.). Moeller dagegen äußert bezüglich der Standortgebundenheit des Historikers in seiner Replik, daß die Zeitgenossen selbst vor 1524/25 die „Engführung" empfanden und daß nur die späteren Historiker, die die Entwicklung kennen, diese Einheit in Zweifel ziehen (S. 53). Man müßte jedoch beachten, daß auch der Blick des heutigen Betrachters durch den eigenen Sozialisationsraum beschränkt wird. Beide Blicke, die des Zeitgenossen und des heutigen Betrachters, sind durch Subjektivität geprägt. Die zeitgenössischen Beschreibungen können also selbst kein genauer Spiegel der vergangenen Wirklichkeit sein. Allerdings wäre Wendebourg zu fragen, ob die Frühreformation nicht doch eine tiefere, von allem Bisherigen abweichende, alles Bisherige sprengende und von den Zeitgenossen bewußter wahrgenommene Zäsur darstellte, als sie meint.

3.

Berndt Hamm äußert in seinem Referat zu „Einheit und Vielfalt der Reformation — oder: was die Reformation zur Reformation machte" beim Begriff „Einheit" ein Gefühl spontanen Unbehagens und sieht die Gründe darin, „daß man bei ‚Einheit' sofort an Geschlossenheit, Einheitlichkeit, Gleichförmigkeit und Eintracht denkt. Die Vielfalt und Divergenz, die Gegensätze und Feindseligkeiten im evangelischen Lager stehen zu eindrücklich vor Augen, als daß einem der Begriff ‚Einheit' so leicht von den Lippen gehen könnte. Einheit im Sinne von Einheitlichkeit und Gleichförmigkeit der Reformation

gibt es — wenn überhaupt – nur in der Außenperspektive der Nachgeborenen, nicht aber als Realität der Reformation selbst" (S. 57). Andererseits bestreitet Hamm dagegen eine nur von außen zugeschriebene Einheit, und er betont die Existenz einer inneren Kohärenz in der frühen Reformation, die die Vielfalt allerdings nicht ausschließt (S. 57). Mit der Ablehnung der Begriffe „Einheitlichkeit" und „Gleichförmigkeit" und dem Befürworten von „Kohärenz" und „Gemeinsamkeit" als Erklärungen für „Einheit", bemüht sich Hamm um eine vermittelnde Position zwischen Moeller und Wendebourg. Die reformatorische Gemeinsamkeit in aller Vielfalt fußt schließlich auf einer spätmittelalterlich-katholischen Gemeinsamkeit, die es trotz der vielen theologischen Schulen und Ordenstraditionen gab.
Hamm zählt in diesem Zusammenhang mehrere Punkte einer Grundhaltung gegen das traditionelle Kirchen- und Lehrsystem auf, wobei sich die Reformation nur gegen einen Teilbereich wendet und innerreformatorisch von Systemverschiedenheiten und -brüchen ausgegangen werden muß. Der Katalog umfaßt sechs Punkte, die sich dem spätmittelalterlichen Gradualismus gegenüberstellen lassen: 1. Die *Befreiung und normative Zentrierung*, was bedeutet, daß nach der Dekonstruktion der alten Machtverhältnisse, eine neue Normativität, Legitimität und Sakralität gesucht wurde, die sich sprachlich in der Zentrierung um die „Sola"-Formulierungen aufzeigen läßt. Hier seien nur die wesentlichen genannt: Die schenkende, Heil zueignende Gnade Gottes allein (sola gratia), die in der Vertrauenshaltung des Glaubens allein (sola fide) aufgrund des Kreuzestodes Christi allein (solus Christus) ergriffen wird. 2. Die *Alleinwirksamkeit Gottes*, also ohne die Vermittlerrolle des Klerus. 3. Die *Heilige Schrift als alleinige Normquelle*, die allerdings in ihrer „Sola"-Einfachheit ungeschützt gegenüber rivalisierenden innerreformatorischen Deutungen war. 4. Die *Rechtfertigung nicht aus den Werken*, demnach das Agitieren gegen die spätmittelalterliche Werkgerechtigkeit. 5. Das *Gemeindeprinzip*, hier wird das Prinzip einer vollmächtigen Laien-Gemeinde gegen die katholische Hierarchie gesetzt. 6. Die *Grundstruktur der Alternative*, denn während die Theologie der mittelalterlichen Kirche eine Theologie des Kompromisses und der Integration war, bot die Reformation in ihrer Rückführung auf das zentral Christliche eine Alternative an (S. 73 f.). Hamm ergänzt diese Aufzählung der Kohärenzphänomene mit einem Katalog verschiedener Themenbereiche, mit dem er das Gemeinsame in der Vielfalt unterstreicht, auf den ich aber an dieser Stelle nicht weiter eingehen möchte (S. 85 f.). Entscheidend in diesem Zusammenhang ist, daß der innerreformatorische Konsens nicht lückenlos bestimmt werden soll, da er nicht alles von den Personen Gedachte beinhalten kann, „sondern die Brei-

te und Dominanz, die regionale, soziale, politische und bildungsspezifische Grenzen überschreitet und so ganz unterschiedliche Lebenswelten umfaßt". Und hier erkennt Hamm „eine echte, durch Verstehen gekennzeichnete, dem mittelalterlichen Gradualismus zutiefst widersprechende und zuwiderhandelnde Gemeinsamkeit der Reformation" (S. 101). Gegen den Wendebourgschen Ansatz formuliert, gewinnt die Reformation der zwanziger und dreißiger Jahre nicht erst im nachhinein, durch die Lehrentscheidungen der römischen Kirche, reformatorischen Charakter, sondern trägt die Radikalität des grundlegend Systemsprengenden schon in sich. Die Reformation läßt sich so gesehen als „Umbruchsbewegung" charakterisieren (S. 65 f.).
Hamm erkennt demnach zwischen den Reformatoren Luther und Karlstadt „tiefgreifende Unterschiede" (S. 74), begründet aber neben den oben erwähnten Gemeinsamkeiten die Kohärenz aus der Lutherrezeption. „Innerhalb dieser von ihm selbst ausgelösten Wirkungslawine von Theologie hatte Luther den größten Anteil an der Entstehung einer theologisch vermittelten und verankerten Gemeinsamkeit der Reformation. Es gab keinen Reformator, keinen reformatorischen Prediger und Flugschriftenverfasser, keine reformatorische Strömung und Konfession, die nicht durch Luther zumindest wesentliche Anfangsimpulse empfingen" (S. 104). Hamm ist zuzustimmen, daß auch Karlstadt beispielsweise den Impuls zur Augustinrezeption durch Luther erhielt. Jedoch betont er, daß die Rezeption Luthers den wichtigsten Grund für das Wachsen eines reformatorischen Konsenses bildet (S. 104) und daß erst in den Jahren „1521–1524 eine ungemein vielgestaltige und bereits deutlich antagonistisch geprägte Reformation" erkennbar ist (S. 124). Interessanterweise kritisiert Hamm in diesem Zusammenhang ebenso die wissenschaftliche Vorgehensweise Moellers, die in ihrer Quellenauswahl und Methodik zu eng liege, um weitreichende Schlußfolgerungen zuzulassen (S. 119 f.). Auch besteht er darauf, daß es nie eine „enggeführte Reformationsbewegung" gab, die Vielfalt der Bewegung ergibt sich aus der unterschiedlichen Lutherrezeption (S. 123), also nicht aus eigenständigen reformatorischen Konzepten. Die reformatorische Erkenntnis Karlstadts z. B. reduziert sich hier auf die Rezeption Luthers, dabei ergeben gerade neuere Forschungsergebnisse, daß Karlstadt aus Augustinschriften und theologischen Vorüberzeugungen sein eigenes Konzept bildete (vgl. u. a. Ulrich Bubenheimer, Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae. Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation, Tübingen 1977; Hans-Peter Hasse, Karlstadt und Tauler. Untersuchungen zur Kreuzestheologie, Gütersloh 1993. Ähnliches ist schon seit langem für die Deutung Thomas Müntzers in Anschlag gebracht worden,

ebenso für die Erforschung der Täufer). Hamm und Moeller liegen also in diesem Punkt nicht unbedingt konträr zueinander, sondern Hamm setzt die Zäsur der „lutherischen Engführung" quasi vier Jahre früher an, also noch vor dem Entstehen der ersten reformatorischen Bewegung 1521/22. Die anderen Reformatoren können also mit diesem theoretischen Angebot nicht aus sich selbst begriffen werden, sie sind nicht deutungsunabhängig, sondern in ihrer Sprache und ihrem Handeln wieder nur ‚weniger-Luther'.
Deutlich wird Hamms These in seinen früheren Untersuchungen über die Erscheinungsformen des pneumatologischen Antiklerikalismus in den Reformschriften und über die daraus resultierende Vielfalt des reformatorischen Antiklerikalismus in den Jahren 1520 bis 1525. Hamm beschreibt die Radikalität, die in der Losung vom „Priestertum aller Gläubigen" liegt, insofern da den Klerikern fortan die heilige Wirkung einer besonderen Weihe bestritten und im Gegenzug, den Laien die Möglichkeit für eine Bekehrung durch den Heiligen Geist zugesprochen wird: Die Mauer zwischen Priestern und Laien wird beseitigt (Berndt Hamm, Geistbegabte gegen Geistlose: Typen des pneumatologischen Antiklerikalismus — zur Vielfalt der Lutherrezeption in der frühen Reformationsbewegung, in: Anticlericalism in late medieval and early modern Europe, hg. v. : P. A. Dykema, H. A. Oberman, Leiden 1993, S. 379–440, 382). Die Umwandlung von „Geistlichen" in „Geistlose" (und umgekehrt) brachte regen Einfallsreichtum in der Darstellung und Beschreibung dieses neuen Zustandes hervor. Insbesondere arbeitet Hamm vier Rezeptionstypen von Luthers pneumatologischem Antiklerikalismus heraus und ordnet einige Reformatoren diesen Typen zu: 1. den integrativen Typ: Hier steht die Geistbelehrung nicht gegen eine sprachliche und äußere Vermittlung, im Gegenteil, das Wirken des Geistes kann sich mit einer Sprachgelehrsamkeit verbinden. 2. den polarisierenden Typ: Das Wirken des Heiligen Geistes steht prinzipiell gegen eine schulische Belehrung. Gelehrsamkeit und Spracherkenntnis tragen also nichts zum Verständnis der Heiligen Schrift bei. 3. den spirituellen Typ: Der Heilige Geist wirkt zwar in Verbindung mit dem Wort, jedoch nicht durch das Wort. 4. den aktivistisch-revolutionären und gewaltsamen Typ: Obwohl sich dieser Typ stark an den dritten anlehnt, unterscheidet er sich gerade durch sein aktivistisches Moment. Hamm denkt dabei an Thomas Müntzer und seine Anhänger (S. 400 f.). Weiter kritisiert Hamm auch hier Moellers Interpretationsansatz der „lutherischen Engführung", insofern Moeller folgert, daß die von Luther ausgegangenen Impulse in den frühen Jahren der Reformation pauschal übernommen worden seien. Hamm unterstreicht jedoch, daß es Luthers Gedanken waren, die in „entsprechender Vielfalt" weitergedacht wurden (S. 433 f.), so

daß selbst Hans Greiffenberger und Hans Denck, die er dem dritten Typ zurechnet, ihren pneumatologischen Antiklerikalismus aus der Luther-Rezeption schöpften. So wertvoll Hamms Ansatz für ein durch Pluralität gekennzeichnetes Antiklerikalismusverständnis ist, schränkt er das Antiklerikalismusverständnis insofern ein, als es aus der Lutherrezeption erwächst, quasi einer „lutherischen Engführung" bis 1521 unterliegt.
Abschließend bleibt zu bemerken, daß der kirchenhistorische Disput vielschichtig, auf hohem Niveau und anregend geführt wurde. Die Buchkonzeption besticht durch ihre Lebendigkeit. Der Leser wird Zeuge der Auseinandersetzung, und er wird dadurch gezwungen, sich seine eigene Position auf dem reformationstheoretischen Feld zu suchen. Moeller, Wendebourg und Hamm haben mit ihren Beiträgen zahlreiche neue und interessante Aspekte zu diesem Thema aufgezeigt.

Sabine Todt

Von neuen Büchern

Kerkhistorische Bijdragen, Deel XVII: Documenta Anabaptistica Neerlandica VII: Friesland (1551–1601) and Groningen (1538–1601), edited by A. F. Mellink, completed by S. Zijlstra, Leiden – New York – Köln (E. J. Brill) 1995, XXIII und 248 S.

Dieser niederländische Täuferaktenband ist die direkte Fortsetzung des zwanzig Jahre früher erschienenen ersten Bandes der Documenta Anabaptistica Neerlandica mit den Täuferakten aus den Provinzen Groningen und Friesland. Die damals veröffentlichten Akten deckten den Zeitraum von 1530 bis 1550 ab. Der vorliegende Band knüpft direkt daran an und setzt die Aktenreihe in chronologischer Reihenfolge fort, allerdings mit erneuter Zählung für beide Gebiete. Dabei werden im Falle Groningen drei Schriftstücke und im Falle Friesland ein solches aus der Zeit vor 1551, die übersehen waren, nachgeholt. Für beide Gebiete reichen die wiedergegebenen Stücke bis 1601.
Albert F. Mellink hatte das Manuskript für diese Ausgabe bis auf wenige Dokumente abgeschlossen, als er 1987 starb. Wir verdanken es S. Zijlstra, daß er das Werk Mellinks redigiert, ergänzt und mit den nötigen Registern versehen hat. Als besonders wertvoll habe ich das Glossarium empfunden, weil es viel ausführlicher als in den bisherigen Bänden antiquierte, mundartlich gefärbte und fremdländische Wörter übersetzt. Seine Einleitung charakterisiert auf hilfreiche Weise die geschichtliche Entwicklung der Täuferbekämpfung.
Auffallend ist, daß die beiden Provinzen, Groningen einerseits, Friesland andererseits, völlig unterschiedliche Methoden der Täuferbekämpfung entwickelten. Das hatte seine Ursache darin, daß beide Regionen unterschiedliche Herrschaftsstrukturen hatten. Der regierende „Hof von Friesland" war in ganz anderer Weise dem „Reich" verbunden als das platte Groningerland, wo die lokalen Höfe und Herrschaften ihre eigenen Interessen wahrten und sich nicht von außen hineinreden ließen. In Friesland gab es mehrere Jahre lang eine Politik der Ausrottung des Täufertums. Täufer wurden aufgespürt, und wer nicht widerrief, wurde hingerichtet. Verhöre und Verurteilungen häuften sich. Das wurde von geschickten Beamten organisiert, die darin ihre Hauptaufgabe sahen. Aus dem Groninger Gebiet sind solche Unterlagen überhaupt nicht bekannt. Das Aktenmaterial ist deshalb anderer Art. Es sind Briefe, Berichte, Aufzeichnungen, Tagebücher, Erlasse, Instruktionen, höchstens Ausweisungen. Täuferbekenntnisse bzw. Geständnisse oder Todes-

urteile kommen nicht vor. Ähnlich war es ja auch im benachbarten Ostfriesland. Es gab gräfliche Edikte gegen die Täufer. Aber der niedere Adel sympathisierte mit ihnen. Übrigens traten auch in der Provinz Friesland bald Veränderungen ein. Die Todesstrafe kam kaum mehr vor. Es wäre jedoch falsch, pauschal von Toleranz zu sprechen. Groningen fiel 1594 in die Hand des niederländischen Staatenbundes, der jetzt die reformierte Konfession zur herrschenden Religion machte, so daß auch die Altgläubigen (Katholiken) auf einmal zu den nur Geduldeten gehörten.

Es ist naheliegend, daß Mellink in den ersten Band auch einen Anhang mit einigen wenigen ostfriesischen Quellen aufgenommen hatte. Auch im zweiten Band sind einige speziell ostfriesische Täuferquellen abgedruckt, jedoch nicht in einem eigenen Abschnitt, sondern unter den Groninger Akten:

S. 139: Zwei Mandate der Gräfin Anna von Ostfriesland gegen die Wiedertäufer, 1548/49 (nach dem Chronisten Egerik Beninga).

S. 145 f.: Chroniktext über die Flucht von Hugo Claeszen nach Ostfriesland, ca. 1550; Disputation zu Weener; Wohnung in der Norder Marsch; er ist Anhänger von Obbe Philips gewesen (nach: Kroniekje van een Ommelander boer in de zestiende eeuw, hg. v. W. Bergsma und E. H. Waterbolk, Groningen 1986, S. 82 u. 84).

S. 147 f.: Edikt der Gräfin Anna von Ostfriesland gegen die Wiedertäufer, Berum, 10. Januar1556 (Nieders. Staatsarchiv, Aurich, Rep. 1, nr. 449).

S. 178 ff.: Edikt der Gräfin Anna von Ostfriesland gegen die Wiedertäufer, Emden, 20. Februar 1557: (Register Feith 1557, nr. 94, RA Groningen).

S. 207: Auszug aus einem Brief Graf Edzards II., an den gräflichen Drost in Emden und an Bürgermeister und Rat von Emden, Pewsum, 17. August 1568: Befehl, alle „Rottirer, Secten und Widertäuffer" zu einem nahe gelegenen Termin auszuweisen und ihre Güter zu konfiszieren (R. C. Brenneysen, Hg., Ostfr. Historie und Landesverfassung, Aurich 1720, Tom. I., Lib. II, fol. 367. Die 2. Zeile des Textes bei Mellink ist fehlerhaft und unverständlich. Sie sollte lauten: „...befehlen, dass ihr, wie zuvorn von uns auch geschehen, die Rottirer, ...").

Natürlich enthält der Band noch weitere Bezüge zu Ostfriesland. Man braucht nur im geographischen Index unter den Stichwörtern Eems, Emden oder Emderland zu suchen, um sie zu finden.

Zum Schluß möchte ich S. Zijlstra für die gewissenhafte Bearbeitung danken, die er dem Werk von A. F. Mellink hat zukommen lassen. Es wir noch manche Generation Nutzen daraus ziehen können.

Heinold Fast

Günter Vogler (Hg.), Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Böhlau Verlag, Weimar 1994, 553 S.

In dem von Günter Vogler herausgegebenen Sammelband „Wegscheiden der Reformation" wird der Reformationsbegriff weit gefaßt. Er reicht vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. 24 Aufsätze bieten eine erstaunliche Themenvielfalt, die von reformatorischen Bewegungen über Studien zu Müntzer, zu den Schwenckfeldern und den Täufern bis zum Sozianismus und Pietismus reicht. Diese Vielfalt ist aber zugleich auch die konzeptionelle Schwäche des Bandes. Zunächst bleibt zu fragen, inwieweit von „Wegscheiden" der Reformation in Hinblick auf Pietismus und Sozianismus oder gar auf die amerikanische Freikirche gesprochen werden kann. Auch angesichts der aktuellen Diskussion um den Begriff der „zweiten Reformation" hat sich gezeigt, daß die Aufweichung des Reformationsbegriffes nicht zu dessen Präzisierung führt. Zuletzt wies Johannes Menz in der Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte (1994) auf die Problematik der Begrifflichkeit von einer „zweiten Reformation" hin — jener calvinistischen Bewegung, die in dem hier vorliegendem Band übrigens erst mit deren Rechtsstellung seit 1648 in einem eigenen Artikel Erwähnung findet. Bis ins 18. Jahrhundert also noch von „Wegscheiden" der Reformation zu sprechen, erscheint zumindest unglücklich.

Die Stärke des Bandes liegt in der — wenn auch unterschiedlichen — Qualität seiner Einzelbeiträge und in dem Anliegen, den durch den „Zwang zur lutherischen Identität" verschütteten Wurzeln reformatorischer Bewegungen zu ihrem Recht zu verhelfen. Noch zu DDR-Zeiten konzipiert, wird auf diese Weise eine instruktive Richtung der Frühneuzeitforschung belebt, die leider noch zu oft im Mainstream kirchenhistorischer Interpretationen unterzugehen droht.

Das Vorwort Günter Voglers läßt keinen Zweifel an der Absicht des Bandes: Der profunde Müntzerkenner formuliert — noch ganz unter dem Eindruck des Müntzerjahres 1989 — ein Plädoyer gegen jegliche Verengung des Blickes auf ein monolithisches Reformationsverständnis und betont die Wichtigkeit, alternative Konzepte wahrzunehmen.

Einleitend streicht der Hamburger Historiker Hans-Jürgen Goertz die Komplexität der Reformation in der von ihm als reformatorische Bewegungen bezeichneten Entwicklung heraus. Sein Beitrag widmet sich der Heterogenität jenes weltgeschichtlichen Ereignisses und stellt als einer der wenigen den Bezug zwischen Reformation lutherischer Herkunft und alternativen reformatorischen Bewegungen her. Auch in dem von Heinz Schilling vorge-

legten Beitrag „Alternative Konzepte der Reformation und Zwang zur lutherischen Identität. Möglichkeiten und Grenzen religiöser und gesellschaftlicher Differenzierung zu Beginn der Neuzeit“ wird die Wechselwirkung reformatorischer Bewegungen untereinander deutlich. Die Alternativreformatoren, wie Schilling interessanterweise nichtlutherische Reformatoren zusammenfaßt, seien erst mit und durch die Aufklärung „einer Verwirklichung näher gebracht“ worden. Inwieweit sich die Aufklärungsforschung in einer solchen Interpretation wiederfinden könnte, konnte wohl nicht mehr problematisiert werden.

Für die Täuferforschung sind vor allem — neben dem Beitrag von Hans J. Hillerbrand zum Bundesgedanken bei Thomas Müntzer und den frühen Täufern — drei Beiträge von besonderer Bedeutung. James M. Stayer widmet sich den sächsischen und schweizerischen Täufern. Dabei umfaßt bei ihm der „sächsische“ auch den Thüringer Raum, beginnt er doch seinen Aufsatz mit einem Protokollverweis aus der Reichsstadt Mühlhausen/Thür. Ob es in der Reichsstadt keine Täufer gab, wie Stayer behauptet, bedürfte allerdings noch eingehender Untersuchungen, zumal sich für die Zeit nach dem Bauernkrieg dort diverse Belege für Widerstandsbewegungen unter der Losung „das Wort gots“ (bis zumindest 1527) nachweisen lassen. Stayer geht es aber vor allem um den Nachweis persönlicher Kontakte zwischen sächsisch-thüringischen und schweizerischen Täufern, der ihm überzeugend gelingt. Seine Argumentation stützt er dabei unter anderem auf das Buch, das Heinrich Bullinger 1560 gegen die Täufer geschrieben hat. Werner O. Packull untersucht in einem längeren Beitrag die Anfänge des Täufertums in Tirol. Reformation und Bauernkrieg seien als Beginn des radikalen Täufertums in Tirol anzusehen. Deren Radikalität hätte sich auf das dortige Täufertum übertragen, es auch nach 1526 entscheidend geprägt. Eindrucksvoll läßt Packull Zeitgenossen zu Wort kommen, so die erst siebzehnjährige Katharina Tagwericher, die unter anderem zu Protokoll gibt: „Die kirchn sey ain verfluechter götzn templ, ain huerenhaus und ain mörder grueben, dan die pfaffn mörden die selln [Seele] darinnen.“

Einem weniger beachteten Aspekt in der Täuferforschung geht Janusz Tazbir mit seinem Beitrag „Das Täufertum im polnischen Bekenntnisleben im 16. Jahrhundert“ nach. Der Antitrinitarismus sei, so der Warschauer Historiker, neben dem italienischen Antitrinitarismus vom deutschen Täufertum gespeist und das Täufertum eine Grundlage des „kleinen polnischen Glaubens“ geworden, der in gesellschaftlichen Revolutionen bedeutsam wurde. Piotr von Goniądz verbreitete in seiner 1564 herausgebrachten Schrift „De primatu“ als erster die gesellschaftlichen Grundsätze des Täufertums. Noch

im gleichen Jahr formulierte Marcin Czechowic in seiner Schrift „Trzech dni rozmowa ... o nurzaniu niemowlatek i inych nierozumnych dziatek" (Das dreitägige Gespräch ... über das Tauchbad von Säuglingen und anderen unverständigen Kleinen) ähnliche Positionen. Diese Schrift wurde allerdings erst 14 Jahre später veröffentlicht. Beide Werke wurden, nicht zuletzt wegen des in ihnen vertretenen Egalitarismus, bekämpft. Die Bedeutung dieser Schriften zeigt sich jedoch nicht nur in der strikten Ablehnung durch diverse Synoden. Die von Goniądz und Czechowic propagierte Ablehnung der Säuglingstaufe wurde in der ganzen Kirche der polnischen Brüder übernommen. Auch die in Raków bei Opole gegründete Reformgemeinde — in ihrer Isolierung von der Umgebung vergleichbar mit den Mennonitengemeinden im Danziger Werder, in Marienburg und Elbing — fußt in ihren Diskussionen um die Gütergemeinschaft letztlich auf diesem Gedankengut. Selbst am Ende des 18. Jahrhundert wurden in Polen die Täufer noch als Vorboten der Französischen Revolution verstanden.

Zweifellos bietet der vorliegende Sammelband ein facettenreiches Spektrum der Frühneuzeitforschung. Gerade der Blick vom Rande kann jenen auf das Ganze schärfen. Es bleibt zu hoffen, daß Forschungen zum alternativen Denken in der Frühen Neuzeit weiterhin die ihnen gebührende Aufmerksamkeit finden. Der vorliegende Band hat hierzu wichtige Anstöße geliefert.

Sven Tode

Volkmar Joestel, Ostthüringen und Karlstadt. Soziale Bewegung und Reformation im mittleren Saaletal am Vorabend des Bauernkrieges (1522–1524), Verlag Schelzky & Jeep, Berlin 1996, 171 S.

„Dann bücher, buchstaben, bapier, und dinten, vernunft und weißheit, hindern und fürdern gar nichts", sogar ganz im Gegenteil, argumentiert der Reformator Andreas Bodenstein von Karlstadt 1523 und 1524 in seinen Flugschriften weiter, wenn „ain sitzender oder zuhörer ain eröffnung hat, soll der oberst, das ist der Redner und Prediger still schweygen, und hören was got dem Layen offenbar gemacht hat". Karlstadt sah sich offenbar selbst „in einer Collacion guter brieder", die gleichberechtigt über theologische Fragen disputieren konnten, so daß der Gottesdienst zum Diskussionsforum über das rechte Glaubensverständnis wurde. Die Einsetzung des Predigers erfolgt nicht durch kirchliche oder weltliche Obrigkeiten, auch nicht aus der Wahl durch die Gemeinde, sondern primär aus der inneren Berufung durch Gottes lebendige Stimme. Zudem ist die Rücksicht auf zeremonielle Regelungen abzulehnen, denn „ein yederman ist schuldig, das er gottis wort predig ym

hauß, ober tysch, des morgens, des abends im acker, in der scheunen, er stee müssig oder arbeite" (S. 86 f.).
Mit einer Vielschichtigkeit interessanter Quellenzitate, den Verknüpfungen von Personen und Ereignissen und mit ihren Querverbindungen führt Volkmar Joestel den Leser seiner Dissertation, die in Leipzig unter Betreuung von Siegfried Hoyer, Helmar Junghans, Adolf Laube und Manfred Straube entstand, in die Phase der ostthüringischen Reformation ein, in der, wie oben angedeutet, aus theologischen Ideen praktische und verändernde Handlungen erwuchsen. Beispielsweise wurden auch die Bilder und Skulpturen aus den Kirchen entfernt, es wurde die Kindertaufe eingestellt, der Laienkelch gereicht, das Priestergewand gegen einen schlichten Bauernkittel eingetauscht und in der Liturgie die lateinische durch die deutsche Sprache ersetzt (S. 90). Durch seine akribische und detailreiche Darstellung der spätmittelalterlichen geographischen, politischen und kirchlichen Strukturen Ostthüringens sowie deren sozioökonomischen Konsequenzen können die spätmittelalterlichen Gegebenheiten mühelos mit denen der Reformationszeit verknüpft werden, so daß erstmalig ein Verständnis der Gesamtsituation möglich wird. Die Ausarbeitungen, die thematisch und zeitlich breiter angelegt sind, füllen demnach Nischen, da die Karlstadtforschung sich bislang hauptsächlich mit seinem theologischen Denken und Handeln auseinandersetzte. Um einem Gefühl der Desorientierung vorzubeugen, konzentriert Joestel seine Darstellungen der spätmittelalterlichen und reformatorischen Verhältnisse im wesentlichen auf die vier Städte Neustadt/Orla, Kahla, Jena, Orlamünde und die umliegenden Dörfer. Es gelingt ihm dadurch, die zahlreichen Quellen übersichtlich zu ordnen und die ostthüringischen Besonderheiten herauszuarbeiten. So weist Joestel Verbindungslinien zwischen Ostthüringen und Wittenberg nach (S. 27 f., 101, 42, 57), und er sieht gerade diese als wichtige Bedingung dafür, daß die Reformation in seinem Untersuchungsgebiet starke Resonanz fand (S. 141). Aufgrund seiner Untersuchungsergebnisse zu den vor- und frühreformatorischen Gegebenheiten, insbesondere zu den antiklerikalen Aktionen, läßt sich weiter erkennen, warum sich hier „eine stärkere Affinität für radikalere Spielarten ausprägen konnte" und warum „die Widerstände gegen eine solche Entwicklung, vor allem von seiten des Landesherrn, lange Zeit vergleichsweise gering blieben" (S. 144). Interessant ist die Beobachtung Joestels, daß sich die Agitation in der Phase der Radikalisierung der Reformation nicht mehr nur gegen das alte Kirchenwesen richtete, sondern auch gegen das kurfürstliche Engagement, das beabsichtigte, die Kontrolle über das Kirchenwesen zu übernehmen, so daß sich die Möglichkeit eines „Einfluß- und Rechtsvakuums" herausbilde-

te. „Der Kurfürst sah die Gefahr, daß gemeindechristlich reformatorische Kräfte dieses Vakuum auszufüllen begannen" — es wurde daher Zeit, gegen diese Kräfte, besonders also gegen Karlstadt, vorzugehen (S. 144).
Obwohl Karlstadt in seiner Individualität von Joestel stets berücksichtigt wird, lassen sich nur wenige Passagen finden, die sich mit dem Reformator ausschließlich beschäftigen. Kernstück dieser Arbeit ist daher sicher nicht, Karlstadts Argumentation in Orlamünde aus den ostthüringischen kirchlichen, politischen und sozialen Bedingungen heraus darzustellen, sondern sie als Reflexion seiner eigenen Lebensbedingungen und denen seiner Gemeinde zu sehen. „Diese aus den Quellen heraus aufzuzeigen, ist ein Hauptanliegen dieser Arbeit" (S. 9).
Zudem überprüft Joestel die Anwendbarkeit des von Blickle an den schweizerischen und oberdeutschen Verhältnissen entwickelten Modells einer „bäuerlichen Reformation" auf die ostthüringischen Ereignisse. Blickle arbeitet besonders drei Aspekte heraus, die die „bäuerliche Reformation" auszeichnen: „das Engagement der Gemeinde für die freie Pfarrerwahl, für eine ‚wohlfeile' Kirche und für die eigene kirchliche Gerichtsbarkeit" (S. 11). Joestel stellt in diesem Zusammenhang Gemeinsamkeiten fest, und er füllt die These anhand seiner Erkenntnisse aus (S. 123, 142 f.).
Die Tauffrage, die in Karlstadts Theologie insgesamt eher eine nebensächliche Rolle spielte, beschäftigte ihn in Orlamünde stärker, so daß Joestel einen marginalen Ausblick auf dieses Problem gibt. Er geht in diesem Zusammenhang auf das Karlstadt-Manuskript *Von dem Tauff*, das nicht gedruckt wurde, ein. Außerdem überbrückt er die in der Forschung umstrittene Frage nach der Autorschaft des 1527 gedruckten *Dialogus von fremdem Glauben, Glauben der Kirchen, Taufe der Kinder*, indem er die wesentlichen Ansichten der beiden in Frage kommenden Autoren, Karlstadt oder dessen Schwager Gerhard Westerburg, gleichschaltet: Die Taufe macht nur selig, wenn sie aufgrund des eigenen Glaubens des Täuflings erfolgt. Da nicht bewiesen werden kann, ob Kinder glauben oder nicht, sollte damit gewartet werden, bis die Kinder älter geworden sind. Der wahre Glauben kann nur durch das in Leid und Verfolgung geschehene Absterben der Kreatürlichkeit des Menschen erlangt werden, was bei Kindern nicht vorausgesetzt werden kann. Auch der fremde Glaube der Taufpaten ist untauglich, er greift im Gegenteil Christus in seiner Freiheit an, da die Paten unmündige Kinder durch die Taufe in Gottes Reich aufnehmen zu können vermeinten. Karlstadt und Westerburg folgern daraus, daß die rechte Kirche „Die versamlung Gotsforchtsamer geyster, welche in Gottes willen leben" sei (S. 93 f.). Interessanter-

weise stellt Karlstadt die Kindertaufe in Orlamünde ein, er läßt schon seinen zweiten Sohn Andreas nicht mehr taufen (S. 94).
In der Gesamtbetrachtung dieses Forschungsbeitrags verstimmt jedoch gelegentlich, daß sich Joestel nicht um eine eigene Position im Diskussionsfeld der Reformationstheoretiker bemüht, ja, daß er umstrittene Begriffe und Definitionen sogar zum Teil unreflektiert verwendet. Joestel verweist auf die territoriale und zeitliche Begrenztheit des untersuchten Gegenstandes, die ein verallgemeinerndes Verfahren ausschließt, und verzichtet daher aus methodischen Gründen auf eingehende Auseinandersetzung. Er räumt weiter ein, daß diese Fragestellungen mitgedacht und zum Teil in den Fußnoten abgehandelt werden (S. 10, vgl. auch Anm. 9). Definitionen bzw. intensivere argumentative Auseinandersetzung mit den Definitionsangeboten einiger Begriffe, wie beispielsweise Antiklerikalismus, Einheit oder Vielfalt der frühen Reformation und Bewegung, könnten jedoch auch in eng umgrenzten Forschungsgebieten hilfreich sein, weil sie es dem Leser beispielsweise ermöglichen, die Quellenauswahl, den Argumentationsduktus und die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen nachzuvollziehen. Zudem hätte eine intensive Reflexion und kritische Betrachtung der reformationstheoretischen Streitpunkte am Beispiel des ostthüringischen Reformationsverlaufs die Diskussion bereichern und weiterführen können. Diese nicht genutzte Möglichkeit und der vom Leser nicht nachvollziehbare Umgang mit den Quellen sind der negative Eindruck, den das methodische Vorgehen hinterläßt.
Es gelingt Joestel allerdings, die Aufarbeitung des Quellenmaterials lebendig zu gestalten, so daß seine Dissertation auch zahlreiche Hilfestellungen für weiterführende Arbeiten bieten kann. Die detailreiche Arbeit ist ein gelungener Beitrag zur Erforschung der Frühen Neuzeit, denn ihr Erkenntnisgewinn liegt in der Beschreibung der ostthüringischen Reformation, Karlstadts Einflußnahme auf ihren Verlauf und vor allem in deren Neubewertung.

Sabine Todt

Neal Blough et collaborateurs, Jésus-Christ aux marges de la Réforme (« Jésus et Jésus-Christ », n° 54), Paris: Desclée 1992, 257 S., kart.

Auf Französisch gibt es verhältnismaßig wenig Literatur zum Täufertum und anderen Bewegungen und Gruppen der Reformation. Schon aus diesem Grund ist dieses Buch zu begrüßen. Für Historiker und Theologen, die sich mit dem 16. Jahrhundert beschäftigen, ist es von großem Interesse: in einem übersichtlichen Band (258 Seiten) werden die Christologien der Täufer und

anderer Gruppen dargestellt. „Christologien am Rande" — so nennt der Herausgeber Neal Blough jene Lehren von Jesus Christus, die von der Norm, welche die großen Reformatoren gesetzt haben, abweichen. Jene Lehren, die mehr wollen als den Christus der Kirchen: Christus selber. Und so stellt sich die Frage nach der Beziehung zwischen Dissidenz und Heterodoxie, zwischen abweichenden Reformvorstellungen und devianter Lehrbildung. Bemerkenswert ist, daß die Christologie der Dissidenten immer über bloße Theorie hinausgeht und übergreift in die praktische Gestaltung des täglichen Lebens.

Das Buch selbst besteht aus zwei Teilen: « Débuts de dissidence dans les premières années de la Réforme » (Beginn der Spaltung in der ersten Jahren der Reformation) und « Structurations et confrontations » (Strukturierungen und Konfrontationen). Im ersten Teil stellt *Werner O. Packull* den „bitteren Christus" Thomas Müntzers dar. Anhand der drei Merkmale solus christus, sola fide und sola scriptura zeichnet Packull nach, wie Müntzer von Luther abweicht und den Akzent auf die Gleichförmigkeit mit Christus und auf eine verinnerlichte Spiritualität setzt, die aber eine Veränderung der sozialen Strukturen verlangt.

John H. Yoder zeigt, wie die Züricher Täufer die von Erasmus geprägte Christologie Zwinglis weiterentwickelten. Auch sie kommen zu der Einsicht, daß die Imitatio Christi Folgen im Sozialen hat, aber nicht in der Weise, daß die Strukturen zu verändern sind, sondern indem Christen auf Gewalt (das „Schwert") verzichten.

Jean Séguy analysiert den Brief von Grebel an Müntzer. Dieser Brief ist für Séguy nicht nur und auch nicht hauptsächlich ein Brief an Müntzer, Séguy untersucht das Dokument vielmehr unter seinen „aspects proleptiques" (S. 73). Dieser viel kommentierte Brief beinhaltet für Séguy ein „utopisches Projekt" mit einer ideologischen Funktion als Kritik der gegenwärtigen Reformation und projeziert das Ideal oder Utopie einer Kirche von Glaubenden (S. 74). Maßstab ist, was die Schrift vorschreibt, in jeder Hinsicht. Die Christologie des Briefes ist auch im Schleitheimer Bekenntnis zu finden: zentriert um den leidenden Diener; daraus folgt eine Gemeinschaft derer, die aus freiem Willen dazugehören, und eine radikale Nachfolge Christi im täglichen Leben (S. 88). Zum Schluß geht Séguy auf den „typischen protestantischen Charakter" des ersten pazifistischen Täufertums in Zürich ein. Séguy sieht eine typologische Ähnlichkeit mit dem Mönchtum, spricht sich aber gegen eine Herleitung aus der monastischen Tradition aus.

André Séguenny stellt die Christologie von Hans Denck und Sebastian Franck dar. Die spiritualistische Tendenz findet sich hauptsächlich in huma-

nistischen Kreisen. Im Gegensatz zu dem „bitteren“ oder „leidenden“ Christus von Müntzer und Grebel und verwurzelt in der Scholastik und der Mystik, heben die Spiritualisten den freien Willen des Menschen hervor. Der Mensch muß sich erst selbst erkennen, um die Wahrheit zu erkennen. Die Figur Christi beziehungsweise christologische Reflektionen helfen dabei (S. 97). Die Christologie der Spiritualisten geht weniger mit der Soteriologie zusammen, sondern verbindet sich eher mit der Anthropologie. Für Denck ist Jesus Beispiel und Norm für die Menschheit (S. 100). Dem stimmt Sebastian Franck zu (S. 111), der unterstreicht, daß Jesus die echte geistige Natur des Menschen verwirklicht hat (réalisé la véritable nature spirituelle de l'homme) (S. 109). In sich die verborgene Gegenwart Gottes zu erkennen und ihr die Form zu geben, wie sie in Jesus war, steckt als Möglichkeit im Menschen. Christus ist das Mensch gewordene Gesicht Gottes (S. 113).
Im zweiten Teil veranschaulicht *Sjouke Voolstra* die Christologie von Melchior Hoffman, dessen Lehre bei zwei verschiedenen Täufergruppen nachwirkte: bei den Täufern in Münster und unter den niederländischen Mennoniten. Die Lehre Hoffmans lautet, daß Christus nicht vom sündigen Fleisch Adams stammt. Die ethische Implikation dieser christologischen Auffassung war: die wahren Jünger Christi sollten perfekt sein wie Christus (S. 123). Die Ausbreitung der Christologie Hoffmans geht nicht nur auf die wandernden täuferischen Missionare zurück, sondern auch auf Martin Bucers Büchlein „Handlung gegen Hoffman“, das er dem Landgrafen Philipp von Hessen und den Schweizer Reformatoren zukommen ließ. Dieses Büchlein war vermutlich eine der Quellen Bernhard Rothmanns in Münster. Menno Simons und Dirk Philips übernahmen diese Lehre Hoffmans und verteidigten sie, hauptsächlich gegen Calvinisten. Im 16. Jahrhundert war diese Christologie charakteristisch für die Mennoniten in den Niederlanden. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts bildeten sich aufgrund von Meinungsverschiedenheiten über die Praxis des Banns Fraktionen unter den Mennoniten in den Niederlanden. So entstanden 1554 die gemäßigten Waterländer und 1564 die Flamen und die Friesen. Hans de Ries, ein Führer der Waterländer, milderte die strenge Praxis des Banns und die Inkarnationslehre Hoffmans (S. 135 ff.). Ihm folgten Anfang des 17. Jahrhunderts die gemäßigten Flamen. Sogar die strengen Friesen wie Cornelis Ris von Hoorn wurden sehr vorsichtig, wenn es um das Formulieren der melchioritischen Lehre ging (S. 137). Ende des 18. Jahrhunderts zählte diese Lehre nicht mehr zu den Sonderlehren, die Täufer und Calvinisten unterschieden (S. 138). Sjouke Voolstra geht schließlich auf die Bedeutung der melchioritischen Christologie ein: Es ging dabei nicht nur um die Sühne (Christus als reines Opfer), sondern auch um die neue

Schöpfung. Als neue Geschöpfe sollten die Gläubigen perfekt und rein sein. Daher die strengen ethischen Forderungen an die Gemeinde.

Neal Blough untersucht die christologische Diskussion zwischen den ehemaligen Freunden Pilgram Marpeck und Caspar Schwenckfeld, die in Süddeutschland in den 1540er Jahren statt fand. Die Debatte zwischen den beiden verdeutlicht, daß es wirkliche theologische und christologische Unterschiede gab und daß eine gewisse Konkurrenz zwischen den ehemaligen Freunden bestand, die sich in Straßburg kennenlernten und beide die Stadt „freiwillig" verließen, um einer Ausweisung zuvorzukommen (S. 147). Beide lebten im süddeutschen Raum. Schwenckfeld entwickelt eine spiritualistische Lehre, die davon ausgeht, daß das göttliche Wirken innerlich und unmittelbar ist und keiner äußerlichen Mittel wie Taufe, Predigt oder Eucharistie bedarf. Als Kreatur kann der Mensch nicht gerettet werden, nur der innere, geistige Mensch erfährt Gnade. Logischerweise konnte Christus darum keine menschliche Kreatur gewesen sein, sondern nur eine geistige (S. 152, 158). Marpeck dagegen schreibt in seiner „Vermahnung" (1542), daß das Abendmahl die Inkarnation vergegenwärtigt. Das Äußerliche beteiligt sich an dem Handeln Gottes, das sich im Inneren des Menschen vollzieht, und es bekommt dadurch einen anderen Charakter (S. 151 ff.). Der Meinungsunterschied zwischen Marpeck und Schwenckfeld über das Menschsein Christi zieht weitere Differenzen nach sich: (1) Ekklesiologie: Schwenckfeld schreibt, daß der Leib Christi, die Kirche, nicht sichtbar sein kann, während Marpeck behauptet, daß die Kirche sichtbar sein muß, wie es Jesus selbst war (S. 159). (2) Eucharistie: Für Schwenckfeld ist der Glaube verinnerlicht, aber der Gläubige ißt tatsächlich das Fleisch Christi. Marpeck übernimmt eine zwinglianische Interpretation, derzufolge Christus im Abendmahl gegenwärtig ist, aber nur auf geistige Art (159 f.). (3) Erlösung und Sinn der menschlichen Geschichte: Die Erlangung des Heils wäre unmöglich, wenn Christus eine menschliche Natur gehabt hätte, meint Schwenckfeld. Marpeck dagegen meint, daß Heil nur möglich ist, weil Christus unsere menschlische, körperliche Natur annahm (S. 161). Zum Schluß bemerkt Neal Blough, daß beide Männer die Begeisterung, die von der Reformation ausging, teilten — und dann vor ihr enttäuscht waren. Schwenckfeld sieht keine Möglichkeit, das kirchliche Leben zu reformieren und zu restrukturieren. Marpeck sieht diese Möglichkeit, aber nur, indem die Kirche eine Minorität wird, eine verfolgte Kirche.

Lech Szczucki schreibt über die polnischen-litauischen Antitrinitarier in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts. Sie entstanden um 1560 bei einer Spaltung der calvinistischen Kirche, die viele Adelige zu ihren Anhängern zählte, und

ist als ecclesia minor bekannt. Das christologische Erbe von Michel Servet kam über italienische Dissidenten nach Polen und konnte sich dort neu ausbreiten. Es waren italienische Häretiker, die nach der Hinrichtung Servets eine Protestkampagne organisierten (S. 167). Sie mußten in tolerantere Gegenden flüchten. Die Italiener begannen die Diskussion über Trinität und Christologie in den jungen calvinistischen Gemeinden in Polen. So der Arzt Giorgio Biandrata, dessen Thesen über die Vorrangstellung Gottes des Vaters auf der Synode in Pinczow am 2. April 1562 angenommen wurden (S. 167 f.). Grégoire Paul de Brzeziny war der Führer der Antitrinitarier in Litauen, charakteristisch für ihn ist der antiphilosophische Ton und der Biblizismus: Christus wird Sohn Gottes genannt, aber nicht Gott (S. 169 f.). Er wurde der Leiter der unitarischen Bewegung (S. 175). Pierre de Goniadz war ein Antitrinitarier, der vom Täufertum beeinflußt war; er hat besonders die Imitation Christi betont (S. 172). Auch die antitrinitarischen Kirchen in Polen übernahm typische täuferische Lehren wie die Ablehnung der Säuglingstaufe, die erneute Taufe der Erwachsenen auf der Synode in Wegrow (S. 172). Ab 1570 ist Martin Czechowic (1532–1613) die leitende Figur der ecclesia minor (S. 176 ff.). Er entwickelte eine Lehre des Kreuzes, die der der Täufer ähnelte und sich von der theologia crucis der Reformatoren unterschied. Es handelt sich nicht um einen inneren Kampf, sondern um echte Gefahren, die auf die Nachfolger Jesu zukommen. Bemerkenswert ist, daß in der polnischen antitrinitarischen Lehre Christus hauptsächlich die Rolle eines Meisters wie auch die Verkörperung seiner Lehre spielt. Sein Sterben am Kreuz gilt als unentbehrliche Bedingung für das Heil (S. 182). Lech Szczuckis' Artikel, aus dem Polnischen übersetzt, ist mit vielen Details gefüllt, die es dem Leser schwierig machen, ein deutliches Bild zu bekommen. Der Leser muß die Puzzlestücke erkennen und sich das Bild der ecclesia minor und ihrer Leiter selbst zusammensetzen. Die Schriften von Fausto Sozzini prägten die Bewegung schon in frühen Jahren, um so mehr ab 1579, als er nach Polen kam. Später wurde die Bewegung nach ihm benannt.

Schließlich behandelt *François Laplanche* die Theologie der Gegenreformation angesichts der „dissidenten" Christologien. Dieser Beitrag ist zwar interessant, aber gehört eigentlich nicht in das Buch. Es ist der Standpunkt einer offiziellen Kirche, die all diese von ihrer Lehre abweichenden Christologien als Häresie bezeichnete und bekämpfte. Die Gedanken der Theologen am Rande der Reformation sollten für sich selber betrachtet werden und nicht im Lichte einer Orthodoxie. Doch zum Schluß fragt Laplanche, inwieweit die Überlegungen, die hinter den „dissidenten" Christologien standen, als berechtigt angesehen werden können. Die tiefgreifenden kulturellen und reli-

giösen Änderungen und die sozialen und politischen Umschichtungen des 16. Jahrhunderts haben dazu geführt, daß der christliche Glaube neu zu durchdenken war. Das haben auch die Männer und Gruppen getan, die zu schnell als „marginal" bezeichnet und bekämpft wurden. Sie haben „die kühnsten Fragen gestellt, die unbestrittenen Gewißheiten erschüttert, indem sie den Geist gegen den Buchstaben ins Feld führten: den jenigen, der erschafft, gegen das Bestehende, das Evangelium gegen die Kirche" (S. 198).
Das Vorwort, die Einführungen zu den beiden Teilen und das Nachwort des Herausgebers verleihen dem Buch seine Einheit. Wer von dem Thema wenig weiß, bekommt durch Bloughs Texte ein Bild von der Sache: Blough bietet eine kurze Geschichte der Geschichtsschreibung über die Gruppen am Rande der Reformation dar, die Diskussion darüber, ob Täufer, Spiritualisten, Antitrinitarier und andere gemeinsam die sogenannte „Radikale Reformation" oder den „linken Flügel" bilden oder ob das Gemeinsame dieser Gruppen weniger im Bereich theologischer Theoriebildung zu suchen sei, als vielmehr im radikalen Verhalten, das sie von der allgemeinen Reformation trennte. Jeder einzelne Beitrag wird vorweg zusammenfassend beschrieben.
Das Buch ist mit einer guten Bibliographie und Registern (Namen, Sachen, Bibelverse) versehen worden. Leider haben sich etliche typographische Fehler und Barbarismen eingeschlichen. Auch hätten die aus dem Englischen, Niederländischen und Polnischen übersetzten Beiträge ein genaueres Korrekturlesen vertragen können.

Lydie Hege

Joachim Vossen, Die Amischen Alter Ordnung in Lancaster County, Pennsylvania. Religions- und wirtschaftsgeographische Signifikanz einer religiösen Gruppe im Kräftefeld der amerikanischen Gesellschaft. Geographia Religionum, Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Religionsgeographie, Band 9, Berlin 1993, 296 S., 75 Abbildungen und 27 Tabellen, brosch.

Joachim Vossen besuchte zwischen 1985 und 1989 mehrmals das südöstliche Pennsylvania, um Feldforschungen für seine Dissertation zu unternehmen. Das Ergebnis dieser Untersuchungen liegt jetzt vor. Allerdings ist dies nicht die erste geographische Untersuchung, in den USA erschien schon 1942 der sogenannte „Kollmorgen-Report", und 1992 wurde eine Arbeit von zwei deutschen Geographen, Windhorst und Klohn, mit dem Titel „Die Amischen in der Lancaster County, Pennsylvania" vorgelegt (vgl. MGBl 1995,

S. 167). Genau wie die beiden anderen Untersuchungen, befaßt sich auch Joachim Vossen ausschließlich mit dem amischen Siedlungsraum im Südosten des Staates Pennsylvania, dem Lancaster County.
Vossen versucht, die „Religions- und wirtschaftsgeographische Signifikanz einer religiösen Gruppe im Kräftefeld der amerikanischen Gesellschaft" zu erfassen. In zehn, zum Teil untergliederten Kapiteln, zeigt er die wirtschaftliche Bedeutung der Amischen für das Lancaster County auf.
In den ersten drei Kapiteln äußert sich der Autor zu den Problemen der Feldforschung und der religionsgeographischen Forschung. Er liefert dem Leser das nötige Wissen zur Täufergeschichte in Europa und Nordamerika und geht auf den Siedlungsraum des Lancaster Countys ein. Im vierten Kapitel mit dem Titel „Die religiösen Grundlagen der Amischen Alter Ordnung" liefert er eine detaillierte Beschreibung der Amischen. Daran schließt sich ein kurzer Überblick über die Bevölkerungsstruktur an. Das sechste Kapitel liefert eine Beschreibung des Siedlungsraumes dieser Gemeinschaft. Unter dem Titel „Das amische Siedlungsgebiet" beschreibt der Verfasser kurz die Siedlungsgeschichte des Countys, und wie es die Amischen für ihre Zwecke gestaltet haben. Er spricht dabei vom „... Gemeindedistrikt als religiöse Siedlungseinheit." Im siebenten Kapitel untersucht er, wie die Überschrift schon verrät: „Die amische Wirtschaftsstruktur zwischen den Anforderungen religiösen Lebens und wirtschaftlicher Notwendigkeit", die Wirtschaftsweise der Amischen Alter Ordnung. Er beschreibt den permanenten Versuch dieser Gemeinschaft, sich in einer Umwelt behaupten zu wollen, die sich ständig im Wandel befindet. Als Beispiel ihres Widerstandes gegen den Anpassungsdruck nennt er die Umstellung bei der Milchproduktion auf moderne Kühlmittel statt der traditionellen. Hierbei waren die Amischen gezwungen, einen Kompromiß einzugehen, wenn sie die notwendigen Einnahmen aus dem Milchverkauf nicht verlieren wollten. Es folgt ein kurzer Ausblick im achten Kapitel. In den Kapiteln neun und zehn faßt der Autor seine Ergebnisse kurz auf Deutsch und Englisch zusammen. Beendet wird das Buch von einem umfassenden Literaturverzeichnis und Bildtafeln.
Joachim Vossen zeigt mit seiner Arbeit die Situation im Lancaster County. Er beschreibt den Reibungsprozeß zwischen Amischen und nicht-amischer Umwelt, der die Region im Südosten des Staates Pennsylvania seit rund 250 Jahren gestaltet.
Allerdings ist dies, wie schon eingangs erwähnt, nicht die erste Arbeit zu diesem Thema. Die Verfasser haben sich zwar gegenseitig zur Kenntnis genommen, doch eine gewisse Ähnlichkeit ließ sich wohl nicht vermeiden. Durch die gleichzeitige Beschäftigung von mehreren Autoren mit nur einem

Siedlungsgebiet verengt sich der Blick beispielsweise bei der Milchwirtschaft lediglich auf die Probleme im Lancaster County, die allerdings nicht typisch für alle amischen Farmer sind. Dies muß nicht notwendigerweise ein Nachteil sein, denn zusammen liefern sie die wohl umfangreichste Untersuchung eines amischen Siedlungsraumes, zumindest in der deutschsprachigen Literatur. Trotzdem warten noch andere Gebiete darauf, bearbeitet zu werden. In Ohio zum Beispiel liegt der größte amische Siedlungsraum überhaupt.

Carsten M. Walczok

Les Amish : origine et particularismes 1693–1993 / The Amish: Origin and Characteristics 1693–1993. Actes du colloque international de Sainte-Marie-aux-Mines, 19–21 août 1993. Sous la direction de Lydie Hege et Christoph Wiebe édité par l'Association Française d'Histoire Anabaptiste-Mennonite. Avec une Préface de Marc Lienhard, Ingersheim 1996, 368 S., geb.

Dieser Sammelband enthält die Referate (bis auf eins), die anläßlich des Kolloquiums „300 Jahre Amische 1693–1993" in Markirch/Elsaß gehalten wurden. Da die 18 Vorträge damals auf französisch (7), englisch (7) und deutsch (4) vorgetragen wurden und die Herausgeber alle Beiträge in ihrer Originalsprache belassen haben, hält der Leser nun ein Buch in der Hand, das Beiträge in diesen drei Sprachen enthält. Wie bei solchen Veröffentlichungen üblich, wird der Inhalt jedes Aufsatzes aber am Ende kurz in den beiden anderen Sprachen zusammengefaßt. Es ist zu hoffen, daß die Dreisprachigkeit die Verbreitung des Buches nicht behindert.
Das 300jährige Jubiläum fand nicht nur in den USA und in Kanada eine breite Aufmerksamkeit, sondern auch dort, wo die amische Bewegung seinerzeit entstanden war, in Markirch/Elsaß. In Amerika gilt das Augenmerk vor allem den Amischen der Gegenwart. In Pennsylvanien und Ontario sind die amischen Ansiedlungen und Höfe, im Lancaster County etwa, eine touristische Attraktion. Das Interesse einer breiten Öffentlichkeit wird dort angezogen von der altmodischen Tracht der Amischen, dem Gebrauch von Windrädern zur Wasserförderung, dem Einsatz von Pferden und „buggies", was durch die amische Zurückhaltung gegenüber der Technik bedingt ist, sowie von den zahlreichen Spezialitäten aus amischer Produktion.
Die Aufsätze des hier vorgelegten Sammelbands sind unter folgenden Gesichtspunkten geordnet: Kontext und Entstehung der amischen Bewegung (5 Aufsätze); Verbreitung in Europa (4 Aufsätze); religiöse und theologische

Eigenart (4 Aufsätze); Charakteristik und amisches Selbstverständnis im 20. Jahrhundert (5 Aufsätze). Der Titel diese Buches und diese Übersicht machen deutlich, welches die Schwerpunkte des Kolloquiums 1993 waren und was den Leser dieses Bandes erwartet. Die Geschichte der amischen Wanderungen (innerhalb Europas und von Europa nach Nordamerika) und die Entwicklung der Amischen in Amerika (von rund 5.000 im Jahr 1900 auf über 150.000 heute) wird dagegen nicht bearbeitet.

Die amische Spaltung ging aus einem komplizierten Geflecht von Ursachen und Anlässen, von äußeren Einflüssen und persönlichen Animositäten hervor. Zu ihnen gehören unter anderem: *Erstens* die von den Amischen genannten Gründe. Hier sind besonders die „Meidung" von aus der Gemeinde verbannten Sündern unter Bezug auf das Dordrechter Bekenntnis sowie die Distanzierung von den „Treuherzigen" oder Halbtäufern zu nennen. Aber auch die Häufigkeit des Abendmahls und die Einführung der Fußwaschung unter Bezug auf das Dordrechter Bekenntnis sind hierzu zu zählen. *Zweitens* waren die Vertreibungen aus dem Zürich- (1630) und dem Bernbiet (ab 1650) die geschichtlichen Ereignisse, welche die Voraussetzungen für die Begegnung zweier Täufergruppen waren. Täufer, die ihres Glaubens wegen aus dem Bernbiet vertrieben wurden, trafen auf elsässische Täufer, die sich mit Obrigkeit und Nachbarschaft arrangiert hatten. Daraus resultierten Spannungen zwischen Einheimischen und Zugezogenen, zwischen Besitzenden und solchen, die nichts zu verlieren hatten. *Drittens* sind Vorbilder und Einflüsse ins Feld zu führen. Auf amischer Seite ist mit Wirkungen von Menno Simons' Schrift „Bericht von der Exkommunikation, Bann, Ausschliessung" aus dem Jahr 1575 zu rechnen. Des weiteren dürften die zahlreichen Spaltungen unter den niederdeutschen Täufern infolge des Leitbilds einer Gemeinde „ohne Flecken und Runzeln" eine Rolle gespielt haben. Generell ist ein Einfluß der niederländischen Taufgesinnten im Zuge ihrer Unterstützung der Schweizer Flüchtlinge etwa seit 1650 anzunehmen, was sich in der Annahme des Dordrechter Bekenntnisses 1660 widerspiegelt. Auf Seiten der Gegner, die von Hans Reist angeführt wurden, blieben die Verbindung zu nicht-täuferischen Nachbarn und die Aufnahme von pietistisch gefärbten Gedanken, wie sie im Emmental und in einzelnen elsässischen Grafschaften bemerkt werden können, nicht ohne Nachwirkungen. Die theologischen Begründungen im Streit zwischen „Amischen" und „Reistischen" beziehen sich überwiegend auf ekklesiologische Fragen, die sich zunächst auf das Zusammenleben in der Gemeinde konzentrieren: (a) Ausübung und Umfang von Gemeindezucht; (b) Aufgabe und Autorität der Ältesten; (c) Geschwisterlichkeit und Verantwortlichkeit der Gemeindemitglieder; (d) Trennung von

der (bösen) Welt, die als eindeutiges Bekenntnis zu Christus im Spannungsfeld zwischen Absonderung und Toleranz verstanden wird.
Zu diesen Unterschieden in der Sache traten persönliche Vorbehalte der handelnden Personen, die dann theologisch überhöht wurden, und Vorkommnisse in Gemeinden, denen entgegen der bisherigen Übung nun grundsätzliche Bedeutung zugemessen wurde. Dies wurde ergänzt durch eine unterschiedliche Zielsetzung: Ammann und seine Mitarbeiter wollten zu den Anfängen des Täufertums und der Urgemeinde zurückkehren. Reist und seine Gefolgschaft sahen keinen Reformbedarf und waren bereit, Anregungen von außen zu bedenken.
Von Kolloquien mit wissenschaftlichem Anspruch kann man erwarten, daß sie den Wissensstand erweitern. Dies kann durch die Erschließung neuer Quellen geschehen oder durch die Interpretation bekannter Daten in einem Zusammenhang, der neue Einsichten erschließt. Das vorliegende Sammelwerk kann diesem Anspruch in vieler Hinsicht entsprechen. Durch die sorgfältige Aufarbeitung von örtlichen, elsässischen Quellen konnten die Kenntnisse über die berufliche Situation und die familiären Voraussetzungen Ammanns vertieft werden. Das Anlegen von soziologischen Maßstäben hat die erste Entfremdung in der Markircher Gemeinde und den sich daraus entwickelnden Flächenbrand plausibel gemacht. Wie die kulturelle Differenz zwischen den Täufergruppen, ideologisch aufgeladen, dann zum Bruch führte, wird in mehreren Beiträgen eindrücklich gezeigt. Ob allerdings die elsässer Situation von 1693 mit der gegenseitigen Wahrnehmung der rußländischen und der bundesrepublikanischen Mennoniten in den letzten Jahren verglichen werden kann, möchte ich dahingestellt sein lassen.
Die Aufsätze, die sich mit der Interpretation der amischen Welt befassen, vermitteln zahlreiche Anregungen und zeigen die besondere Eigenart des amischen Selbstverständnisses. Dabei fällt auf, daß der Bezugsrahmen für diese Beurteilungen immer mennonitisch ausgerichtet war. Keines der Referate wurde von einem Amischen gehalten; und keines versuchte, die Amischen selbständig und unabhängig von den Mennoniten zu sehen. Unausgesprochen herrschte Einverständnis darüber, daß die Amischen ein Zweig am vielfältigen täuferisch-mennonitischen Baum seien.
Trotz der Vielfalt des Angebots blieben Wünsche unerfüllt. Zu ihnen gehört die Erhebung von weiterem biographischem Material zu den anderen handelnden Personen: zu Ulrich Ammann und Christian Plank auf der einen und zu Hans Reist und Jakob Guth auf der anderen Seite. Weitere Forschungsanliegen könnten sein: Gründe und Verlauf der Auswanderung nach Amerika ab den 1720er Jahren; die Geschichte der amischen Gemeinden im El-

saß, der Pfalz, in Hessen und Bayern, die bisher nur im Rahmen von Genealogien behandelt wurde; Gründe für die langsame Erosion dieser Gemeinden, was dann zu einem teilweisen Aufgehen in einzelnen Mennonitengemeinden oder zu spurlosem Verschwinden führte.
Die amische Gegenwart in Amerika kommt in zwei Beiträgen zur Sprache: Sie ermöglichen einen Einblick und wecken den Wunsch, in die reiche amerikanische Literatur zu diesem Thema einzusteigen. Wenn der Titel des Kolloquiums nun die Jahreszahl 1993 nennt, dann wohl nicht so sehr mit der Absicht, die amische Gegenwart darzustellen, sondern um den Abstand deutlich zu machen, der uns vom amischen Schisma trotz aller möglichen Parallelen trennt. Eine amische Gegenwart in Europa gibt es trotz einiger amischer Anstrengungen, die zur Bildung von wenigen Ansätzen geführt haben, nicht.
Der Rezensent möchte nicht darauf verzichten, zweierlei zu kritisieren: Die Zusammenfassungen in den Komplementärsprachen sind oft so knapp gehalten, daß sie den Inhalt nicht hinreichend genau wiedergeben. Und: Eine Bibliographie und ein Register der Namen und Orte wären hilfreich gewesen.
Den Herausgebern Lydie Hege und Christoph Wiebe ist für ihre Arbeit zu danken. Ihre Ausdauer und Einsatzfreude haben diesen Berichtsband ermöglicht. Dem nun vorliegenden Werk mit seinen 18 Aufsätzen ist zu wünschen, daß seine Erkenntnisse und Anregungen auf Interesse stoßen und weitere Untersuchungen veranlassen.

Diether Götz Lichdi

Donald B. Kraybill und Marc A. Olshan (Hg.), The Amish Struggle with Modernity, University Press of New England, Hanover, NH, 1994, 304 S., zahlr. Abb., 26 Tab., kart.

Über die Amischen sind schon so viele Bücher geschrieben worden, daß jede weitere Neuerscheinung es schwer haben wird, als notwendige Erweiterung der Amischforschung anerkannt zu werden. Trotzdem dürfte gerade dieses Buch aus zwei Gründen seine Anerkennung finden. Einerseits beschränkt es sich nicht nur auf eine Region, sondern präsentiert Untersuchungen aus den unterschiedlichen Siedlungsgebieten der Amischen und liefert damit auch ein Bild von der Heterogenität der Amischen. Andererseits kommen in diesem Buch nicht nur verschiedene, sondern auch unterschiedliche Autoren zu Wort. Neben Soziologen, wie zum Beispiel Donald B. Kraybill, Thomas J. Meyers oder Gertrude Enders Huntington, haben hier auch Historiker wie

Kimberly D. Schmidt und Steven M. Nolt mitgeschrieben. Doch darüber hinaus haben nicht nur Wissenschaftler über die Amischen geschrieben, sondern auch ein Experte durch Erfahrung, nämlich der amische Historiker David Luthy.

Betrachtet werden diese heterogenen Gruppen der Amischen nur unter dem Blickwinkel ihrer Auseinandersetzung mit der Modernität (struggle with modernity). Behandelt wird diese Thematik in vier Teilen mit insgesamt 14 einzelnen Aufsätzen verschiedener Autoren. Einer Einführung von Donald B. Kraybill über den Kampf, anders zu sein (*The Struggle to Be Separate*), folgt der erste Teil über den sozialen Wandel und die Adaption, der ebenfalls noch von Kraybill beschrieben wird. In dieser Einführung wird der Leser auf das Kommende vorbereitet, der Autor liefert eine kurze Beschreibung der amischen Lebensweise (Gemeindeordnung und Trennung von der Welt auf der einen Seite sowie Begrenzung des Lebens durch Pferde und einer limitierten Auswahl an Berufen andererseits) mit den daraus resultierenden Schwierigkeiten.

In drei Aufsätzen untersucht Kraybill die Probleme, er beschreibt das Aufeinandertreffen der Amischen mit der Modernität (*The Amish Encounter with Modernity*), den Krieg gegen den Fortschritt (*War against Progress: Coping with Social Change*) und deren Verschwörung gegen den sozialen Wandel quer durch vier Verbindungen (*Plotting Social Change Across Four Affiliations*). In diesen Aufsätzen erfährt der Leser, daß eine Taktik der Amischen im Überlebenskampf gegenüber der modernen Welt gerade in der Trennung von dieser besteht. Allerdings liegt laut Kraybill darin auch ein Problem, nämlich die Frage, wo denn nun genau diese Trennlinie zu verlaufen habe.

Im zweiten, ebenfalls dreifach untergliederten Teil, werden die historischen Perspektiven von drei verschiedenen Autoren untersucht. Die Soziologin Gertrude Enders Huntington geht in ihrem Aufsatz auf die Beharrung und den Wandel bei der amischen Erziehung ein (*Persistence and Change in Amish Education*), Diane Zimmerman Umble betrachtet als Kommunikationswissenschaftlerin die amische Telefondebatte (*Amish on the Line: The Telephone Debates*). Mit David Luthy, der den dritten Aufsatz für diesen Teil lieferte, kommt sozusagen ein Betroffener zu Wort. Er beschreibt die Anfänge und das Wachstum des Amischtourismus (*The Origin and Growth of Amish Tourism*). Bei diesen historischen Perspektiven handelt es sich um unterschiedliche Erfahrungen der Amischen, einmal stritten sie mit dem Staat um das Recht, ihre Kinder in eigenen Schulen nach ihren eigenen Maßstäben zu erziehen. Des Weiteren stritten sie dann in bezug auf die Telefone miteinander, nämlich ob sie diese Technologie in ihren Gemeinden erlau-

ben konnten. Denn in den Anfangsjahren des Telefones besaßen auch einige Amische einen Telefonapparat. Diane Zimmerman Umble beschreibt in ihrem Aufsatz, warum die Amischen den Besitz dieser Technologie ablehnten und wie sie lernten, in einer sich immer weiter vernetzenden Umwelt damit umzugehen. Der Aufsatz von David Luthy beschreibt ein Problem, das zwar in der Vergangenheit seinen Anfang nahm, aber bis in die Gegenwart andauert, den Tourismus. Der Autor beschreibt die Anfänge dieses Prozesses, der durch den Film „Witness" von 1985 noch beschleunigt wurde, und die Reaktionen darauf. Auch als Kuriosität sind die Amischen ein bedeutender Wirtschaftsfaktor geworden.

Im dritten Teil, der wieder aus drei Aufsätzen besteht, geht es um berufliche Veränderungen bei den Amischen, den Hintergrund dazu bildet das Selbstverständnis dieser Gruppe als ländliche Gemeinschaft, „rural people". Der Soziologe und Mitherausgeber Marc A. Olshan beschäftigt sich in seinem Aufsatz mit dem Heimgewerbe, den sogenannten „Cottage Industries" (*Amish Cottage Industries as a Trojan Horse*). Donald B. Kraybill, der zweite Herausgeber, und Steven M. Nolt, ein Historiker, liefern einen Aufsatz über die Zunahme von Kleinunternehmen bei den Amischen (*The Rise of Microenterprises*). Der Soziologe Thomas Meyers beschäftigt sich in seinem Aufsatz mit der Bedrohung der amischen Lebensweise durch die Glaubensbrüder, die nicht mehr durch Farmarbeit ihren Lebensunterhalt verdienen, sondern in Fabriken arbeiten (*Lunch Pails and Factories*). In diesem Teil werden die nichtagrarischen Einkommen beschrieben, denn eine steigende Zahl von Amischen verdient sich ihren Lebensunterhalt außerhalb der traditionellen Landwirtschaft. Entweder eröffnen sie eigene kleine Unternehmen oder sie arbeiten in Fabriken als einfache Arbeitnehmer. Letztlich sehen alle Autoren darin einige Gefahren, Marc A. Olshan brachte sie mit dem Begriff des Trojanischen Pferdes deutlich zum Ausdruck. Diese Unternehmensformen brachten und bringen zwangsläufig Kontakte zur nichtamischen Gesellschaft, zu einer Umwelt also, von der die Amischen doch gerade getrennt sein wollen.

Über die theoretischen Perspektiven der Amischen wurde in vier Aufsätzen von Marc A. Olshan und Kimberly D. Schmidt einiges zusammengetragen. Die Autoren betrachten die Amischen als konservative Gesellschaft im Konflikt mit der Moderne (*Modernity, the Folk Society, and the Old Order Amish*), liefern ein Beispiel der amischen Bürokratie (*Homespun Bureaucracy: A Case Study in Organisational Evolution*) und betrachten die Rolle der Frauen (*Amish Women and the Feminist Conundrum*). In drei Aufsätzen dieses Teiles erfährt der Leser, daß, aus einem entsprechenden Blick-

winkel gesehen, die Amischen durchaus kein „rückständiges" Leben führen oder daß die Frauen innerhalb dieser Gesellschaft eine überraschend wichtige Rolle spielen, sie sind zwar von den Entscheidungen der Gemeinde weitestgehend ausgeschlossen, trotzdem aber nicht ohne Bedeutung, denn im familiären Bereich hat ihr Wort durchaus Gewicht, und schließlich setzt sich jede Gemeinde aus Familien zusammen. Gemäß den beiden Autoren ist, um die Position der Frau zu verstehen, die Kenntnis vom Rollenverständnis der Amischen nötig. Zum Ende, sozusagen als Schlußwort, geht Marc A. Olshan der Frage nach, wofür die Amischen gut seien. (*Conclusion: What Good Are the Amish ?*) Eine konkrete Beantwortung dieser eher rhetorischen Frage bleibt zwar aus, aber einige Hinweise erhält der Leser dennoch. Ihre Gesellschaft funktioniert innerhalb enger Grenzen, diese wiederum orientieren sich an traditionellen Werten, sind dabei aber keineswegs unveränderbar. Marc A. Olshan sieht in ihnen die Menschen, die der übrigen Welt die Kosten für ein Leben ohne Grenzen verdeutlichen könnten.
Schließlich enthält das Buch noch einen von David Luthy zusammengestellten Anhang. In ihm sind die Wanderungen oder, genauer gesagt, die Siedlungsräume der Amischen aufgelistet. Darin beschränkt sich der Verfasser auf die Neugründungen zwischen 1972 und 1992, also der letzten zwanzig Jahre, eines Zeitraums mit großem Wachstum innerhalb der amischen Gemeinschaft. Dabei liefert der Autor nicht nur eine Auflistung dieser neuen Siedlungsgebiete, sondern auch einige Erklärungen für solche Neugründungen. Den Abschluß bildet eine wie ich finde sehr informative Auflistung aller Siedlungsgebiete in den USA von den Anfängen bis 1992. Dieses Buch stellt eine gelungene Ergänzung zur übrigen Literatur im Bereich der Amischforschung dar, nicht alles Beschriebene darin ist unbedingt neu, dann aber zumindest aus einem neuen Blickwinkel betrachtet. Wie schon eingangs erwähnt, haben einerseits die unterschiedlichen Autoren einen großen Anteil am Wert dieses Buches und andererseits macht gerade auch der Blick in die verschiedenen Siedlungsräume der Amischen dieses Buch so interessant.

Carsten M. Walczok

Jürgen Weber, Die Altamischen in Kanada. Geschichte und sakralisierte Identität einer weltabgewandten religösen Gemeinschaft, Verlag Dr. Kovač, Hamburg 1996, 343 S., kart.

Titel und Untertitel machen die beiden Ziele deutlich, die diese Arbeit verfolgt: Einerseits sollen die Geschichte und die Entwicklung der Amischen in Kanada dargestellt werden, andererseits soll die Frage beantwortet wer-

den, was „die Gemeinschaft der Amischen im Innersten zusammenhält" (S. 11) und es ihnen ermöglicht, in der modernen Welt als weltabgewandte religiöse Minderheit nicht nur zu überleben, sondern sogar zu blühen.
Für diese Aufgabe bringt der Verfasser gute Voraussetzungen mit. Während eines mehrjährigen Aufenthalts als Assistent an der McMaster University in Hamilton, Kanada, konnte er die Amischen und ihr Leben aus eigener Anschauung kennenlernen. Und daß er nicht nur Evangelische Theologie (in Tübingen, Basel und Heidelberg), sondern auch Religionswissenschaft studiert hat (1984–1987 in Tübingen), hat einen geweiteten, nicht von einer Disziplin allein bestimmten Blick auf die Amischen als religiöse Gemeinschaft zur Folge. Entstanden ist die Arbeit als religionswissenschaftliche Dissertation bei Professor Günter Kehrer in Tübingen.
Einen Hauptteil des Buches macht die Darstellung der Amischen in Kanada aus (Kapitel II.7: S. 58–181). Erstmals im 19. Jahrhundert wanderten Amische in das Gebiet zwischen Ontario-, Erie- und Huronsee ein. Eine zweite Einwanderungswelle begann in den 50er Jahren dieses Jahrhunderts, als — ausgelöst durch die Pläne zum Bau des Atomkraftwerkes in Pike County, Ohio — Amische Kanada als ein Land entdeckten, daß ihnen in mancher Hinsicht günstigere Lebensbedingungen bot als die USA zu dieser Zeit. So gab es in Kanada keine Wehrpflicht, also auch keinen Ersatzdienst, wie die Amischen ihn in den USA ableisten mußten. Außerdem boten sich in Kanada bessere Möglichkeiten, an den eigenen Schulen festzuhalten. Und schließlich lockte das Land im Norden wegen geringerer Auflagen im Bereich der Landwirtschaft.
Die Siedlungsgeschichte der jetzt (Stand von 1994) 17 Gemeinden in ihren sieben Siedlungsgebieten wird dargelegt, mit ihren zum Teil politischen, zum Teil familiären Hintergründen. Karten der Siedlungsgebiete, Statistiken über die Mitgliederentwicklung, Listen von Familien und Predigerlisten unterstützen die Darstellung. Die zahlreichen Informationen, die hier zusammengetragen werden, stammen aus bereits veröffentlichten Arbeiten über die kanadischen Amischen oder Dokumenten der Heritage Historical Library in Aylmer, Ontario, sowie dem Conrad Grebel College in Waterloo, Ontario. Im Anhang enthält das Buch zudem die Gemeinderegeln der Gemeinden in Aylmer und Mt. Elgin.
Die anderen Teile des Buches bilden den Rahmen oder sind der theoretischen Beschäftigung mit dem Phänomen der Amischen gewidmet. Das ist zum einen das einleitende Kapitel (S. 11–32), in dem Weber auf das grundlegende Problem der Identität von Gruppen und ihrer Mitglieder eingeht. Weber stützt sich dabei auf die Arbeiten von Hans Mol zum Begriff der Re-

ligion (er definiert Religion als Sakralisierung von Identität: Identity and the Sacred, 1976; Meaning and Place, 1980) und auf Paul Tillichs Verständnis des Symbols. Die Theorien beider werden freilich nicht unmodifiziert übernommen. Im dritten Kapitel (S. 182–202) wird sodann die „implizite Theologie" (S. 184) der Amischen anhand von fünf Quellen (biblische Texte, Glaubensbekenntnisse; Märtyrer-Spiegel; Gemeindeordnungen; ungeschriebene Gesetze in den Gemeinden) erhoben. Als organisierendes Zentrum der impliziten amischen Theologie, Weber selbst spricht vom „archimedischen Punkt", sieht er den Dualismus vom Reich der Welt und Reich Gottes, konkret: von moderner Welt und amischer Gemeinde. Und schließlich wird im abschließenden vierten Kapitel (S. 203–321) anhand von neun Symbolen nachgezeichnet, wie die Amischen ihren Identitätskonflikt in der Begegnung mit der sie umgebenden Welt lösen. Unter Symbolen versteht Weber (im Anschluß an Paul Tillich und Hans Mol) Komponenten des amischen Lebens, die über sich hinausweisen und die zentrale Forderung an die Amischen, anders als die umgebende Welt zu sein, in besonderer Weise verkörpern, und dies sowohl in Identität markierender und bewahrender Weise für die Amischen selbst, als auch als sichtbares Erkennungs- und Trennungsmerkmal für die umgebende Welt. Weber beschränkt sich dabei auf solche Symbole, deren Einführung mit traumatischen Erfahrungen für die Gruppe verbunden war (z. B. Taufe, Meidung) oder deren Aufgabe nachweislich den Verlust amischer Identität nach sich zog (z. B. Gottesdienste in Privathäusern; S. 27 f.).

Die drei ersten Symbole Taufe, Landvolk und Gewaltlosigkeit sind täuferisches Erbe und reichen bis ins 16. Jahrhundert zurück, teilweise sind sie Ergebnis der Geschichte der Verfolgung und Unterdrückung der Täufer. Die Einführung des vierten Symbols, der Meidung, geht auf den Konflikt zurück, der zur Abspaltung der Amischen von den Mennoniten führte. Auch das fünfte Symbol, die besondere Kleidung, stammt aus dem 18. Jahrhundert, bekam aber erst im Laufe der Zeit die offenkundige Signalfunktion, die es heute hat. Ähnlich erging es der Sprache, dem sechsten Symbol, das erst in der englischsprachigen Umwelt zum Zeichen der Trennung werden konnte.

Die letzten drei Symbole zeigen ganz deutlich, wie falsch die häufig anzutreffende und von der Tourismusbranche immer wieder genährte Auffassung ist, die Amischen hätten einen jahrhundertealten Lebensstil gewissermaßen eingefroren. Diese die Amischen kennzeichnenden Symbole sind relativ jung. Es handelt sich um die Symbole Hausgottesdienste, „horse and buggy" und Gemeindeschulhaus. In den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts kam es in der Frage, ob „Versammlungshäuser", also Kirchen, zulässig sind, zu

einem Konflikt, der zur Spaltung führte. Die Mehrzahl der kanadischen Amischen, mit Ausnahme einer kleineren Gruppe (fortan die Altamischen), schlossen sich den Neuerern an, die das für zulässig hielten und einführten. Diese Streitfrage um die Einführung von „Versammlungshäusern" erwies sich im nachhinein als Wegscheide: Bei später aufkommenden Fragen entschied sich die Mehrheit der Kirchen-Amischen jeweils für die Neuerung, seit 1963 sind diese Gemeinden Teil der Western Ontario Mennonite Conference und haben damit ihre amische Identität weitgehend aufgegeben. Der Großteil der heutigen Altamischen in Kanada verdankt sich der zweiten Einwanderungswelle in diesem Jahrhundert. Auch das achte Symbol ist neueren Datums: „horse and buggy" avancierten erst im Zeitalter der massenhaften Verbreitung des privaten Autos zum Symbol der Trennung von der Welt und ihren Werten. Und das neunte Symbol, das Gemeindeschulhaus, ist erst seit wenigen Jahrzehnten bei den Amischen verbreitet.

Webers Buch ist zu begrüßen. Publikationen zu den Amischen gibt es bereits etliche, auch auf deutsch. Entstanden sind sie entweder aus einem journalistischen, touristischen oder familiengeschichtlichen Interesse oder sind einem Teilaspekt amischen Lebens, beispielsweise der Sprache oder der Landwirtschaft gewidmet. Hier aber wird erstmals auf deutsch eine religionswissenschaftliche Arbeit vorgelegt, die einen deutenden, interpretierenden Blick auf das Ganze des altamischen Lebens versucht. Webers Ansatz, den inneren Zusammenhalt des amischen Lebens nicht zu beschreiben, ohne zugleich das Außenverhältnis mitzubedenken, wirkt überzeugend. Und was Weber am Beispiel der Amischen Kanadas beobachtet, trifft in ähnlicher Weise für die Amischen anderer Siedlungsgebiete zu.

Ob Weber mit den einzelnen Elementen seines Konzeptes Zustimmung findet, bleibt allerdings abzuwarten. Sein grundlegendes Kapitel wirkt teilweise eklektisch. Bei Ausführungen zum täuferischen Erbe der Amischen zeigt sich Weber leider selten auf dem Stand der neueren Forschung. Um nur ein Beispiel zu nennen: Er spricht pauschal den Täufern (im Gegensatz zu den Schwärmern) Gewaltlosigkeit als Kennzeichen zu — unter Berufung auf einen Aufsatz von Clarence Bauman aus dem Jahr 1971 (S. 223). Auch hinsichtlich Stil und Rechtschreibung bleiben Wünsche offen. Trotzdem: Das Buch enthält viele wertvolle Hinweise und Beobachtungen und präsentiert eine Deutung amischen Lebens aus religionswissenschaftlicher Sicht. Wer zukünftig dem „Rätsel" des amischen Lebens nachspürt, tut gut daran, an Webers Überlegungen nicht vorbeizugehen.

Christoph Wiebe

Harry Loewen, Keine bleibende Stadt. Mennonitische Geschichten aus fünf Jahrhunderten, Kümpers Verlag, Hamburg 1995, 280 S., kart.

Das Buch erschien 1993 bei Herald Press, Waterloo, Ontario, und Scottdale, Pennsylvania, unter dem Titel: No Permanent City. Stories from Mennonite History and Life. Der Titel erinnert an die Schwierigkeiten, die Täufer und Mennoniten ursprünglich hatten, einen Platz zum Leben zu finden. Wie der Untertitel es verspricht, enthält das Buch Geschichten der Täufer und Mennoniten von den Anfängen an bis zur Gegenwart. Die 46 Erzählungen sind im Schnitt fünf bis sechs Seiten lang. Sie sind chronologisch geordnet und vermitteln, hintereinander gelesen, einen Eindruck von der Geschichte der Mennoniten. Da aber jede Geschichte eine Einheit für sich bildet, kann der Leser auch zuerst die aussuchen, deren Überschriften seine Neugier wecken. Sie heißen beispielsweise: *Kein Mann hat mich je berührt* (S. 36), *Goldmünzen für die Reise* (S. 88), *Ein Perückenstreit* (S. 108), *Spione* (S. 130), *Besuche vom Zaren* (S. 148), *Die Kirche nahm ihr die Kinder* (S. 173), *Eine Liebesgeschichte* (S. 178), *Ein Baby im Blizzard* (S. 207). Ziel des Autors ist, eine Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte, wenn der Leser Mennonit ist. „Solche Geschichten einer Volksgruppe fördern nicht nur das kollektive Gedächtnis dieser Menschen, sondern möchten auch den einzelnen und den Gemeinden dieser Gruppe helfen, sich mit ihrer Kultur, ihrem Glauben und ihrem geistigen Erbe zu identifizieren. Wer besondere Interessen hat, mag gelehrte Zeitschriften und Bücher zu Rate ziehen, aber die meisten Leute werden doch gerne zu Erzählungen greifen, um durch sie ihre gemeinsame Geschichte kennenzulernen." (S. 11). Der nichtmennonitische Leser erfährt etwas über die Mennoniten und ihre bewegte Geschichte und bekommt ein Gefühl oder Gespür für die Werte, welche die Mennoniten angetrieben haben.

Zwar schreibt Harry Loewen in dem Vorwort (S. 9 f.), daß das Buch die Geschichte der Mennoniten in aller Welt behandelt, doch wie er selbst präzisiert, sind es hauptsächlich Erzählungen aus Europa und Nordamerika: Schweiz (3), Niederlande (4), Deutschland (10), Frankreich (1), Slowakei (1), Rußland (14), Nord Amerika (8), Paraguay (2) und 3 Geschichten, die verschiedene Themen ansprechen, zum Beispiel die Mission (*Sollen Georg und Anna Europa missionieren?*, S. 258). Vielleicht erscheint später ein Buch mit Geschichten der Mennoniten auf anderen Kontinenten.

Möglicherweise kennt der Leser die eine oder andere Episode aus der Zeit der Anfänge, wie die vom „zweifelnden Priester" Menno Simons, doch die wenigsten Geschichten können als bekannt gelten. In den Geschichten wer-

den die Mennoniten als Gruppe vorgestellt, aber auch einzelne Personen werden hervorgehoben. Drei Erzählungen möchte ich hier erwähnen.
Eine Gabe von Frauenhand (S. 138–143) erzählt die Geschichte von Anna Brons (1810–1902), der Autorin des ersten mennonitischen Geschichtsbuchs in Deutschland. Die Geschichte *Eine mutige Mutter* (S. 233–237) läßt den Leser nachdenklich werden über die Rolle der auf sich gestellten mennonitischen Frauen in den schlimmen Jahren der russischen Revolution und in der schweren Zeit danach. Es ist die Geschichte der Mutter des Autors. Als ihr Mann nachts abgeholt wurde, wußte sie, sie würde ihn nie wiedersehen. Sie sprach es laut aus, als einer der Polizisten meinte, er würde bald wieder zurückkommen. Sie mußte hart in einer Kolchose arbeiten, um drei Kinder und die Schwiegermutter zu versorgen; sie lehrte ihre Kinder beten und an Gott zu glauben. Sie fand noch Zeit, Bücher zu lesen und auch manchmal ins Kino zu gehen. Nach dem 2. Weltkrieg, in Deutschland und dann in Kanada, übernahmen wieder die Männer die Führung in den Gemeinden. Diese Mutter und andere Frauen, die treu geblieben waren und schwere Zeiten durchgemacht hatten, mußten öffentlich vor der Gemeinde auftreten und ihr „weltliches Leben in den Kriegsjahren bereuen" (S. 235). Der Autor schreibt: „Wenn ich jene Jahre überdenke, erkenne ich, daß es die Frauen waren, nicht die Männer, die den mennonitischen Glauben und die mennonitischen Werte unter großen Risiken und Gefahren aufrechterhielten. Die Mütter und Großmütter hielten das Familienleben aufrecht, als die geordnete Existenz der Gemeinden zerstört war. Und als die Männer aus dem Krieg zurückkamen, nahmen sie nicht nur ihre Stellung als Anführer der Gemeinden wieder ein, sondern warfen den Frauen auch noch vor, wie sie in den schweren Zeiten gelebt hatten." (S. 236 f.) Die Geschichte *Die Kirche nahm ihr die Kinder* (S. 173–177) stellt das Schicksal der armen Mennoniten in Rußland dar und verdeutlicht die Existenz von zwei Klassen unter den Mennoniten am Ausgang des 19. Jahrhunderts. Nach dem Tod ihres Mannes konnte Anna Peters ihre Schulden nicht abtragen. Um ihr zu helfen, beschloß die Gemeinde auf einer Kirchensitzung, daß sie nach 1. Timotheus 5, 3–16 arbeiten sollte, außerdem wurden ihr ihre vier Kinder genommen. Darüber kam sie nie hinweg. Andere Familien in der Gemeinde sollten die kleinen Waisen aufnehmen und aufziehen. Die Kinder wurden getrennt und schlecht aufgenommen, bis ein kinderloses Ehepaar sie alle zu sich nahm und ihnen Liebe und Zuwendung schenkten (S. 175 f.). Nach der Revolution emigrierten Anna und ihre Kinder nach Kanada.
Es war Peter Foths Initiative und das vereinte Werk von ihm, seinem Sohn Kilian und Ehefrau Elke, das Buch ins Deutsche zu übersetzen, damit „nicht

nur englischsprachige Leser ein Buch haben, das die mennonitische Geschichte auf eine Art und Weise nacherzählt, die auch jungen Menschen oder Laien auf diesem Gebiet leicht verständlich ist" (S. 13). Dies trifft auch auf die Übersetzung zu.
Zum Schluß zitiere ich das Urteil eines Lesers der englischen Ausgabe: „Dies sind Geschichten über Helden in unserer Glaubensgeschichte — und auch über solche, die damit nicht ganz Schritt halten konnten. Der Sieg der einen erfüllt mich mit Stolz und Mut; die Fehler der anderen geben mir das Gefühl dazuzugehören" (S. 10).

Lydie Hege

Wolfgang Froese (Hg.), Sie kamen als Fremde. Die Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart, Krefeld 1995 (Krefelder Studien 8), 387 S., geb.

Anders als viele Sammelbände, in denen Beiträge ganz unterschiedlicher Richtung, Qualität und Fragestellung unter einem lockeren editorischen Konzept vereint werden, ist diese Sammlung von Beiträgen zur mennonitischen Geschichte aus einem Guß, konzeptionell sehr gut durchdacht und chronologisch fortlaufend gegliedert, wodurch eine Art Handbuch der Mennoniten in Krefeld entstanden ist. In sieben chronologisch aufeinander aufbauenden Beiträgen wird der Geschichte der mennonitischen Gemeinde von 1530 bis zur Gegenwart nachgegangen, wobei der Herausgeber es offensichtlich geschafft hat, seine Mitautoren auf eine gemeinsame Linie einzuschwören, die dem Text eine Geschlossenheit verleiht, wie sie sonst nur in Monographien zu finden ist. Ein achter Beitrag stellt das Archiv der Mennonitengemeinde Krefeld vor, ein nicht zu unterschätzendes Hilfsmittel zur Erschließung der einschlägigen Archivalien, die auch im vorliegenden Band reichlich verwendet worden sind.
Ralf Klötzer eröffnet den Band mit einer Darstellung mennonitischer Geschichte am Niederrhein von 1530 bis 1702, in der er die Anfänge mennonitischer Kultur in den Kontext der Münsteraner und Kölner Täuferbewegung des sechzehnten Jahrhunderts stellt. 1607 wurde die Grafschaft Moers von Prinz Moritz von Oranien übernommen, und mit diesem Wechsel bot sich den bis dahin verfolgten oder bestenfalls geduldeten Mennoniten die Möglichkeit, in Krefeld eine Gemeinde zu gründen, wenn sie dabei auch zunächst in Konkurrenz zu den vom Landesherrn offiziell unterstützten reformierten Gemeinden treten mußten. Die Hinwendung einiger Mennoniten zum Quäkertum führte zu neuen Auseinandersetzungen mit Obrigkeit und Krefel-

der Bürgern, die 1683/84 in der Emigration von dreizehn Krefelder Familien nach Pennsylvania gipfelten. Trotz dieser und anderer Auseinandersetzungen gelang es den Krefelder Mennoniten, ihre gesellschaftliche Position im Verlauf des siebzehnten Jahrhunderts auszubauen und zu festigen.

Peter Kriedte nimmt den Faden der Ereignisgeschichte im zweiten, durch die dichte Auswertung von Krefelder und Düsseldorfer Archivalien gekennzeichneten Kapitel des Buches auf, in dem er das achtzehnte Jahrhundert bis zur französischen Besetzung des Rheinlandes 1794 behandelt. Die mennonitische Geschichte in Krefeld sei in dieser Epoche von äußerem Erfolg und dem Beginn einer Identitätskrise gekennzeichnet gewesen, resümiert Kriedte. 1702 wurde das oranische Krefeld nach dem Tode Wilhelms III. von Oranien durch die Preußen eingenommen. Friedrich I. von Preußen setzte die Politik der staatlichen Duldung der Mennoniten fort, nicht zuletzt aus wirtschaftlichen Interessen, denn die Mennoniten hatten sich im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts eine führende wirtschaftliche Position im Textilgewerbe erarbeitet, die sie im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts weiter ausbauen konnten. Der wirtschaftliche und soziale Erfolg der Gemeindemitglieder führte zu einer größeren Akzeptanz, die wiederum in eine höhere Rate von *Intermarriage* mit reformierten und lutherischen Protestanten mündete. Diese demographische Entwicklung ließ die Zahl mennonitischer Haushalte bzw. Familien stagnieren, ein Umstand, der schon von den Zeitgenossen bemerkt und entsprechend kommentiert wurde. Mit dem wachsenden wirtschaftlichen Erfolg, der von Kriedte minutiös anhand von Steuerlisten und anderem quantifizierbaren Archivmaterial ausgewertet wird, kam in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts der Verfall der „Mäßigkeit" der Mennoniten: Die Kleidung wurde luxuriöser, die Alltagskultur der Mennoniten wurde „verbürgerlicht": Die drei geheiligten Prinzipien der Gemeinde (Gewaltlosigkeit, Verweigerung der Eidesleistungen, Ablehnung der Übernahme öffentlicher Ämter) wurde teilweise oder ganz aufgegeben. Die Unterschiede zu reformierten Gemeinde Krefelds wurden bewußt heruntergespielt, ein weiteres Indiz für das Nachlassen der Glaubensintensität der Mennoniten bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Dies wurde durch das Vordringen des Pietismus auch in Krefeld nur zum Teil aufgefangen, da der an Boden gewinnende Pietismus mit seiner stark individuell geprägten Religiosität die Konturen des mennonitischen Christentums weiter einebnete.

Der Herausgeber des Bandes, *Wolfgang Froese*, wendet sich im dritten Kapitel der Epoche von 1794 bis 1871, also der Zeit nach der Französischen Revolution bis zur Reichsgründung, zu. In vieler Hinsicht setzt Froeses Beitrag

die von Kriedte initiierte Darstellung der Ereignisse fort. Der Fokus beider Aufsätze ist beim ersten Hinsehen chronologisch-politikgeschichtlich, bei näherer Betrachtung wird der analytisch-gesellschaftsgeschichtliche Zugang beider Autoren deutlicher. Wieder wird quantifiziert, wieder steht die intensive Auswertung Krefelder Archivalien und Materials des Düsseldorfer Staatsarchivs im Vordergrund. Demographisch ist zwar einerseits eine absolute Konsolidierung der im achtzehnten Jahrhundert sinkenden Bevölkerungszahlen zu konstatieren, relativ jedoch sank der Anteil der Mennoniten an der Gesamtbevölkerung der Stadt Krefeld im neunzehnten Jahrhundert weiter, vor allem ein Resultat der negativen Wanderungsbilanz. Die berufliche und soziale Zusammensetzung der Gemeinde veränderte sich durch die Strukturreformen, die durch die Französische Revolution ausgelöst wurden, und führte dank der Gewerbefreiheit zu einer Stärkung der Position der Mennoniten vor allem in der Seidenindustrie und im Handel — wie Froese überzeugend demonstrieren kann. In einem interessanten Unterkapitel zur Gemeindeverfassung arbeitet Froese auch mit den Kategorien der Geschlechtergeschichte und kann so die besondere Stellung von Frauen in der Gemeinde nachweisen. Ausführungen zur Theologie und Frömmigkeit sowie zum politischen und sozialen Verhalten runden dieses gelungene Kapitel ab.

Frank Deisel wendet sich im folgenden den Krefelder Mennoniten in der Zeit des Kaiserreichs (1871–1918) zu. Wieder nimmt die Demographie eine Schlüsselstellung ein, da aus ihr doch die stetig sinkende Bedeutung der Mennoniten in Krefeld abgelesen werden kann. So sank der Anteil von Mennoniten an der Gesamtbevölkerung der rapide wachsenden Stadt von 1,5 Prozent (1871) auf 0,81 Prozent (1905). Bei der Darstellung der Sozialstruktur und der Kommunalpolitik Krefelds im bearbeiteten Zeitraum hätte man sich einen stärker ordnenden und klassifizierenden Zugriff des Autors gewünscht, der sich doch oft im Dschungel der von ihm berechneten Zahlen verirrt (besonders S. 160–163). Zwei eingeschobene biographische Texte über Ernst Weydmann und Gustav Kremer erwecken den Eindruck, als habe es Deisel nicht recht geschafft, die strukturgeschichtlichen und personenorientierten Teile seine Abhandlung zu integrieren. Diese Unterkapitel bleiben ein Fremdkörper in dem ansonsten eher sozialgeschichtlich orientierten Beitrag.

Beate Kosterlitzky und *Friedrich Zunkel* behandeln in ihrem Beitrag mit dem Titel „Krise und Versagen" die Krefelder Mennoniten in der Weimarer Republik und in der Zeit des Dritten Reiches, wobei die Krise sich auf die strukturgeschichtlichen und politischen Wandlungen im Geschichtszeitraum, das „Versagen" sich aber auf das individuelle und kollektive Verhalten ange-

sichts der immer stärker werdenden Eingriffe des totalitären Staates in das Gemeindeleben und die Religiosität einer Gruppe bezieht, die wie kaum eine andere auf eine möglichst weitgehende Trennung von Kirche und Staat angewiesen war.

Herta Sagebiel konzentriert sich in ihrem Beitrag auf die Zeit des Wiederaufbaus und der Neuorientierung zwischen 1945 und 1962. An Versuchen, die Vergangenheit der Gemeinde im Dritten Reich aufzuarbeiten, hat es zwar nicht gefehlt, aber insgesamt bleiben diese doch halbherzig und wurden überschattet durch die drängenden wirtschaftlichen und politischen Probleme, die nur zum Teil durch die Hilfe nordamerikanischer Mennoniten bewältigt werden konnten. Im weiteren werden das Gemeindeleben und die Theologie unter den Bedingungen des Neuanfangs und Wiederaufbaus diskutiert. Die gewählte Perspektive ist hier — ähnlich wie im vorigen Kapitel — eher an der Bedeutung einzelner Persönlichkeiten, konkret dem Wechsel im Pastorat der Gemeinde, orientiert, eine Perspektive, die diesem Kapitel nicht gut tut, da sie die strukturbeschreibende Ebene der ersten Beiträge verläßt und sich so doch zu sehr in Quisquilien ergeht.

Lydie Hege und *Christoph Wiebe* steuern ein Kapitel bei, in dem es um die Mennonitengemeinde von 1963 bis zur Gegenwart geht und das sich dadurch auszeichnet, daß die Autoren aus der Gemeinde selbst stammen, ein Umstand, der größere Nähe zum Geschehen herstellt, aber auch zu verringerter Distanz verleitet. Mit der Zeitgeschichte der Krefelder Gemeinde stellt sich auch das Quellenproblem in anderer Weise, da Archivquellen nur bis zum Jahre 1962 zugänglich waren und darum fast auschließlich mit veröffentlichtem Material gearbeitet werden mußte. Dieses Kapitel ist aus der Sicht des Historikers zweifelsohne das schwächste des ansonsten überzeugenden Bandes, da es sich in einer Bestandsaufnahme mennonitischer Gemeindeaktivitäten ergeht, die sehr übersichtsartig beschrieben werden. Der Charakter der Bestandsaufnahme wird durch die durchgängige Wahl des Präsens unterstrichen, während die übrigen Kapitel im Imperfekt geschrieben sind.

Das Inventar des Archivs der Mennonitengemeinde, bearbeitet von *Dieter Hangebruch*, schließt den informativen Band ab und macht ihn für alle, die an weiterer Forschung zu Krefeld oder den Mennoniten interessiert sind, zu einem unverzichtbaren Werk. Dem Herausgeber ist es gelungen, eine Sammlung aus einem Guß zusammenzustellen, wobei die Kapitel, die sich mit dem sechzehnten bis neunzehnten Jahrhundert beschäftigen, wegen ihrer Quellennähe bei gleichzeitiger analytischer Trennschärfe besonders hervorgehoben werden müssen.

Norbert Finzsch

Doopsgezinde Bijdragen, nieuwe reeks 21, 1995, 249 S. (Doopsgezinde Historische Kring, Uitgeverij Verloren, Larenseweg 123, NL 1221 CL Hilversum).

Die in den Niederlanden erscheinenden „Taufgesinnten Beiträge" haben inzwischen ihr drittes Jahrzehnt erreicht. Sie haben an Umfang gewonnen und sind inhaltlich reicher geworden. Die Namen einer jüngeren Historikergeneration fallen im Inhaltsverzeichnis auf. Ich möchte einige Aufsätze vorstellen, die für deutsche Leser von Belang sein könnten.
Guido Marnef, Die reformierten Wurzeln zweier führender Waterländer: Hans de Ries und Albrecht Verspeck (S. 9–20). Zu den Kennzeichen sowohl der Reformierten wie auch der Täufer gehörte in den Niederlanden die Kirchenzucht. Sie erwies sich gerade auch in der Zeit des niederländischen Befreiungskrieges von der spanisch/katholischen Herrschaft (1564 ff.) als ein disziplinierendes Mittel bei der Selbstbehauptung der unterschiedlichen Konfessionen. Marnef beschreibt auf Grund der noch vorhandenen Quellen, wie sich in dieser Situation zwei namhafte Führer der reformierten Kirche von dieser verabschiedeten und sich für die Mitgliedschaft bei den waterländischen Täufern entschieden, weil ihnen die Kirchenzucht bei den Reformierten zu lax gehandhabt wurde. Das ist um so erstaunlicher, als Hans de Ries bei den Täufern für seine versöhnliche, auf Verständigung und Toleranz ausgerichtete Haltung bekannt geworden ist. Sein langes Wirken im niederländischen Alkmaar war unterbrochen von einem etwa zwanzigjährigen Aufenthalt in Emden als Ältester der dortigen Gemeinde (1580–1600). Bemerkenswert ist auch, daß Albrecht Verspeck einen Knecht namens Hans Brett hatte, der uns im Märtyrerspiegel als ein unerschrockener täuferischer Märtyrer (gest. 1577) geschildert ist. Die Mutter Bretts wurde nach dem Tod ihres Sohnes die Frau von Hans de Ries.
B. E. Dop, Taufgesinnte in einer Groninger Fehnkolonie im 18. Jahrhundert (S. 97–132). Dieser inhaltsreiche Beitrag könnte das Interesse besonders der Schweizer Mennoniten finden. Er behandelt die Ansiedlung von Mennoniten in den Fehnkolonien des Groninger Landes seit Anfang des 17. Jahrhunderts. Er kommt dabei auch auf die Schweizer Täufer zu sprechen, die teils schon in dieser frühen Zeit und dann noch einmal zu Anfang des 18. Jahrhunderts in die Niederlande geflüchtet waren. Sozial stachen sie zunächst stark ab von den inzwischen wohletablierten Niederländern, errangen aber schließlich doch die Anerkennung der andern Fehnbauern und sind heute noch an so renommierten Namen wie Cremer oder Meihuizen zu erkennen.

Gerlof Homan, Niederländische Taufgesinnte im Zweiten Weltkrieg (S. 165–197). Dieser Artikel ist eine verbesserte und erweiterte Version des Aufsatzes, den der in den Niederlanden geborene, jetzt aber in den USA lebende Homan auf Englisch in Mennonite Quarterly Review veröffentlicht hat (Vol. 69, 1995, S. 7–36). Er skizziert die Situation der Mennoniten in den Niederlanden in den dreißiger Jahren, die nur geringe Ausstrahlung des Nationalsozialismus in die Niederlande, die mennonitische Gegenbewegung gegen den Versuch solcher Einflußnahme (Gemeindetagbewegung), die heikle Lage der Deutschen während der mennonitischen Weltkonferenz in den Niederlanden 1936, den Einsatz zahlreicher niederländischer Mennoniten zugunsten geflüchteter Juden, die Geschichte der Besetzung der Niederlande durch deutsche Truppen, die offizielle Neutralität der Algemeene Doopsgezinde Societeit, aber doch auch ihren Aufruf, beim Evangelium und in der Tradition der Täufer zu bleiben. Entscheidendes wurde durch einzelne mennonitische Prediger und ihre Gemeinden für jüdische Verfolgte und deren Kinder getan. Es haben aber auch mehrere mennonitische Prediger dafür ins Gefängnis oder gar ins KZ gehen müssen, und sechs von ihnen sind hingerichtet worden. Dieser Aufsatz ist eine aufwühlende Lektüre. Er sollte unbedingt auch in deutscher Sprache für unsere Gemeinden zugänglich sein.

Daß unsere besten Werke Hölle und Verdamnis verdienen; eine Predigt von Reinhard Rahusen als ‚junger Nasiräer' Textausgabe: R. Winsemius-Oosterbaan und S. Voolstra; Einleitung: J. Bosma (S. 199–227). Für Kenner der norddeutschen Mennonitengeschichte ist der Name Reinhard Rahusens mit Leer und Hamburg verbunden. Zweiundzwanzig Jahre lang war er Pastor der Mennonitengemeinde in Leer (1763–1785), acht Jahre lang in Hamburg (1785–1793). Daß er vorher in den Niederlanden Theologie studiert hatte, gehörte zur üblichen Ausbildung bei den nordwestdeutschen Mennoniten. Gerade deshalb ist die Veröffentlichung einer bisher nur handschriftlich vorliegenden Predigt des jungen Rahusen aus dem Jahr 1758 ein Gewinn für unsere Kenntnis der geistigen Entwicklung dieses einflußreichen Predigers. Der besondere Reiz liegt darüber hinaus darin, daß gerade diese Predigt zum Stein des Anstoßes für Hamburger Kirchenratsmitglieder wurde, denen der junge Predigtamtskandidat als künftiger Pastor der Hamburger Gemeinde vorgeschwebt haben mag. Es gab deshalb ein Gespräch in Hamburg, in dem der junge Theologe Rechenschaft über seine Position ablegte. Ergebnis: Rahusen wurde 1760 statt in Hamburg zunächst in Enkhuizen, Niederlande, und drei Jahre später in Leer, Ostfriesland, angestellt. Über zwei Jahrzehnte wirkte er hier. Erst dann wurde er nach Hamburg berufen. Die Predigt von 1758 und das Gesprächsprotokoll von 1760 sind nun Gegenstand der Text-

ausgabe. Angesichts der über dreißig gedruckten Predigten und Schriften Rahusens zwischen 1754 und 1793 (ML III 425 f.) scheint das fast überflüssig zu sein. Aber es markiert doch einen entscheidenden frühen Übergang im Leben Rahusens.

Schließlich erwähne ich noch die *Besprechung*, mit der Adriaan Plak die 1991 erschienene zweite Auflage *der „Anabaptist Bibliography 1520–1630"* von Hans J. Hillerbrand vorstellt (S. 241–244). Er weist nicht nur auf die verwirrend hohe Anzahl von Fehlern hin, sondern bietet gegen Bezahlung auch eine doppelte Konkordanz an, durch welche die zweite Auflage mit der ersten (von 1962) vergleichbar ist und die Bücher in der Amsterdamer Ausleihesammlung auffindbar werden. Schade, daß eine so hohe Investition an Arbeit und Geld (590 Seiten) solche Krücken nötig hat.

Heinold Fast

Nicholas Salaman, Der Garten der Lüste. Ein Roman aus der Zeit der Wiedertäufer. Aus dem Englischen von Irene Rumler, Diogenes Verlag, Zürich 1995, 640 S., Ln.

Nich nur Historiker, auch Schriftsteller haben sich des Münsteraner Täuferreichs angenommen. Wer sich einen ersten Überblick über die Fülle älterer dramatischer Bearbeitungen, Romane, historischer Schwänke und Novellen verschaffen will, greife zu Hugo Hermsens 1913 erschienenem Buch „Die Wiedertäufer zu Münster in der deutschen Dichtung". Weitgehend in Vergessenheit geratene Autoren und ihre Werke tauchen hier auf, angefangen bei C. B. Schückings „Elisabeth" über Chr. Aug. Vulpius' „Johann von Leiden" bis hin zu Adolf Sterns „Die Wiedertäufer". Was zwei Jahrhunderte zuvor begonnen hatte, setzte sich im 20. Jahrhundert ungebrochen fort. Münster lebt bis in die Gegenwart hinein in unzähligen literarischen Variationen weiter. Allerdings wird nicht allen soviel Erfolg beschieden sein wie Friedrich Dürrenmatts Bearbeitung des Stoffes. Sein 1947 uraufgeführtes Erstlingsdrama „Es steht geschrieben" und auch das spätere Stück „Die Wiedertäufer" sind noch immer aktuell und haben bislang wenig von ihrer Faszination verloren.

Nun liegt ein neuer, mehrere hundert Seiten starker Roman vor, der das Münsteraner Täuferreich in einer Mischung aus Historie und dichterischer Phantasie wiederauferstehen läßt. Im Mittelpunkt des insgesamt vier Teile umfassenden Buches steht Julius, ein sogenannter Bastard, der nach schwerer Kinder- und Jugendzeit in der Werkstatt des berühmten Malers Hieronymus Bosch eine Anstellung findet. Als er von seinem sterbenden Meister den Auf-

trag erhält, dessen berühmtes Gemälde „Der Garten der Lüste“ zu vollenden, steht Julius vor der schwersten Aufgabe seines Lebens, die er in selbstquälerischer Manier immer wieder zu lösen versucht. Er erkennt die Bedeutung des Bildes nicht, es fehlt ihm an Lebenserfahrung. Solange er nicht Himmel und Hölle durchwandert hat, kann Julius seinem Auftrag nicht gerecht werden. Gemeinsam mit seiner Frau Blommardine zieht er nach Rendsburg, jener Stadt, in der sich all das abspielt, was eigentlich in Münster geschah. Hier vollzieht sich die Wende. Nachdem er die Schrecken der Täuferherrschaft erlebt und in Elisabeth die Liebe seines Lebens gefunden hat, gelingt es Julius schließlich doch noch, das Werk zu vollenden. Wenig später, geblendet und grauenhaft verwundet, stirbt er in den Armen seiner Geliebten, als Rendsburg gerade erobert wird. Bis zu diesem schicksalsschweren Ende ist es jedoch ein langer Weg, der den Leser durch alle Höhen und Tiefen der Täuferherrschaft führt. Er lernt Julius' Ehefrau, die verschlagene Blommardine näher kennen, seine Geliebte Elisabeth samt machtbesessenem Vater, skrupellose Führergestalten und ihre gottergebenen Anhänger. Terror und tiefste Hoffnung auf Erlösung, Widerstand und Verrat, Glanz und Elend, das alles liegt im täuferischen Rendsburg eng beieinander. Da werden die sogenannten Gottlosen kurzerhand aus der Stadt gejagt (S. 350–357), eine eindringliche Schilderung, die anschaulicher als jede Quelle das Elend Vertriebener in Worte faßt. Hinrichtungen, glanzvolle Feste, schließlich die Einführung der Polygamie, dies alles gehört zum Alltag im täuferischen Rendsburg.

Nicholas Salaman stellt nicht den Anspruch, exakt an den Quellen orientierte Täufergeschichte in literarischem Gewand zu präsentieren. Er verfremdet vielmehr, dichtet hinzu und schafft neue Konstellationen, die jeder historischen Grundlage entbehren. Rendsburg ist nicht Münster, und auch die täuferischen Führergestalten tragen bis auf Melchior Hoffman andere Namen. „Ich habe die Stadt in meinem Buch Rendsburg genannt. Natürlich hat Münster dafür Pate gestanden; und ein Teil der Personen geht ebenfalls aufhostorische Gestalten in Münster zurück. Vermutlich hätte ich die richtigen Namen beibehalten und eine eng an den Tatsachen angelegte Geschichte schreiben können. Aber ein historischer Roman bleibt nie so dicht an der Historie. Und er sollte auch nicht danach beurteilt werden, wie peinlich genau er sich an die Fakten hält“ (Danksagung, S. 637).

Mit der Kritik am Wahrheitsgehalt anzusetzen, wäre nicht fair. Zu überlegen bleibt allerdings, ob die Schilderung an vielen Stellen nicht doch zu seicht ausfällt und ins Triviale abgleitet. Da entpuppt sich beispielsweise Blommardine als Julius' Halbschwester, und dem schon so schwer geplag-

ten jungen Künstler wird schließlich noch offenbart, daß Hieronymus Bosch sein Vater ist. Über Monate hinweg empfängt Julius Geld von unbekannter Hand, und schließlich findet er sich sogar mit Elisabeth in Boschs Gemälde wieder (S. 247). Es sind die vielen übertriebenen Effekte, der Hang zur Geheimniskrämerei und die offenkundige Lust des Autors am breitausgemalten Triebleben seiner Figuren, die den Wert des Buches mindern. Besonders in der ersten Hälfte bereiten sprachliche Wendungen in Gestalt platter Vergleiche Unbehagen: „Julius dachte lieber nicht allzuviel über die beschämenden Dinge nach, die sich dort abspielten — auch wenn seine Gedanken wie Katzen immer wieder dorthin zurückschlichen" (S. 48); „Ammanatis Augen leuchteten wie Kerzen in einem Totenschädel" (S. 56) — oder „Die Tür ging auf, und da stand Boschs Frau wie der Engel mit dem Flammenschwert im Paradies" (S. 61).

Und noch eins. Salamans Buch trägt nicht dazu bei, dem Leser ein annehmbares Täuferbild zu vermitteln, das der wissenschaftlichen Forschung nur annähernd gerecht wird. Allenfalls kann der Roman dazu beitragen, bestimmte Klischees zu verfestigen und neue Irrtümer hinzuzufügen. Schon der Untertitel „Ein Roman aus der Zeit der Wiedertäufer" erweckt den Eindruck, als sei Rendsburg beziehungsweise Münster repräsentativ für täuferische Glaubens- und Lebensweisen schlechthin. Ein historisch wenig vorgebildeter Leser kann letzlich nur zu dem Schluß kommen, daß es sich bei den Täufern um eine Ansammlung mehr oder weniger fanatischer, triebhafter Gläubiger handelt, die mit üblen Mixturen hantieren und über Leichen gehen. Vielleicht hätte Salaman sich nicht nur auf das Werk von Norman Cohn „Das neue irdische Paradies" verlassen, sondern tiefer in die Materie eindringen sollen.

Marion Kobelt-Groch

Nachrufe, Berichte, Hinweise

Nachruf auf Horst Quiring
16. 3. 1912 – 23. 11. 1995

Es dürfte nicht oft vorkommen, daß ein Nachruf auf einen bewährten Mitarbeiter der Mennonitischen Geschichtsblätter von jemandem geschrieben wird, der nicht gerade dessen Sympathie und Wohlwollen genoß. Das schwierige Verhältnis zwischen uns begann 1974 mit meinem Versuch, die Haltung der deutschen Mennoniten zum Nationalsozialismus zu untersuchen, und setzte sich in der gemeinsamen Arbeit an den Geschichtsblättern über Jahre hinweg zu allen Fragen der neueren Täuferforschung fort. Wir haben uns gegenseitig nichts erspart. Horst Quiring hat oft kurz, pauschal, fordernd und ohne viel Federlesens zum Ausdruck gebracht, was ihm nicht paßte, und ich habe als der Jüngere empfindlich reagiert, ich habe ausführlich, gelehrt-vertrackt, selten ohne Schärfe gerechtfertigt, was ich glaubte vertreten zu müssen. Als Horst Quiring sich 1982/83 aus der Arbeit an den Geschichtsblättern zurückzog, schliefen unsere Beziehungen nach und nach ein. Aber doch wußten wir voneinander, daß hier nicht nur zwei unterschiedliche Temperamente aufeinandergestoßen waren, sondern vielleicht auch Repräsentanten unterschiedlicher Generationen: der Kriegsgeneration und der Nachkriegsgeneration. Unter diesem Gesichtspunkt scheint es mir angemessen zu sein, wenn der jüngere Kontrahent jetzt die Gelegenheit ergreift, dem Verstorbenen einige Worte in Anstand und Würde zu widmen.

Horst Quiring stammt aus einer mennonitischen Familie im Marienburger Großen Werder und wurde als viertes Kind des Landwirts Hermann Quiring und dessen Ehefrau Anna, geb. Goertz, am 16. März 1912 im Mielenz geboren. Später zogen die Eltern nach Altfelde, und der Sohn besuchte die Heinrich-von-Plauen-Schule in Elbing. Nach dem Abitur an diesem Realgymnasium entschied er sich für das Theologiestudium in Halle, Tübingen und Königsberg. Im Laufe des Studiums hatten sich seine Neigungen zur Kirchengeschichte besonders stark herausgebildet, so daß er nach einem kürzeren Aufenthalt am Doopsgezinde Seminar in Amsterdam 1934/35 bald an einer Dissertation über „Luther und die Mystik" bei Prof. Walther Köhler in Heidelberg zu schreiben begann. Köhler war ein Kirchenhistoriker, der in engem Kontakt zu D. Christian Neff vom Weierhof in der Pfalz stand und den Problemen der Täufer- und Mennonitenforschung gegenüber aufgeschlossen

war, wie sie vor allem die Arbeit am Mennonitischen Lexikon bestimmten. Bei Köhler wurden auch Harold S. Bender mit einer Dissertation über Konrad Grebel und Cornelius Krahn über das Gemeindeverständnis bei Menno Simons promoviert. Horst Quiring wandte sich Luther weniger aus einem Interesse an systematisch-konfessionellen Lehrfragen zu. Ihn interessierte wohl eher der konkrete Erlebnisgehalt des Glaubensverständnisses in der Reformation. Die Tradition der Mystik wirkte ja nicht nur auf Luther, sondern ebenfalls auf zahlreiche Täufer und später auf den Pietismus ein. Möglicherweise erhoffte Horst Quiring sich von der Beschäftigung mit diesem Problem, das damals übrigens stark umstritten war (man denke nur an die Ausfälle Karl Barths und Emil Brunners gegen jede Art von Mystik), auch eine Festigung seiner Position im theologischen Meinungsstreit seiner Zeit. Außerdem wird er an der Art, wie Luther die Mystik verarbeitete, vielleicht auch sich selber klar geworden sein, welchen Einfluß das erlebnisbetonte Bibelchristentum studentischer Kreise auf ihn, wie auf andere mennonitische Theologiestudenten vor ihm (z. B. Otto Schowalter, Walter Fellmann, Paul Schowalter, Gerhard Hein), ausgeübt hat. Veröffentlicht wurde die Dissertation in: Zeitschrift für Systematische Theologie, 13. Jg., 1936, S. 150–174 und S. 179–240.
Die frühe Beschäftigung mit Luther hat sicher auch dazu beigetragen, daß es Horst Quiring später nicht schwerfiel, in anderen kirchlichen Zusammenhängen als nur in den Mennonitengemeinden tätig zu sein, neben seiner Ältestentätigkeit in der Stuttgarter Mennonitengemeinde zuletzt als Pfarrer mit Sonderauftrag in der Landeskirche Württembergs. Horst Quiring wurde 1936 promoviert und von seinem Doktorvater mit höchstem Lob in die Gemeindearbeit entlassen. Er hatte einen mittleren Weg zwischen konfessionalistischer und moderner Theologie gefunden.
Sein Weg führte ihn, nach einer einjährigen Ausbildung als Funker für die Wehrmacht, in den Dienst der kleinen Mennonitengemeinde zu Berlin, gleichzeitig versorgte er die noch kleinere Gemeinde in Königsberg. In Heubuden, seiner Heimatgemeinde, wurde er 1937 zum Ältesten ordiniert. So war er schon in jungen Jahren an zwei wichtigen Orten tätig: im westpreußischen Mennonitentum ebenso wie an einer Stelle, wo sich Mennoniten aus dem ganzen Reich trafen. Da die Gemeinden in den knappen Zeiten ihren Prediger nicht allein „ernähren" konnten, ging Horst Quiring einer Nebentätigkeit als Buchhändler in der renommierten Buchhandlung Collingnon am Bahnhof Friedrichstraße in Berlin nach. Hier blieb er in Kontakt mit der Welt der Bücher, auch mit den Auseinandersetzungen um das Christentum, wie sie zwischen den Deutschen Christen und anderen kirchlichen Gruppen, vor allem der Bekennenden Kirche, geführt wurden. In dieser Zeit größter Verwir-

rung verspürte er das Bedürfnis, klare Orientierungen anzubieten. So schrieb er die „Grundworte des Glaubens," die 1938 im Furche-Verlag (Berlin) veröffentlicht wurden (eine überarbeitete Auflage erschien 1949 im Evangelischen Missionsverlag in Stuttgart). Das war keine Gemeindedogmatik, sondern die Erläuterung der wichtigsten theologischen Begriffe, um die damals der Streit entbrannt war. Eindeutig war die Absage an die Deutschen Christen, was allerdings nicht bedeutete, daß Horst Quiring nun ganz auf die Seite der Bekennenden Kirche getreten wäre. Auch hier folgte er, wie der Furche-Verlag übrigens allgemein, einem mittleren Weg. Die „Grundworte" waren ein Buch, das für die weitere evangelische Öffentlichkeit bestimmt war, kein aus dem Geist des Täufertums für die Mennoniten geschriebenes Buch. Auch zwischen mennonitischen „Sonderlehren" (Taufe, Eid) und den Positionen der Landeskirchen wurde vermittelt, die konfessionelle Herkunft des Autors war für Außenstehende nicht zu erkennen.

Kurz nach dem Ausbruch des Krieges 1939, Horst Quiring hatte gerade Liesel Unruh, eine Tochter Prof. Benjamin Unruhs aus Karlsruhe, geheiratet, wurde er eingezogen, geriet später in russische Kriegsgefangenschaft und wurde 1947 ausgemergelt und krank nach Hause entlassen. Bald fand er Arbeit als Geschäftsführer des Evangelischen Missionsverlags in Stuttgart, eines Verlags, in dem neben Missionsliteratur auch die *Ökumenische Rundschau* erschien. Für die Mennoniten arbeitete er nebenher als Ältester in Stuttgart und als Vorstandsmitglied im Mennonitischen Geschichtsverein sowie als Schriftleiter der *Mennonitischen Geschichtsblätter* (1949–1982). Er sah seine Aufgabe nicht darin, selber in der Forschung zur Täufer- und Mennonitengeschichte tätig zu sein, sondern, so gut es ehrenamtlich ging, über die Forschungen zu unterrichten (damals ging das Mennonitische Lexikon seiner Vollendung entgegen, ebenso erschienen in dieser Zeit die wichtigsten Quellenbände zur Täufergeschichte) und die Geschichtsblätter für die Beiträge der wenigen deutschen Historiker und Theologen offen zu halten, die sich zu Wort melden wollten. Es erschienen zahlreiche kleinere Forschungsbeiträge, Genealogisches und gelegentlich auch Erbauliches. Erst in den siebziger Jahren, als die Schriftleitung erweitert wurde, suchten die Geschichtsblätter den Anschluß an die neuesten internationalen Entwicklungen in der Täuferforschung. Sie mußten sich professionalisieren und öffneten sich auch den „profanen" Reformationshistorikern. In dieser Situation sah Horst Quiring seine Aufgabe vornehmlich darin, die Initiativen einer Forschung, die das idealisierte Täuferbild der sogenannten Bender-Schule revidieren wollte, mit unerbittlicher Strenge zurückzuweisen.

Horst Quiring hat sich besonders dafür eingesetzt, daß der Geschichtsverein die Erinnerung an das vertriebene und versunkene Mennonitentum an der Weichsel wachhält. So hat er Horst Penner bewegen können, die „Weltweite Bruderschaft“ zu überarbeiten und noch einmal in vierter Auflage im Geschichtsverein erscheinen zu lassen, ebenso hat er die beiden Bände zur Geschichte der westpreußischen Mennoniten, an denen Horst Penner lange gearbeitet hatte, zum Druck befördert. Immer wieder hat der Geschichtsverein von seinen verlegerischen Fähigkeiten profitieren können.
Auf das Mennonitentum ließ Horst Quiring nichts kommen. Offensichtlich verband ihn eine tiefe Empfindung mit seinem konfessionellen Ursprung. Die Welt der westpreußischen Mennoniten, die versunken war, lebte in ihm fort, ungebrochen, anheimelnd und voller Faszination. Im Eifer des Gefechts brachte er unsere Meinungsverschiedenheiten einmal auf den einfachen Gegensatz: Dem Mennonitentum können wir nur in Liebe begegnen; wer sich ihm in kritischer Absicht zuwendet, dürfe nicht zum Zuge kommen. Daß die kritische Beschäftigung mit unserer Geschichte auch eine Art liebevoller Zuwendung zu ihr sein könne, wollte er nicht akzeptieren. Hier war er unerbittlich — bis zum Schluß.
Ich versuche, unseren Streit zu verstehen: Für Horst Quiring war das Ideal des Täufertums offensichtlich eine Antwort auf die Wirrungen, Zerrissenheiten und Verletzungen in seinem Leben. In diesem Ideal fand er Geborgenheit, Ruhe und die Fülle des Sinns. Für andere war dieses Ideal, das so wenig mit den Realitäten, die uns umgeben, in Einklang stand, die Aufforderung, es zu überprüfen, nach Neuem und Besserem zu suchen, so wie Horst Quiring es einst für sich mit der Suche nach dem mittleren Weg in Anspruch genommen hatte. Die Idealisierung des Vergangenen wird von Zeit zu Zeit, von Generation zu Generation zerstört: Das harmonische Bild von der friedfertigen, einigen Bruderschaft ist inzwischen dem Bild von aufbegehrenden, oft militanten, unter sich uneinigen Täufern gewichen. Daran geht kein Weg vorbei. Aber wenn sich hinter dem Ideal nicht nur die Rechtfertigung des Vergangenen um jeden Preis, sondern auch die Sehnsucht nach Besserem verbirgt, die sich nicht mit dem abfindet, was wir erzeugt haben, eine Utopie also, dann wäre es diese Sehnsucht, die uns miteinander verbindet: eine Utopie, die sich mit unerbittlicher Gewißheit zwar nicht auf eine historisch vorgeprägte, wohl aber auf eine vom göttlichen Geist inspirierte Weise durchsetzen wird. Horst Quiring hat dazu beigetragen, einen täuferischen Grundgedanken am Leben zu erhalten und nachfolgenden Generationen weiterzugeben.

Hans-Jürgen Goertz

Nachruf auf Willy Hege

1. Oktober 1929 – 15. Oktober 1995

Willy Hege wurde als achtes Kind der Eheleute Philippe und Emma Hege 1929 auf dem Schafbusch bei Weißenburg im Unterelsaß/Frankreich geboren. Während des Krieges erlebte er zweimal die Evakuierung und die Rückkehr auf den völlig zerstörten elterlichen Hof. Nach der Grundschule absolvierte er eine Lehre als Mechaniker und vervollständigte seine Berufsausbildung durch einen Aufenthalt in den USA. Als einer der ersten besuchte er Kurse in der neugegründeten Europäischen Mennonitischen Bibelschule bei Basel mit dem Ziel, seiner Gemeinde besser dienen zu können und diese mit seinem Engagement zu bereichern.

Im Jahre 1954, nach seiner Vermählung mit Hedwig Landes, ließ er sich in Altkirch nieder. Dort gründete er sein eigenes Landmaschinen-Geschäft mit angegliederter Werkstatt. Schon bald danach wurde in eigene Betriebsstätten und in ein eigenes Wohnhaus umgezogen. Willy und Hedwig Hege haben zusammen sechs Kinder.

Durch Fachkenntnisse, gepaart mit außerordentlichen praktischen Fähigkeiten und einem erfinderischen Schaffensdrang weitete Willy Hege seine Tätigkeit auf ein ganz neues Arbeitsgebiet aus. Durch Vertrieb und Entwicklung von Geräten und Maschinen im Bereich der Mechanisierung der landwirtschaftlichen Versuchs- und Forschungsstellen — besonders die Saatzucht ist hier zu nennen — kommt er weit herum. Bald war sein Rat und Wissen in nationalen und internationalen Organisationen gefragt. Dabei lernte er die unterschiedlichsten Menschen, Techniker, Forscher, Wissenschaftler, kennen und begegnete anderen Weltanschauungen.

Neben seinem großen beruflichen Einsatz, verbunden mit vielen und langen Reisen, fand er Zeit für seine Gemeinde Altkirch-Birkenhof, der er lange Jahre als Vorsitzender diente, und für den Geschichtsverein der französischen Mennoniten, den er mit begründen half. Das geistliche und geschichtliche Erbe empfand er als Verpflichtung. Ermutigt von Bekannten und Freunden, und im übrigen ermutigend für andere, beteiligte er sich an der Gründung des Französischen Mennonitischen Geschichtsvereins (1979) und arbeitet unermüdlich an dessen Entwicklung mit. Als stellvertretender Vorsitzender und zuletzt als Vorsitzender des Vereins gab er immer neue Impulse und Anregungen.

Sein Weitblick und seine Sprachkenntnisse, Willy Hege sprach drei Sprachen, machten es möglich, über Grenzen hinaus aktive und rege Kontakte

Willy Hege (rechts) im Gespräch mit Paul Richard auf dem Liebenstein im Oberelsaß, im Sundgau, nahe der Grenze zur Schweiz. Die Familie Richard ist seit Generationen auf dem Liebenstein ansässig. Willy Hege fuhr gern dahin zu Besuch, denn in dieser Familie ist die amische Tradition, die er sehr schätzte, bis in unsere Tage hinein lebendig geblieben. Photo: Roland Gauchi

zu pflegen, beruflich und insbesondere innerhalb der Mennonitischen Bruderschaft und deren Geschichtsvereinen.
Menschen zu begegnen und kennenzulernen, war ihm wichtig. Seine Wege gingen nach Nord- und Südamerika, über Rußland und China, von Skandinavien nach Nordafrika. Alle diese Gelegenheiten wurden oft genutzt, um Mennoniten, Amische oder Hutterer zu besuchen.
Es war für mich, auch für einige andere Freunde, immer eine große Freude, bei solchen Gelegenheiten mitfahren zu dürfen. Zur Zeit des eisernen Vorhangs haben wir an einer sogennanten Konferenz der ostdeutschen Mennoniten in Ostberlin teilgenommen und in Potsdamm und Leipzig Besuche gemacht. Dabei haben wir die Lebensverhältnisse unter dem damaligen Regime kennen lernen können.
Später durfte ich mich, zusammen mit Nordamerikanern, an einer Reise über Österreich durch die kommunistische Tschechoslowakei beteiligen. Wir suchten dort nach Spuren der verfolgten Täufer, insbesondere nach Hutterischen Höfen. Mit anderen Geschwistern hat er uns in die USA geführt. Erlebnisse wie diese werden uns allen in freudiger Erinnerung bleiben.
Ein anderes Mal sind wir auf Einladung von Reformierten aus dem Poitou nach West Frankreich gefahren. Mit einigen anderen Brüdern haben wir im Rahmen von Gottesdiensten und Veranstaltungen über das täuferische Verständnis der Gemeinde gesprochen.
Der Amisch-Film von John Hostetler wurde unzählige Male in Deutschland, Frankreich und in der Schweiz in den verschiedensten Kreisen, in Gemeinden und Schulen gezeigt. Oft haben wir versucht, bei diesen Treffen Rede und Antwort zu stehen auf die vielen Fragen zu den Mennoniten und ihrer Geschichte. Und zuletzt sprach Willy von einem Kontakt zu einer Gruppe Amischer in Italien.
Langjährige Zusammenarbeit und eine treue Freundschaft mit Willy Hege, die mir viel Freude und manch unvergeßliche Erlebnisse brachten, gestatten es mir zu sagen, daß Willy Hege durch seine einfache und faire Art, durch seine Bereitschaft, stets Neues zu entdecken und sich immer in die Plicht nehmen zu lassen, große Anerkennung erworben hat.
Geschätzt wurde er auch wegen seiner Kompetenz, seiner Gelassenheit und seiner Lebensfreude, seiner ehrlichen und offenen Stellungnahmen. Mit seinen Überzeugungen als Mensch, Partner und Mennonit wird er uns stets in Erinnerung bleiben.
Feinfühlig und mit dem starken Willen, dem Gutem nachzugehen, hatte er in seiner Familie und in seiner Gemeinde, später auch noch im Geschäft, schwere Nackenschläge hinzunehmen. Er wollte kein Mitleid und brachte

seine Last kaum zum Ausdruck, geschweige denn, daß er andere mit seinen Sorgen belastete. Er fand Stärkung und Ermutigung in seinem Glauben und in den Kreisen, in denen er verkehrte. Besonders erbaulich und wohltuend für ihn waren seine Bekannten und mennonitischen Geschwister aus Amerika.
Die AFHAM (Französischer Mennonitischer Geschichtsverein) und deren Veröffentlichungen „Souvenances Anabaptistes" sowie die Weltkonferenz 1984 in Straßburg, das Amisch-Kolloquium 1993 in Markirch und das Europäische Patchwork Treffen 1994 in Sainte Croix-aux-Mines waren Höhepunkte in seinem nebenberuflichen Leben.
Mit neuen Plänen kam er im September 1995 von Amerika zurück. Überraschend schnell wurde er von seiner Krankheit niedergeworfen. Noch wenige Tage vor seinem Tod äußerte er den Wunsch, daß das Angefangene weitergehen möge und das täuferische Verständnis vom Leben, Glauben und von der Gemeinde weiter erforscht und weitergetragen werde.
Wir bleiben Willy Hege in großer Dankbarkeit verbunden.

Jean-Jacques Hirschy

M. E. R. K. 1996

Vom 16. bis zum 19. Mai 1996 kamen Gemeindemitglieder aus den Niederlanden, aus Deutschland, der Schweiz, Frankreich, Belgien, Spanien, Portugal und anderen Ländern Europas in dem Ferien- und Konferenzort Mennorode bei Elspeet in den Niederlanden zusammen. Bei dieser 6. M. E. R. K. — Europäische Mennonitische Regionalkonferenz — sollte des 500. Geburtstags Menno Simons' gedacht werden. Darum lautete das Motto dieser M. E. R. K.: „500 Jahre nach Menno Simons — Auf dem Weg in Gottes Zukunft". Drei Unterthemen beschäftigten sich mit besonderen Erfahrungen im Leben von Menno Simons. Das erste behandelte „Wählen und Entscheiden" (Menno mußte als katholischer Geistlicher eine einschneidende Entscheidung treffen), das zweite „Dienen und Leiden" (für Menno die logische Folge seiner Entscheidung); das dritte „Trost und Hoffnung" (als mögliches Ergebnis des Dienens und Leidens). In Vorträgen, Gottesdiensten, Gesprächsgruppen und Arbeitsgemeinschaften wurden die Unterthemen behandelt. Dabei stand die Gemeinde im Mittelpunkt; vor allem die Gesprächsgruppen „Gemeinde und Spiritualität im täglichen Leben", „Gemeinde und Homosexualität", „Gemeinde und Glaubensbekenntnis", „Gemeinde und ethische

Fragen, Leben und Tod betreffend" wurden aufmerksam verfolgt und angenommen. Kinder und Jugend beteiligten sich aktiv an der M. E. R. K. In den Gottesdiensten am Freitagabend, Samstagabend und Sonntagmorgen spielten sie eine wichtige Rolle. Der *Mennochor Holland* wirkte beim Gottesdienst am Samstagabend mit.
Etwa fünfzig mennonitische Einrichtungen in Europa stellten sich vor. Alte und neue quilts (Tücher aus farbigen Stoffresten) wurden ausgestellt. Die niederländische Abteilung der MEDA (Mennonite Economic Development Associatio), eine ursprünglich nordamerikanische Vereinigung mennonitischer Unternehmer, machte sich bekannt.
Insgesamt besuchten 840 Mennoniten die M. E. R. K. Unter ihnen waren etwa 45 Aussiedler (Rußlandmennoniten), die für einen Tag mit dem Bus aus Bielefeld angereist kamen. Am Sonntag morgen, dem 19. Mai, kamen noch 1.100 niederländische Doopsgezinde zur Feier des Nederlandse Doopsgezinde Landdag, so daß sich die Anzahl der Teilnehmer auf gut 1.900 erhöhte. Am Nachmittagsprogramm wirkten mit: ein Kabarett niederländischer Pastoren aus Haarlem und Amsterdam, die Musikgesellschaft *Camera Trajektina* mit mennonitischer Musik aus dem 16. und 17. Jahrhundert und der Aufführung einer modernen Mennokantate.
Das Programm-Komitee bestand aus sechs Niederländern, die zusammen auch das Organisation-Komitee bildeten, ergänzt durch Vertreter aus Deutschland, Schweiz, Frankreich und Belgien.

Ruth Winsemius-Oosterbaan (übersetzt von Karl Bartels, Leer)

Menno 500 — Internationales Symposium in den Niederlanden

Vom 1. bis 6. Juli 1996 fand im Konferenzzentrum Mennorode in Elspeet, Niederlande, ein internationales Symposium zur Frage nach der Bedeutung von Menno Simons für den Glauben und das Leben der mennonitischen Gemeinden in der ganzen Welt statt.
Diese Veranstaltung, zu der auf Einladung der niederländischen Taufgesinnten 27 mennonitische Theologen, Frauen und Männer, aus 16 Nationen gekommen waren, war eine der wichtigsten und herausragendsten Veranstaltungen im Menno-Simons-Gedenkjahr 1996. Damit verbunden war die Preisverleihung in einem Aufsatzwettbewerb, den die niederländischen

Mennoniten zuvor ausgeschrieben hatten. Den ersten Preis erhielt Gerhard Ratzlaff aus Paraguay, der ebenfalls am Symposium teilnahm.
Interessant war, daß die niederländischen Mennoniten bewußt einen „Außenseiter", den reformierten Sekretär des niederländischen Missionsrates, eingeladen hatten, am Symposium teilzunehmen und am Ende seine Eindrücke mitzuteilen.
Die Teilnehmer kamen aus Äthiopien, Argentinien, Costa Rica, Deutschland, Frankreich, Indien, Indonesien, Kanada, Kolumbien, in den Niederlanden, Paraguay, der Schweiz, Südafrika, Tansania, Uruguay und den USA. Es waren 6 Frauen und 21 Männer. Ziel der niederländischen Mennoniten war es, möglichst viele Vertreter von mennonitischen Kirchen dabeizuhaben, die aus der Mission hervorgegangen sind. Dies waren immerhin 11 Personen. Bedeutend mehr waren eingeladen, konnten jedoch aus verschiedenen Gründen nicht anreisen.
Eine Reihe von Vorträgen wurde gehalten und diskutiert. Im Mittelpunkt stand die Frage nach der Bedeutung der Nachfolge Christi im Denken Menno Simons' und im Glauben der heutigen Mennoniten. Vor allem die Teilnehmer aus den Missionskirchen der Zweidrittelwelt waren gebeten, ihre Erfahrungen und ihre Sicht der Dinge mitzuteilen. Es kam zu lebhaften Gesprächen über die Missionsgeschichte. Dabei ging es nicht nur um Mennos Wirkungsgeschichte, sondern um die Frage, wie Jesus Christus in den verschiedenen Kontexten der Welt verstanden und wie Nachfolge Christi gelebt wird. Eine schwarze Vertreterin der „Brüder in Christo-Kirche" (USA), deren Gemeinden ebenfalls zur Mennonitischen Weltkonferenz gehören, brachte Erfahrungen der Afro-Amerikanerinnen ein.
An einem Nachmittag ging man der Frage nach, ob eine Nachfolgeethik zu einer konstruktiven Beteiligung an der Gesellschaft führt oder zu einem Rückzug. Mennoniten haben bis in die Gegenwart recht unterschiedliche Beurteilungen des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft. Vielfach sind sie von einem ethischen Dualismus geprägt, der, ausgehend von der Trennung von „Gemeinde und Welt", in die „Absonderung" führte. Die Haltung der einzelnen mennonitischen Gruppen ist sehr verschieden. Die Debatte war spannend.
Immer wieder ging es auch um die monophysitische Christologie Menno Simons', die er von Melchior Hoffman übernommen hatte. Danach war Jesus ausschließlich göttlicher Natur. Eine Menschwerdung im wirklichen Sinn war demzufolge nicht vorstellbar. Menno Simons und einige seiner Anhänger standen mit dieser Sicht im Täufertum relativ isoliert da. Die anderen Täufer teilten diese melchioritische Christologie nicht, sondern blieben bei

der traditionellen Lehre: „Jesus Christus — wahrer Gott und wahrer Mensch".
Für mich war in diesem Zusammenhang das Referat von C. Arnold Snyder, Kanada, interessant. Für ihn ist klar, daß Mennos melchioritische Christologie im Blick auf sein Nachfolgeverständnis zu noch höheren ethischen Erwartungen an die Gemeindeglieder führte als im übrigen Täufertum. Dazu gehörten auch das Ziel einer reinen und einer strengen Sicht von Kirchenzucht. Snyder stellt fest: „Selbst wenn die übrigen Täufer Mennos Christologie nicht teilten und die Mennoniten spätestens um 1800 diese Vorstellung ablegten, wurden die hohen ethischen Erwartungen, die damit verbunden waren, nie neu formuliert." Snyder hält es für wert herauszuarbeiten, wie eine ausgeglichenere Christologie, die der menschlichen Seite Christi den gleichen Wert zuspricht, das Verständnis von Nachfolge bei den Nachkommen Mennos beeinflußt.
Es ist geplant, die Vorträge des Symposiums zu publizieren. Diese Veranstaltung war eine hervorragende Gelegenheit, mennonitische Theologen aus der ganzen Welt unter einem Thema zusammenzuführen. Es ist der „Algemene Doopsgezinde Societeit" in den Niederlanden dafür zu danken, daß sie weder Kosten noch Mühen gescheut hat, im Jahr der Erinnerung an Mennos 500. Geburtstag eine solche Tagung zu ermöglichen. Es bleibt zu hoffen, daß man auch in Zukunft Wege findet, einen solchen wirklich internationalen Austausch auch über die Grenzen Europas und Nordamerikas hinaus möglich zu machen.

Rainer W. Burkart

Menno-Simons-Kongreß in Leeuwarden

Der *Doopsgezinde Historische Kring*, der Geschichtsverein der niederländischen Mennoniten, hatte am 2. und 3. Februar 1996 in Zusammenarbeit mit der *Friesischen Akademie* in der friesischen Hauptstadt Leeuwarden einen Kongreß über Menno Simons und seine Zeit organisiert. In Zusammenhang mit der Erinnerung an 500 Jahre Menno war es die erste große Manifestation der niederländischen Doopsgezinden. Da die Verantwortlichen sich nicht der falschen Hoffnung hingaben, es könne in biographischer Hinsicht noch viel Neues über Menno gefunden werden, erwartete man, die Erforschung

des kirchlichen, sozial-ökonomischen, politischen und kulturellen Hintergrunds von Menno werde noch relevante Tatsachen ans Tageslicht bringen. Die 200 Kongreßteilnehmer wurden in dieser Hinsicht auch nicht enttäuscht. Neuere historische Untersuchungen lieferten interessante Ergebnisse. So war zum Beispiel die Parochie Witmarsum, in der Menno als Priester wirkte, wohl eine der reichsten in ganz Friesland. Menno war demnach kein einfacher Dorfpriester. Außerdem scheint es so, als ob die Täufer in den reicheren Parochien des westlichen Friesland am meisten Anhänger hatten (Hans Mol, Leeuwarden). In Friesland und in Groningen führten die unteren Instanzen die von Brüssel diktierten Anordnungen nicht streng aus. Diese Umstände förderten die Zunahme der Bewegung in den Provinzen (Samme Zijlstra, Groningen). Das galt auch für Ostfriesland, wo allerdings Menno mit den örtlichen Leitern der Bewegung zu tun bekam. Otto Knotterus (Zuidbroek) relativierte Mennos Rolle als Oberhaupt der Kirche. Wiebe Bergsma (Leeuwarden), der Mennos Uytgang uyt het Pausdom in Zusammenhang mit der Befreiungsliteratur studierte, stellt fest, daß Menno es mit der Wahrheit nicht immer genau nahm. Seine Kontakte mit den Münsteraner Täufern müssen fester gewesen sein, als in den Verteidigungsschriften vermeldet. Zu demselben Ergebnis kommt auch Piet Visser (Amsterdam), der den einzigen bewahrten Brief Mennos auf seinen Schreibstil hin analysierte. In diesem Brief wird für die Urheberschaft Mennos gegen Jan van Leyden plädiert. Guido Marnef (Amsterdam) skizzierte die Situation in den südlichen Niederlanden, wo im Angesicht des Todes eine Anzahl Täufer Reue zeigten, danach aber trotzdem von der römischen Kirche als outcasts (Ausgestoßene) angesehen wurden. Die Theologie Mennos wurde von Sjouke Voolstra (Amsterdam) und Werner Packull (Waterloo, Kanada) in historischer und hermeneutischer Hinsicht betrachtet. Anton van der Lem (Amsterdam) eröffnete den Kongreß mit einer Übersicht über die geschichtlichen Zeugnisse über Menno. Menno ist von den großen niederländischen Historikern jahrhundertelang unerwähnt geblieben. Das kann seinen Grund in Mennos Opposition sowohl gegen Katholiken wie Protestanten haben. Außerdem konnten die Geschichtsschreiber mit dem stark zerstrittenen Täufertum in den Niederlanden kaum etwas anfangen. Die Forschungsergebnisse der Tagung sollen in den *Doopsgezinden Bijdragen* und zum Teil in *The Mennonite Quarterly Review* veröffentlicht werden.

Am Ende des zweiten Tages gingen die Kongreßteilnehmer in das Friesische Museum, wo die nationale Ausstellung über Menno Simons eröffnet wurde. Auch hier stand Mennos Leben im Mittelpunkt. Die interessanten Bilder stellten ausführlich Mennos Zeit und Umgebung dar. Etwa 15.000

Menschen besuchten die Ausstellung, die vom 4. Februar bis zum 31. März dauerte. Ein reich illustrierter Ausstellungskatalog begleitete sie: *Ein Leben voller Gefahren — Menno Simons (1496–1561) — Führer der Täufer.*

Piet Visser (übersetzt von Karl Bartels, Leer)

„Kein anderes Fundament". Feier zum 500. Geburtstag von Menno Simons

Unter dem Motto „Kein anderes Fundament" wurde vom 14. bis 17. März 1996 zu einer Jubiläumskonferenz und einem Symposium zur 500-Jahresfeier von Menno Simons in das Gemeindehaus der Mennoniten-Brüdergemeinde nach Oerlinghausen bei Bielefeld eingeladen. Die Veranstalter waren Aussiedler und kamen aus Mennoniten-Brüdergemeinden oder den Gemeinden des Bundes Taufgesinnter Gemeinden. Die Besucher gehörten bis auf wenige Ausnahmen zu diesen Gruppen.

Es handelte sich nicht um eine wissenschaftliche Tagung, die etwa Einblicke in den aktuellen Forschungsstand geboten hätte. Die Absicht war eher, dem offensichtlich großen Interesse der rußländischen Mennoniten durch allgemeine, themenorientierte Information Orientierung zu geben und Vergewisserung in dieser Zeit. In zehn Referaten, acht „workshops", zwei offenen Abenden und bei der Eröffnung des Mennonitischen Museums in Detmold wurden Mennos Person, Werk und Bedeutung vorgestellt und den bis zu 500 Zuhörern nahegebracht.

Die Vorträge konzentrierten sich bis auf einige Ausnahmen auf das dem Symposium zugrunde liegende Thema. Der Bogen reichte vom Schriftverständnis Mennos über sein Gemeindebild bis hin zur aktuellen Rezeption. Die Veranstalter planen, die Vorträge in einem Buch zu veröffentlichen, das Ende 1996 herauskommen soll. Der offensichtliche Erfolg dieser Veranstaltung macht ihnen Mut, für 1998 eine ähnliche Veranstaltung aus Anlaß des 500. Geburtstages Konrad Grebels ins Auge zu fassen.

Diether Götz Lichdi

Täuferkolloquium in Waterloo

Am 19. und 20. April 1996 fand das diesjährige *Anabaptist Studies Colloquium* am Conrad Grebel College der University of Waterloo (Kanada) statt. Das Hauptreferat wurde von John S. Oyer gehalten: „Nicodemites among Württemberg Anabaptists". Er konzentrierte sich auf Personen, die dem Täufertum zwar abgesagt hatten, aber doch noch häufig in täuferischen Kreisen anzutreffen waren. Geoffrey L. Dipple erörterte die Bedeutung, die Sebastian Francks *Chronica* für die Herausbildung der täuferischen Auffassung von Kirchengeschichte hatte, eine Auffassung, die so noch nicht im frühen Täufertum vorhanden war. Arnold S. Snyder sprach über „Menno and Discipleship" und brachte den Nachfolgegedanken Harold S. Benders mit der Theologie Mennos in Verbindung, die das aus mittelalterlichen Traditionen stammende Thema der Wiedergeburt betonte. James M. Stayer ging dem allmählichen Verschwinden der Radikalität in der Radikalen Reformation nach und meinte, daß die Radikalen sich nach dem Ende der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts von ihrer utopisch inspirierten Position entfernt und allmählich auf die Rolle von „conforming nonconformists" eingestellt hätten. Victor D. Thiessen untersuchte den Weg, den evangelische Adlige vom progressiven Radikalismus zu radikalem Konservatismus gingen (1520 bis 1530), und zeigte, wie sich unter evangelischen Flugschriftenautoren aus dem Adel ein Trend herausbildete, der von der Idealisierung des Laien zur Forderung führte, daß der „gemeine Mann" die kirchliche Erneuerung dem zweiten Stand zu überlassen habe. Sonia Riddoch hielt einen Vortrag über „Albrecht Ritschl and Ernst Troeltsch on the Origins of Anabaptism"; sie wies darauf hin, daß die Standpunkte beider Theologen als Antworten auf gewisse religiöse und soziale Probleme im Deutschland des 19. Jahrhunderts zu verstehen seien. Edmund Pries zeigte den Unterschied zwischen Melchior Hoffmans früher Anschauung vom Eid und dem Eidverständnis der schweizerischen und oberdeutschen Täufer und bemerkte, daß Hoffmans Auffassung in den Schriften der melchioritischen Täufer bis in die dreißiger Jahre ohne Resonanz geblieben war. In Michael Driedgers Vortrag über „Solemn Oaths and Alternatives in Seventeenth-Century northern Germany" geht es um den Prozeß, der gegen Hans Plus am Reichskammergericht geführt wurde (1661–1663) und seine Bekräftigungsformel „bei Mannen Wahrheit", die er anstelle eines religiösen Eides sprach. William McNeil unterstrich Thomas Müntzers sanften Platonismus, der es ihm ermöglichte, die Sakramente als Mittel zur Erziehung zu verstehen, die den Menschen zum Empfang des göttlichen Geistes führten. Schließlich zeigte Scott Gillies, wie Ulrich

Zwingli sich unter dem Einfluß der Täuferkontroverse von einer erasmianisch geprägten Hermeneutik zu einer Bundestheologie hinbewegte, die die Einheit von Altem und Neuem Testament unterstrich (Zusammenfassung einer Magisterarbeit an der Queen's University in Kingston, Kanada).

James M. Stayer

Tagung zur Häresie- und Ketzergeschichte in Würzburg

Unter dem Titel „Häretiker, Ketzerinnen, Dissidenten von der Antike bis zur Frühaufklärung. Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften" fand vom 16. bis zum 18. Mai 1996 in Würzburg eine interdisziplinäre Tagung mit Referaten aus Geschichtswissenschaft, Theologie, Soziologie und Orientalistik statt. Diese Tagung, getragen vom Würzburger Diözesangeschichtsverein und vom Centre d'Etudes Cathares (Carcassonne), soll der Beginn einer Reihe von Tagungen zur Ketzergeschichte sein. Es ist geplant, das Begonnene in zweijährigem Turnus fortzusetzen.

Der Anstoß zu dieser Tagung kam von außen. Das Centre d'Etudes Cathares bemüht sich darum, die Erforschung der Geschichte der Katharer im besonderen und der religiös-gesellschaftlichen Abweichungen im allgemeinen auch außerhalb Frankreichs zu fördern. Im Rahmen dieser Förderung soll ein deutscher Zweig der 1983 gegründeten französischen Zeitschrift „Heresis" ins Leben gerufen werden.

Die besondere Bedeutung der Tagung liegt in ihrem interdisziplinären und epochenübergreifenden Ansatz sowie in ihrem besonders auf die Diskussion ausgerichteten Konzept. In der Tat nahmen die Diskussionen keinen geringeren Raum ein als die Referate. Ein solches Konzept ermöglicht es, neue Forschungsansätze ins Gespräch zu bringen.

Die Themen gaben eine Fülle von Anregungen. Als Vertreter der theoretischen Soziologie sprach Wolfgang Lipp über „Außenseiter, Ketzer, Revolutionäre. Gesichtspunkte zur systematischen Analyse". Der Orientalist Alois van Tongerloo (Universität Löwen) vertrat Spätantike und Frühmittelalter mit seinem Beitrag über „Die manichäische Missionierung entlang der Seidenstraße". Dem Katharismus widmeten sich Peter Segl und Daniela Müller mit ihren Vorträgen „Katharer und Geschichte. Geschichtsdenken und historische Argumentation" und „Katharismus — eine Frauenreligion?" Die Grenze vom Mittelalter zur Neuzeit überschritt Peter Dinzelbacher mit seinem Referat „Frauenmystik und Häresievorwurf". Er suchte

Erklärungsansätze für den Umschwung, der von der Verehrung charismatisch begabter Frauen als Heilige zu ihrer Verfolgung als Hexen führte. In die Reformationszeit führte Dieter Fauth mit seiner Darstellung der „Träume bei religiösen Dissidenten". Die Schwerpunkte lagen bei Thomas Müntzer und den fränkischen Träumern. Den Abschluß der Vortragsfolge bildete Ulrich Bubenheimer mit „Rezeption und Produktion mystischer und heterodoxer Literatur in einem protestantischen Dissidentenkreis des 17. Jahrhunderts". Er ging hauptsächlich auf die in der Tradition Caspar Schwenckfelds stehenden Tübinger Dissidenten der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein.

Es bleibt zu hoffen, daß der Plan einer Fortsetzung dieser Tagung realisiert werden kann und die Würzburger Tagung zur Häresie- und Ketzergeschichte wachsende Beachtung und Resonanz finden wird.

Ralf Klötzer

Arbeitsgespräch in Wittenberg über eine Gesamtedition der Karlstadt-Schriften

Der Reformationshistoriker Calvin A. Pater bezeichnete 1984 Andreas Bodenstein von Karlstadt als „the Father of the Baptist Movements". Erst 1994, nachdem Alejandro Zorzin die wiedergefundene Schrift *Dyalogus Vom Fremden Glauben, Glauben der kirchen, Tauff der Kinnder* von 1527 veröffentlicht und sie der Autorschaft Karlstadts zugeschrieben hatte, fing Pater an, seine frühere These zu modifizieren. Seinen Erkenntnissen nach, die er auf Analysen des Textes, der Veröffentlichung und der zeitlichen Einordnung stützt, ist die Schrift Karlstadts Schwager, Dr. Gerhard Westerburg, zuzuschreiben. Daher bezeichnet Pater jetzt Westerburg als „The Father of Anabaptism" und gibt der Diskussion um die Autorschaft der Schrift und um die Bewertung der Einflußnahme auf die frühen Täuferbewegungen neue Impulse, die sicher nicht unbeachtet bleiben werden (Calvin A. Pater, Karlstadt as the Father of the Baptist Movements: The Emergence of Lay Protestantism, Toronto, Buffalo, London 1984; ders., Westerburg: The Father of Anabaptism. Author and Content of the *Dyalogus of 1527*, in: Archiv für Reformationsgeschichte 85, 1994, S. 138–162; Alejandro Zorzin, Karlstadts „Dialogus vom Tauff der Kinder" in einem anonymen Wormser Druck aus dem Jahr 1527. Ein Beitrag zur Karlstadtbibliographie, in: Archiv für Reformationsgeschichte 79, 1988, S. 27–57).

Neben vielen anderen wichtigen Fragen beschäftigt auch dieses Problem die Arbeitsgruppe *Karlstadt-Edition*, die dem Institut für Historische Theologie der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg angegliedert ist und vom 24. bis zum 25. November 1995 ein Arbeitsgespräch in Wittenberg veranstaltete. Die Referenten thematisierten neuere Diskussionsfragmente in der Karlstadtforschung, zum Beispiel sprach Ulrich Bubenheimer über die Karlstadtrezeption zwischen Reformation und Pietismus, Stefan Oehmig über Karlstadts Auffassung vom Fegefeuer und Hans-Joachim Diekmannshenke über den Gebrauch von Schlagworten in Karlstadts frühen Schriften. Ebenso interessant wie die zahlreichen neuen Denkanstöße, die sich aus den Referaten und den anschließenden Diskussionen gewinnen ließen, war die Vorstellung des Projekts einer ersten Gesamtausgabe der Schriften Karlstadts durch die Arbeitsgruppe, da die Schriften bislang nur zum Teil und verstreut publiziert wurden. Vom Böhlau-Verlag in Weimar sind zehn Bände geplant, die zeitlich und thematisch unterteilt werden und über jeweils eigene Register, nach Personen und Bibelstellen geordnet, verfügen. Der erste Band (in der Folge Band 7), der demnächst erscheinen soll, enthält 12 Schriften von Ende 1522 bis 1524. Von den Bearbeitern muß also nicht nur die Problematisierung der möglichen Autorschaft aufgegriffen werden, sondern sie müssen auch die schwierige Frage nach dem Erstdruck beantworten, denn in dieser Edition soll immer der erste Druck einer Flugschrift aufgenommen werden.

Abschließend lassen sich das Vorhaben einer ersten Gesamtedition der Werke Karlstadts, aber auch das lebendige Diskussionsforum des zweitägigen Arbeitsgesprächs, als wesentlicher Fortschritt in der Karlstadtforschung werten, der Anregungen zu neuen Fragestellungen und Beurteilungen bieten wird.

Sabine Todt

„Mennonot“: Eine Zeitschrift für Außenseiter

„Mennonot“ ist eine Zeitschrift, in der theologische, ethische, geistliche, kulturelle und sexuelle Probleme außerhalb des Rahmens diskutiert werden, den die mennonitische Rechtgläubigkeit steckt. „Mennonot“ diskutiert diese Themen auf unterschiedliche Weise: in dichterischer und künstlerischer Form, in Interviews, Satire und Kommentar. Seit Herbst 1993 sind sechs Nummern erschienen, unter anderem mit folgenden Artikeln: „Wie die

Friedenskirche dazu beitrug, daß eine Lesbierin aus mir wurde" oder „Die Top-ten der sexistischen Filme für die Mennos". Fragen mennonitischer Identität kommen zur Sprache und aktuelle, historisch durchsetzte Themen. Zu den Interviewten gehören der mennonitische Harvard-Professor Gordon Kaufman, ebenso die Dichterin Julia Kasdorf und der Schriftsteller Patrick Friesen. Bestellt werden kann dieses jeweils 20seitige Magazin bei: Steve Mullet, 1628 Roys Ave., Elkahrt, IN 46516, USA, oder bei Sheri Hosttetler, 400 Highland Ave., Piedmont CA 94611, USA.

MGBl

Neues Buch über die Hutterer

Inzwischen ist das bereits angekündigte, sehr bedeutsame Buch Werner O. Packulls zur Frühgeschichte der Hutterer erschienen: Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation. Johns Hopkins University Presss, Baltimore und London 1995, 440 S. Ln. Eine ausführliche Besprechung folgt im nächsten Jahr.

MGBl

Neues Heft zur Freikirchen-Forschung

Kürzlich ist das fünfte Heft (1995) zur Freikirchenforschung erschienen, das der Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster herausgibt (Selbstverlag, 1996). Thema dieses Heftes sind Probleme der Migration, der Ein- bzw. Auswanderung von freikirchlichen Gruppen. Zwei Beiträge beschäftigen sich mit den Mennoniten: Gary Waltner, Die Auswirkung der Migration auf die Mennoniten in kultureller und religiöser Hinsicht; John N. Klassen, Migrationen der Mennoniten. Beweggründe und Ziele der Wanderungen der Mennoniten von Preußen nach Rußland und die heutige Aussiedlung zurück nach Deutschland.
Verdienstvoll ist die Bibliographie 1994 zur Geschichte der Freikirchen. Auf die Zusammenstellung der Bibliographie könnte in Zukunft allerdings noch mehr Sorgfalt verwendet werden. Manches fehlt oder ist unangemessen rubriziert.

Hans-Jürgen Goertz

Deutsches Täuferbuch auf Englisch

Im September ist die englische Übersetzung des Täuferbuches von Hans-Jürgen Goertz bei Routledge in London erschienen: Hans-Jürgen Goertz, The Anabaptists. Translated into English by Trevor Johnson. Christianity and Society in the Modern World, hg. von Hugh McLeod und Bob Scribner. Routledge, London und New York 1996, XVIII und 215 S., kart.
Die englische Ausgabe ist eine überarbeitete, um ein Kapitel über „Einfache Brüder und selbstbewußte Schwestern" erweiterte Fassung der 2. Auflage von „Die Täufer. Geschichte und Deutung" aus dem C. H. Beck Verlag, München 1988. Die deutsche Ausgabe ist noch im Buchhandel erhältlich, neigt sich aber dem Ende zu.

MGBl

Endzeitvorstellungen im Schweizer Täufertum untersucht

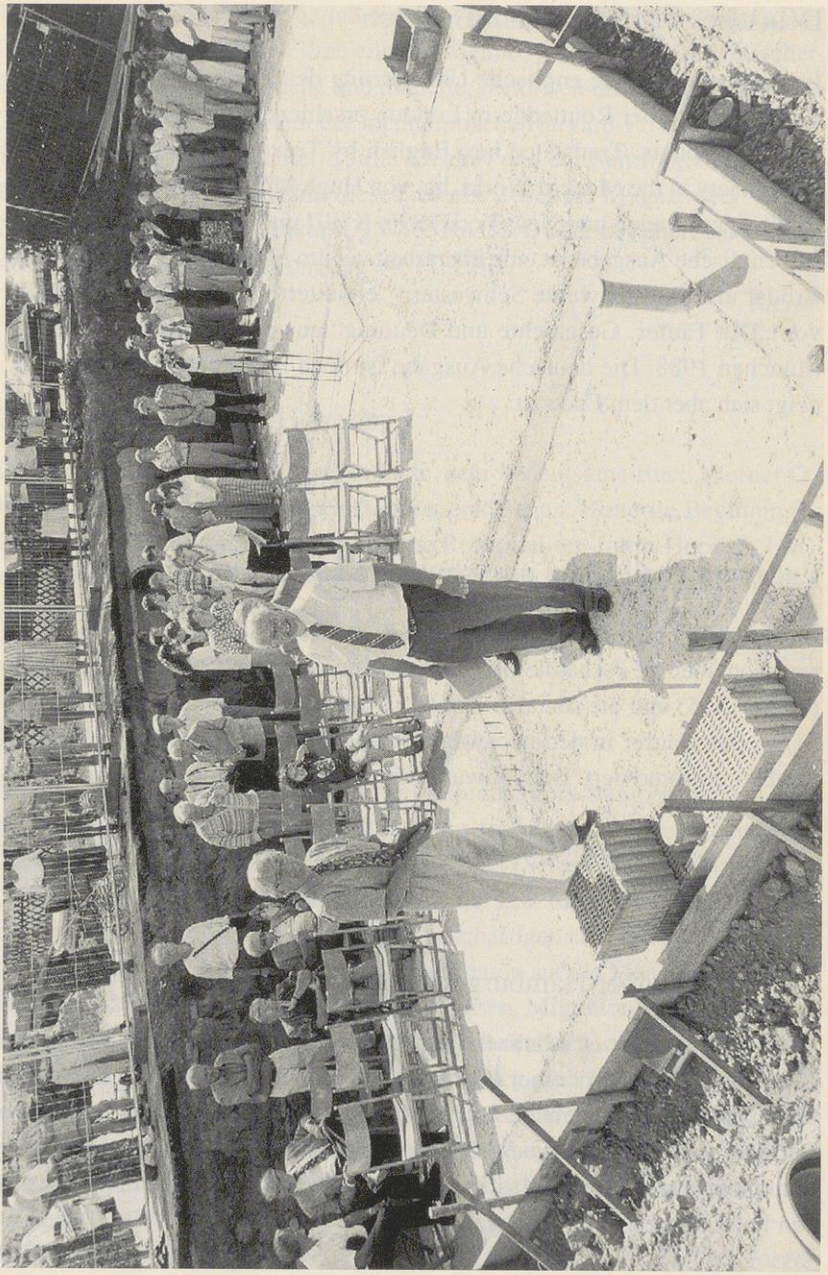
Im Juni 1996 wurde Claude Baecher (Bienenberg/Schweiz) mit einer Dissertation über die eschatologischen Anschauungen der Täufer am Oberrhein (1524–1535) und die sozialen Konsequenzen dieser Anschauungen für die Schweizer Täufer in den nachfolgenden Jahrhunderten an der Universität Straßburg promoviert. Betreut wurde diese Arbeit von Prof. Dr. Marc Lienhard.

aus: Newsletter der Mennonite Historical Society, August 1996

Dissertation über Hamburger Mennonitengemeinde

Am 20. September ist Michael D. Driedger an der Queens's University in Kingston, Kanada, mit einer Dissertation über die Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona im 17. und 18. Jahrhundert promoviert worden. Sein Betreuer war Prof. Dr. James M. Stayer. Ab November 1996 wird Driedger mit einem Stipendium am Institut für Europäische Geschichte in Mainz seinen Forschungen weiter nachgehen.

MGBl



Grundstein für neue Mennonitische Forschungsstelle gelegt

„Wie dich der Herr, dein Gott, getragen hat ... bis ihr an diesen Ort kamet" (5. Mose 1, Vers 31). Diese Tageslosung und ein Zeitungsartikel sowie eine Urkunde über die Forschungsstelle liegen im Grundstein, den der 1. Vorsitzende des Mennonitischen Geschichtsvereins, Eckbert Driedger, und der Leiter der Forschungsstelle, Gary Waltner, unter großer Beteiligung von Freunden der Täufer- und Mennonitengeschichte aus Deutschland, Frankreich, den Niederlanden, der Schweiz und aus Amerika am 24. August 1996 für den Neubau der Forschungsstelle Weierhof legten. Das große Echo auf den Spendenaufruf (sogar aus Amerika und Japan kamen Spenden), die Schenkung des Grundstücks durch die Mennonitengemeinde Weierhof, der Zuschuß der Gemeinde Bolanden und schon erbrachte und zugesagte Arbeitsleistungen von Mennoniten der Pfalz ermöglichen den Rohbau. Er soll schon im Winter 1996/97 unter Dach sein. Der Verein ist zuversichtlich, daß auch das Geld für den Innenausbau und die Einrichtung zusammenkommt.

Der 1. Vorsitzende dankte den Beteiligten und streifte kurz die Geschichte der Forschungsstelle. Angeregt hatte sie Gustav E. Reimer aus Heubuden in Westpreußen, der später nach Uruguay auswanderte, 1948 auf der Mitgliederversammlung des Geschichtsvereins. Bibliotheksrat Dr. Ernst Crous begann sofort mit dem Aufbau in seiner Wohnung in Göttingen, brachte die Sammlung dann nach Krefeld, und seit 1968 hat die Forschungsstelle ihren Platz im Gymnasium Weierhof. In seiner Festansprache ging Pfarrer Rainer Burkart darauf ein, welche Bedeutung Geschichte für die junge Generation hat. Grüße überbrachten unter anderem die Arbeitsgemeinschaft Südwestdeutscher Mennonitengemeinden, der Geschichtsverein der französischen Mennoniten, die Verbandsgemeinde Kirchheimbolanden und die Gemeinde Bolanden. Der Bürgermeister sagte, er sei stolz, daß sich diese Institution hier befinde, er hoffe, das neue Gebäude möge sich gut in das Dorfbild einfügen. Der Chor einer Gemeinde aus Bielefeld begleitete die Feier, Pfarrer Homann aus den Niederlanden sprach das Schlußgebet. Mit einem Empfang im Mennonitischen Gemeindehaus endete das Fest, das einen Markstein für den Mennonitischen Geschichtsverein darstellt.

Horst Klaassen

Grundsteinlegung für die neue Mennonitische Forschungsstelle auf dem Weierhof. Links Eckbert Driedger, 1. Vorsitzender, rechts neben ihm Gary Waltner, 2. Vorsitzender und Leiter der Forschungsstelle.
Photo: Stepan

Ein amerikanisches Gedicht zur Täufergeschichte

An täuferisch-mennonitischer Frauengeschichte Interessierte tagten vom 8. bis 11. Juni vergangenen Jahres in Millersville/Pennsylvania. Die thematisch breitgefächerte Konferenz (s. Bericht in den MGBl 1995) bot nicht nur eine Fülle historischer Beiträge, sondern gewährte auch Einblicke in künstlerisches und literarisches Schaffen aus Vergangenheit und Gegenwart. Um dem gebotenen Spektrum dieser wichtigen Konferenz annähernd gerecht zu verden, enthält diese Ausgabe der MGBl nicht nur einen der Vorträge, sondern auch einen poetischen Beitrag. Er stammt aus der Feder der kalifornischen Lyrikerin Jean Janzen. 1984 erschien ihr erster Gedichtband unter dem Titel „Words for the Silence". Es folgten „Three Mennonite Poets" (1986) und „The Upside-Down Tree" (1992). Im vergangenen Jahr legte Jean Janzen, die unter anderem am kalifornischen Fresno Pacific College und am Eastern Mennonite College in Virginia Lyrik lehrt und bereits in zahlreichen Zeitschriften und Magazinen publizierte, ihr neuestes poetisches Werk „Snake in the Parsonage" vor.

Das für die Geschichtsblätter ausgewählte Gedicht „Flowers of Amsterdam" stellt ein Stück poetisch verarbeiteter Täufergeschichte dar. Der Leser wird in das Jahr 1549 versetzt, in das von Blumenmärkten überquellende Amsterdam. Inmitten dieser pulsierenden Handelsstadt sterben Täufer den Flammentod. Inspiriert vom Märtyrerspiegel verdichtet Jean Janzen das Schicksal dieser Menschen in sprachgewaltigen Bildern, in denen die zerbrechliche Blume zum Symbol der Macht wird.

„Blumen in Amsterdam" ist der Gedichtsammlung „The Upside-Down Tree" entnommen, die 1992 bei Windflower Communications, Winnipeg, Canada erschien. Um das Gedicht in seiner sprachlichen und gedanklichen Fülle zu erhalten, wurde es in der englischen Originalsprache belassen.

Marion Kobelt-Groch

Jean Janzen

Flowers of Amsterdam

For the sake of the Gospel,
the book says. 1549. Pieter, Johann
and Barbara are tied to the stake.
Their bodies flare out in a triple bloom,
still flare out in the mind, the recalcitrant
flesh still acrid. And Catherine drowns
in the canal, her skirts billowing out
over her tied legs like a lily.

Now vast markets of flowers, a harbor
where once a shipload of grain
was exchanged for a single tulip bulb.
City of night when the streets open
their black laps for the painted blooms,
when music rides the blue and swollen veins,
washed and languid houses that double
in the watery streets.

City of choices. Which fire, which perfume,
and at what price? Catherine cries out
over the water. Each one must choose,
she calls into our bright throats,
each one for himself. And how
do you choose when a whirlpool sucks you in,
into the purple corridors of the iris,
the cool swarm of apple orchards?
„Careful of the feast's tomorrow," Van Gogh
writes near the end, after the yellow skies.
„For my own work I am risking my life,
and my mind is half-gone … But what do you want?"

What do you want? The one way to live,
the one unequivocal rose in this life
of mirrors, in this city of water where
the day is now nearly gone and the floodgates
already open. The dark elms dip their hair
into the rising tide and the laden boats
drift with the current. But here and there
one moves against it, one figure in a boat,
the twin oars quietly open the water's
glistening petals, opening a secret passage
in the deep and watery place.

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) vom 15. Juni 1996 im Gemeindehaus der Mennoniten-Brüdergemeinde Frankenthal

1. Eröffnung und Begrüßung
Der 1. Vorsitzende, Eckbert Driedger, eröffnet die Versammlung um 14.00 Uhr. Er begrüßt 20 Mitglieder und einen Gast. Von Vorstand und Beirat fehlen entschuldigt: Rainer W. Burkart, Dr. Heinold Fast, Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Dr. Marion Kobelt-Groch, Beate Kosterlitzky und Diether Götz Lichdi. Die Tagesordnung wird ohne Änderungen angenommen.

2. Protokoll der MV vom 17. 6. 1995 in Neuwied
Das Protokoll wird unverändert genehmigt.

3. Bericht des Vorstandes
3.1 Allgemeines
Die Anwesenden gedenken der seit der letzten MV Verstorbenen: Dr. Hanna Fischer-Wingendorf, Berta Guth, Eric Hege, Willy Hege, Dr. Peter Heidebrecht, Theodor Hertzler, Joachim Lange, Heinz Quiring, Dr. Horst Quiring, Otto Stauffer, Isaak Thiessen. Gary Waltner spricht Nachrufe auf Willy Hege, Mitglied des Beirates des MGV als Vertreter des Geschichtsvereins der französischen Mennoniten (AFHAM), und auf Dr. Horst Quiring, den langjährigen Schriftleiter der Mennonitischen Geschichtsblätter.
Dann nennt der Vorsitzende die Namen der neuen Mitglieder: Hans-Joachim Wienß, Renate Lauff-Penner, Artur Landes, Volker Jordan, Harald Zerger, Jörg Harder, Ruthild Foth, Jan-Hendryk Bas, Ulrike Schmidt, Susanne und Matthias Bergtholdt. Insgesamt stehen 11 Sterbefällen und 14 Kündigungen 10 Aufnahmen gegenüber. Dazu wird bemerkt, daß der MGV bei der M. E. R. K. mit einem Stand vertreten war und geworben hat.

3.2 Mennonitische Geschichtsblätter (MGBl)
Christoph Wiebe berichtet über die Herausgabe der MGBl 1995. Es seien nur wenige Rückmeldungen eingetroffen, diese seien aber durchweg positiv gewesen. Die Ausgabe 1996 werde das Jubiläum „500 Jahre Menno Simons" als einen Schwerpunkt aufgreifen. Die Aussprache ergibt, daß auf die Einholung neuer Angebote verzichtet werden könne, solange der derzeitige Drucker nicht höhere Beträge fordere als bisher.

3.3 Menno-Simons-Gedächtnisstätte
Eckbert Driedger liest aus dem Sitzungs-Protokoll der zuständigen Kommission und weist darauf hin, daß im Menno-Simons-Gedenkjahr mit einer größeren Zahl von Besuchern zu rechnen sei als sonst. Die Gedächtnisstätte trage sich finanziell durch Spenden, zu denen dankenswerterweise vor allem die Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden beitrage. Der 1. Vorsitzende dankt den Kommissions-Mitgliedern, die mit ihrem ständigen Einsatz die Gedenkstätte in einem würdigen Zustand halten.

3.4 Mennonitische Forschungsstelle (MFSt)
Gary Waltner teilt mit, daß die MFSt in der Berichtszeit von 95 Forschern und 150 Besuchern in Anspruch genommen worden sei. In der gleichen Zeit habe die MFSt 310 neue Titel aufgenommen. Von denen, die bei der Arbeit helfen, nennt er Walter Eymann, Dr. Horst Gerlach, Eckbert Driedger und Raphael Zeisset. In der Aussprache schlägt Dr. Gerlach vor, rechtzeitig die Bücher auszusortieren, die nicht in den Neubau der MFSt gebracht werden sollen. Aus der Versammlung werden mögliche Abnehmer genannt.

3.5 Neubau der Mennonitischen Forschungsstelle (MFSt)
Der 1. Vorsitzende berichtet, daß die Schenkung des Grundstücks beurkundet und vollzogen sei. Die Scheune sei bis auf die Grundmauern abgetragen. Überlegungen des Architekten Ulrich Wohlgemuth, die MFSt doch im ehemaligen Kuhstall auf dem Klosterhof unterzubringen, seien wegen der Weigerung der Eigentümer nicht durchführbar. Daraufhin habe der Architekt die Bauleitung niedergelegt. Nun werde ein anderer Architekt die Bauleitung übernehmen, eine wesentliche Verzögerung trete nicht ein.
Die Finanzierung verlaufe sehr gut. Am Tage der MV seien von einzelnen, Gemeinden und Verbänden — genannt wird besonders die Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden — gegeben oder verbindlich zugesagt:

Spenden	DM	212.000,-
Darlehen	DM	88.000,-
Zuschuß der Gemeinde Bolanden	DM	10.000,-
Zuschuß aus dem Dorferneuerungsplan	DM	40.000,-

Mit diesen Mitteln könne der Rohbau erstellt und mit dem Innenausbau begonnen werden. Für die noch fehlenden Mittel hoffe man auf Spenden derjenigen, die sich bisher noch nicht beteiligten. Auf die Frage von Helmut Dahlem nach der Beteiligung der Rußlanddeutschen antworten die Vorsitzenden, daß auch aus dieser Gruppe Einzelspenden eingegangen seien. Eine große Hilfe sei auch die Zusage, daß handwerklich versierte Geschwister der Mennoniten-Brüdergemeinde Frankenthal beim Bau mithelfen wollen. Es bestehe die Aussicht, daß der Rohbau bis zum Jahresende eingedeckt sei.
Ein Vorschlag aus der Versammlung, die Grundsteinlegung in angemessener Weise zu feiern und dazu besonders einzuladen, findet Zustimmung.

3.6 Kassenbericht
Bei der Erläuterung des Kassenberichts weist Horst Klaassen unter anderem darauf hin, daß 1995 sowohl die MGBl 1994 als auch 1995 versandt wurden. Das spiegele sich in den Einnahmen und in den Ausgaben wider. Insgesamt unterscheide sich der Kassenbestand am 31. 12. 1995 mit etwa 55.000,- DM nur unwesentlich von dem am Ende des Vorjahres. Von den zum Neubau der MFSt zugesagten Geldern seien bis zum 31. 5. 1996 110.000,- DM eingegangen. Daraus habe er, vor allem für Gebühren, etwa 4.000,- DM ausgegeben.

4. Kassenprüfungsbericht
Eckbert Driedger verliest den ausführlichen Prüfungsbericht von Erhard Pauls und Werner Janzen. Sie empfehlen die Entlastung des Kassenführers.

5. Entlastung
Auf Antrag von Ruthild Foth erteilt die MV dem Vorstand einstimmig Entlastung bei Enthaltung der Vorstandsmitglieder.

6. Wahlen

6.1 Vorstand

Der 1. Vorsitzende dankt Horst Klaassen, der nach 12 Jahren Kassenführung turnusgemäß ausscheidet und sich nicht zur Wiederwahl stellt, im Namen des MGV und überreicht ein Buchgeschenk. Als Nachfolger ist Raphael Zeisset vorgeschlagen. Zur Wiederwahl stellen sich die turnusgemäß ausscheidenden Gary Waltner (2. Vorsitzender) und Christel Schultz (Schriftführerin). Abstimmungsergebnis: Christel Schultz, Gary Waltner und Raphael Zeisset werden einstimmig bei je einer Enthaltung in ihre Ämter gewählt. Sie nehmen die Wahl an.

6.2 Beirat

Der Vorsitzende berichtet, daß Prof. Benrath seine Mitarbeit im Beirat aufgebe. Als Nachfolgerin empfiehlt der Vorstand die Leiterin des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche der Pfalz, Frau Dr. Gabriele Stüber, Speyer. Frau Dr. Stüber hat sich in der Sitzung von Vorstand und Beirat am 14. 6. 1996 vorgestellt. — Für Willy Hege könne derzeit kein Nachfolger vorgeschlagen werden. Der französische Geschichtsverein sei gebeten, eine geeignete Person zu benennen. — Jean Würgler kandidiert nicht mehr. Als seinen Nachfolger hat der Schweizer Geschichtsverein Pfarrer Rudolf Lavater vorgeschlagen. — Rainer W. Burkart und Dr. Horst Gerlach stellen sich der Wiederwahl. — An die Stelle von Raphael Zeisset, der durch seine Wahl zum Kassenführer in den Vorstand gewechselt ist, empfiehlt der Vorstand Dr. Dennis Slabaugh, Hamburg, in den Beirat zu wählen. — Schließlich wird vorgeschlagen, Horst Klaassen in den Beirat zu wählen.
Alle Kandidatinnen und Kandidaten erhalten die Mehrheit der abgegebenen Stimmen und sind somit gewählt. Sie nehmen die Wahl an.

7. Veröffentlichungen

Der 1. Vorsitzende teilt zunächst mit, daß Dr. Horst Gerlach die 5. Auflage von *Weltweite Bruderschaft* eigenständig herausgegeben habe.
Trotzdem bestehe weiterhin der Auftrag der Mitgliederversammlung 1995 an Vorstand und Beirat, ein neues Geschichtsbuch vorzulegen, das den verschiedenen Ansprüchen (sachlich fundiert, verständlich) genügt. Für ein solches Buch gebe es weiterhin Bedarf. Es gebe zwischen Diether Götz Lichdi und dem Agape-Verlag Gespräche mit dem Ziel, das Buch *Über Zürich und Witmarsum nach Addis Abeba* zu überarbeiten oder neu zu konzipieren und gemeinsam mit dem Mennonitischen Geschichtsverein herauszugeben. Die

Aussprache ergibt: Das Ergebnis der begonnenen Gespräche soll abgewartet werden.
Horst Klaassen und Gary Waltner erinnern an die Vorträge, die 1989 bei dem Symposium „200 Jahre Mennoniten in Rußland" in Bechterdissen gehalten wurden und bisher noch nicht veröffentlicht sind. Mit der redaktionellen Arbeit seien Dr. Gerhard Hildebrandt und Dr. Herbert Wiens beauftragt. Die Veranstaltung sei vom Mennonitischen Geschichtsverein initiiert und getragen worden, und deshalb sollte der Verein auch seine Hilfe bei der Herausgabe der Vorträge anbieten. Folgender Beschluß wird einstimmig gefaßt: Der Mennonitische Geschichtsverein bietet seine Hilfe bei der Herausgabe von Vorträgen des Symposiums „200 Jahre Mennoniten in Rußland" an. Der Verein ist daran interessiert, daß das Buch bald veröffentlicht wird. Der Verein ist auch bereit, als Herausgeber zu fungieren.

8. Verschiedenes
Der während der Sitzung vorgesehene Termin für die MV 1997 hat sich geändert. Die MV 1997 findet am 24.Mai 1997 statt.

9. Abschluß
Der 1. Vorsitzende dankt allen Anwesenden für ihre Mitarbeit und der Mennoniten-Brüdergemeinde Frankenthal für ihre Gastfreundschaft.

Dietzenbach, den 3. August 1996

aufgesetzt: gez. Christel Schultz, gez. Wolfgang Schultz
gelesen: gez. Eckbert Driedger

Kassenbericht 1995

		1994	1995
Einnahmen			
Mitgliedsbeiträge		13.997,47	20.151,40
Verkäufe:	Menn. Geschichtsbl.	771,75	2.110,75
	Weltw. Bruderschaft	1.506,00	1640,25
	Paraguay-Bücher	149,94	446,84
	Westpreußen I	4.314,00	887,87
	Sonst./ Brasilien Buch	82,50	368,50
Spenden:	Allgemein	2.501,00	2.157,00
	Forschungsstelle	460,00	2.369,00
	Menno-Simons-Stätte	2.340,00	1500,00
	Sonstige	1.000,00	—
	Neubau Forschungsstelle	—	6.795,00
Kapitalerträge		2.597,79	2.585,79
Landeszuschuß für Forschungsstelle		3.000,00	3.000,00
Vorschuß für Druck „Westpreußen I“		3.000,00	—
		35.720,45	44.012,40
Saldo 31. 12. 1993 / 31. 12. 1994		40.811,57	54.412,38
		76.532,02	98.424,78
Ausgaben			
Mennonitische Geschichtsblätter[1]		330,00	16.177,59
Forschungsstelle:	Bücher	6.793,68	6.579,95
	Miete	2.560,00	2.820,00
	Energie	156,49	112,46
	Versicherung	357,10	357,10
	Gehälter u. ä.	1.000,00	2.357,56
	Kopierer	—	248,40
	Neubau	—	4.430,14
Porto und Bürobedarf		1.250,17	1.689,39
Konto- u. Wertpapierkosten		239,90	567,33
Menno-Simons-Stätte		2.340,00	1.500,00
Reisekosten		395,00	1.818,48
Nachdruck „Westpreußen I“		6.697,30	—
Brasilien-Buch		—	770,00
Sonstiges		—	631,00
Rückzahlung Vorschuß		—	3.000,00
		22.119,64	43.059,40
Saldo 31. 12. 1994 / 31. 12. 1995		54.412,38	55.365,38
		76.532,02	98.424,78
Kassenstand 31. 12. 1994 / 31. 12. 1995			
Postbank		19.314,75	5.851,38
Deutsche Bank		141,23	639,00
Wertpapiere[2]		34.956,40	48.956,40
		54.412,38	55.446,78
abzügl. Darlehen / Zahlungen nach Kassenschluß		3.000,00	81,40
		51.412,38	55.365,38

aufgestellt: H. Klaassen, 5. 2. 1996
geprüft: E. Pauls, W. Janzen, 15. 3. 1996

[1] *Davon 2.234,45 DM für die Anschaffung eines Laserdruckers.*
[2] *Kurswert 31. 12. 1994: 34.789,80 DM, Kurswert 31. 12. 1995: 50.213,70 DM.*

Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

Aufgaben und Ziele

- Die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der Forschungsstelle. Anschrift: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, D-67295 Bolanden-Weierhof.
- Die Herausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter sowie die Veröffentlichung bzw. Förderung von Schriften zur Geschichte und Lehre des Täufermennonitentums.
- Die Pflege der mennonitischen Familienforschung.
- Die Erhaltung der Menno-Kate, ihrer Einrichtung und der Menno-Simons-Gedenkstätte in Alt Fresenburg bei Bad Oldesloe.

Mitgliedsbeiträge

Normaler Beitrag:	DM 35,–
Ermäßigter Beitrag für Studenten:	DM 20,–
Beitrag für Gemeinden:	DM 80,–

Bitte beachten: Der Mitgliedsbeitrag ist kein Entgelt für die Mennonitischen Geschichtsblätter (MGBl) und ist am Jahresanfang fällig. Die MGBl erscheinen in der zweiten Jahreshälfte und werden an Mitglieder kostenlos abgegeben.

Bankverbindung:

Konto Nr. 87781-677, Postbank Ludwigshafen (BLZ 545 100 67)

Zahlungen aus dem europäischen Ausland sind als Überweisungen auf das Konto der Postbank zu leisten. Schecks werden nicht akzeptiert.

Zahlungen aus Nordamerika: Dollar-cheques (no DM-cheques, please) drawn on an American or Canadian Bank, payable to Mennonitischer Geschichtsverein e. V., may be sent to: Raphael Zeisset, Eichendorffstr. 2 b, D-51702 Bergneustadt.

Spenden

an den MGV, für die eine steuerwirksame Quittung gewünscht wird, bitte mit dem Verwendungshinweis „Spende — Bitte Quittung“ kennzeichnen und auf das oben genannte Konto überweisen. Eine Quittung wird dann von der Verbandsgemeinde Kirchheimbolanden ausgestellt.

Mitgliedsbeiträge werden vom Finanzamt nicht als abzugsfähig anerkannt.

Der aktuelle Buchhinweis

Les Amish : origine et particularismes 1693–1993. Actes du colloque international de Sainte-Marie-aux-Mines, 19–21 août 1993, avec une préface de Marc Lienhard, édité par Lydie Hege et Christoph Wiebe, Ingersheim, 1996, 368 Seiten (ISBN 2-9509333-0-0).

Mit Beiträgen u. a. von: Robert Baecher, Werner Enninger, Leonard Gross, Ernest Hege, John A. Hostetler, Rudolf Ingold, Hanspeter Jecker, Donald Kraybill, Thomas J. Meyers, John S. Oyer, Jean Séguy, Charly Ummel (†), Piet Visser.

„Von Kolloquien mit wissenschaftlichem Anspruch kann man erwarten, daß sie den Wissenstand erweitern. Dies kann durch die Erschließung neuer Quellen geschehen oder durch die Interpretation bekannter Daten in einem Zusammenhang, der neue Einsichten erschließt. Das vorliegende Sammelwerk kann diesem Anspruch in vieler Hinsicht entsprechen. Durch die sorgfältige Aufarbeitung von örtlichen, elsässischen Quellen konnten die Kenntnisse über die beruflich Situation und die familiären Voraussetzungen Ammanns vertieft werden. Das Anlegen von soziologischen Maßstäben hat die erste Entfremdung in der Markircher Gemeinde und den sich daraus entwickelnden Flächenbrand plausibel gemacht. Wie die kulturelle Differenz zwischen den Täufergruppen, ideologisch aufgeladen, dann zum Bruch führte, wird in mehreren Beiträgen eindrücklich gezeigt."

Diether Götz Lichdi in seiner Besprechung in diesem Band

Warum sind die Amischen, wie sie sind? Wie sind sie das geworden, was sie tatsächlich sind? Was ist ihre Geschichte, und was motiviert sie heute noch, nach den alten Regeln zu leben? Warum können sie ... inmitten einer modernen Gesellschaft ... gedeihen? ... Um solche Fragen zu diskutieren, ... kamen Wissenschaftler ... 1993 in Markirch zusammen. Die meisten dieser Vorträge liegen jetzt in diesem Buch vor. ... Die Wichtigkeit der vorliegenden Publikation ... liegt in der Tatsache, daß dieses Buch zur Zeit die beste Quelle für Informationen über die Amischen aus europäischer Sicht ist. Wer in Europa mehr als nur Folkloristisches über die Amischen wissen will, der sollte dieses Buch lesen.

Dennis L. Slabaugh in Die Brücke. Mennonitisches Gemeindeblatt, Okt. 1996

Zu beziehen bei (Preise jeweils zuzügl. Porto):

- Frankreich (FF 125): AFHAM, Jean Hege, Geisberg : 9 rue du Château, F-67160 Wissembourg
- Deutschland (DM 35,80): Karlheinz Krehbiel, von-Deuster-Str. 34, D-97318 Kitzingen
- Nordamerika ($ US 25): Lois Ann Mast, P. O. Box 171, Elverson, PA 19520-0171, USA

Der aktuelle Buchhinweis

Les Amish – origine et particularismes 1693–1993. Actes du colloque international de Sainte-Marie-aux-Mines, 19–21 août 1993, avec une préface de Marc Lienhard, édité par Lydia Hege et Christoph Wiebe. Ingersheim, 1994, 366 Seiten (ISBN 2-950933 0-0).

Mit Beiträgen u. a. von: Robert Baecher, Werner Eberinger, Leonard Gross, Ernst Hege, John A. Hostetler, Rudolf Ingold, Hansgeter Jecker, Donald Kraybill, Thomas J. Meyers, John S. Oyer, Jean Séguy, Charly Unimed (?), Piet Visser.

„Von Kolloquien mit wissenschaftlichem Anspruch kann man erwarten, daß sie den Wissensstand erweitern. Dies kann durch die Erschließung neuer Quellen geschehen oder durch die Interpretation bekannter Daten in einem Zusammenhang, der neue Einsichten erschließt. Das vorliegende Sammelwerk kann diesem Anspruch in vieler Hinsicht entsprechen. Durch die vorzügliche Aufarbeitung von örtlichen, elsässischen Quellen konnten die Kenntnisse über die berufliche Situation und die familiären Voraussetzungen Amishmar vertieft werden. Das Anlegen von soziologischen Maßstäben hat die erste Entfremdung in der Markircher Gemeinde und den sich daraus entwickelnden Flächenbrand plausibel gemacht. Wie die kulturelle Differenz zwischen den Täufergruppen, ideologisch aufgeladen, dann zum Bruch führte, wird in mehreren Beiträgen eindrücklich gezeigt.“

(Dieter Glaw Liebhaber einer Besprechung in diesem Band)

Warum sind die Amischen, wie sie sind? Wie sind sie das geworden, was sie tatsächlich sind? Was ist ihre Geschichte, und was motiviert sie heute noch, nach den alten Regeln zu leben? Warum können sie ... inmitten einer modernen Gesellschaft ... bestehen? ... Um solche Fragen zu diskutieren, kamen Wissenschaftler ... 1993 in Markirch zusammen. Die meisten dieser Vorträge liegen jetzt in diesem Buch vor. ... Die Wichtigkeit der vorliegenden Publikation ... liegt in der Tatsache, daß dieses Buch zur Zeit die beste Quelle für Informationen über die Amischen aus europäischer Sicht ist. Wer es Europäischer als nur Folkloristisches über die Amischen wissen will, der sollte dieses Buch lesen.

Damit ist [illegible] auch ein Dokument Mennonitischer Gemeindebildung [illegible]

Zu beziehen bei (Preise jeweils zuzügl. Porto):

- Frankreich (FF 120): CARIMAM, Jean Hege, Gerbert, 9 rue du Château, F-67160 Wissembourg
- Deutschland (DM 35,80): Karl-Heinz Kronberg, Am Dorfer Str. 14, D-97318 Kitzingen
- Nordamerika (US 25): Lois Ann Mast, P. O. Box 171, Hershey, PA 17033-0171, USA