

Pietismus und Täuferturn – ein schwieriges Verhältniis

„Mein Herz in meinem Leibe bebt mir. Ich bat meinen Gott mit Seufzen und Tränen, er wolle mir betrubtem Sünder die Gabe seiner Gnade geben, ein reines Herz in mir schaffen, meinen unreinen Wandel und mein eitles Leben durch die Verdienste des roten Blutes Christi gnädiglich vergeben und mir Weisheit, Geist, Frömmigkeit und männlichen Mut schenken (...).“ Wer mit der Religionsgeschichte Europas im 17. oder 18. Jahrhundert vertraut ist, wird in diesen schmerzvollen Worten sofort die zentralen Themen des kontinentalen Pietismus erkennen. Man hört die das Innere erforschende Stimme eines „betrubten Sünders“, der unter „Seufzen und Tränen“ den inneren Kampf der Seele – den Bußkampf – durchsteht, bevor er die freie Gabe der Gnade Gottes empfängt, die durch das vergossene Blut Jesu dargeboten wird. Das hätten sehr wohl die Worte Philipp Jakob Speners sein können, des Begründers des Pietismus im 17. Jahrhundert. Sie hätten auch aus der Feder Johannes Deknatels oder Gerhard Tersteegens geflossen sein können, deren pietistischer Einfluß auf Mennoniten im Rheinland und in den Niederlanden während des 18. Jahrhunderts wohlbekannt ist. Aber im Gegensatz zum ersten Eindruck handelt es sich nicht um Äußerungen eines Pietisten aus dem 18. Jahrhundert. Sie stammen vielmehr von Menno Simons, dem die Mennoniten ihren Namen verdanken und dessen umfangreiche Schriften für eine mennonitische Theologie im 16. Jahrhundert den Grund legten.¹

Oberflächlich gesehen dürfte man zumindest nicht überrascht sein, daß ein Auszug aus den Schriften eines Täufers im 16. Jahrhundert mit den Schriften eines echten Pietisten zwei Jahrhunderte später verwechselt werden könnte, schließlich hatten sowohl das Täuferturn als auch der Pietismus ihre jeweils eigentümliche Gestalt als Erneuerungsbewegung gegen die religiösen Orthodoxien ihrer Tage angenommen. Beide wiesen hochabstrakte oder intellektualistische Zugänge zum christlichen Glauben zurück; beide griffen die Autorität der Tradition an; und beide waren zutiefst mißtrauisch gegenüber den institutionalisierten Formen der bestehenden Christenheit. Positiv gewandt, halten Täuferturn und Pietismus eine lange Reihe wesentlicher theologischer Anliegen miteinander gemeinsam. Das zeigt beispielsweise die folgende Zusammenstellung von Hauptthemen oder wesentlichen Anschauungen im Pietismus, die den Untersuchungen weithin anerkannter Gelehrter wie Dale Brown, F. Ernest Stoeffler und Martin Brecht entnommen wurden.²

Erstens: Pietisten waren Biblizisten. Sie unterstrichen die zentrale Stellung der Schrift für den christlichen Glauben. Der Sinn der Schrift, glaubten sie, sei den Laien zugänglich. Sie sollte in kleinen Versammlungen der Gläubigen sowohl zum Zwecke der Andacht als auch als Maßstab für die christliche Praxis gelesen und ausgelegt werden. *Zweitens:* Pietisten betonten die Bedeutsamkeit einer „Wiedergeburt“. Sie verwarfen – zumindest implizit – die Idee, daß man in die Kirche hineingeboren werden könne und bestanden darauf, daß das Leben der christlichen Nachfolge mit einer Gottesbegegnung zu beginnen habe. *Drittens:* Pietisten nahmen an, daß die Rechtfertigung aufs engste mit der Heiligung verknüpft sei. Wahrer Glaube mußte Ausdruck in der täglichen Nachfolge Christi finden; die Erfahrung der göttlichen Gnade führte unausweichlich zu einer Änderung der Lebensführung. *Viertens:* Pietisten sahen in der Kirche keine Institution, sondern eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern im Glauben. Sie betonten das Priestertum aller Gläubigen, das gemeinsame Studium der Schrift und die aktive Teilnahme der Laien an allen Äußerungen des kirchlichen Lebens. *Fünftens:* Pietisten verstanden ihre Arbeit auf Erden als Teil der sich herausbildenden Absichten Gottes in der Geschichte. Erlöste Christen sollten Agenten sozialer Veränderung sein.

Sicherlich könnten alle Gelehrten, die hier genannt wurden, die Liste der sich entwickelnden Attribute des Pietismus noch qualifizieren und mit Nuancierungen versehen. Was aber diejenigen unmittelbar überrascht, die sich mit der Radikalen Reformation beschäftigen, ist die Tatsache, daß jedes dieser besonderen Merkmale des Pietismus ebenso auf das Täuferium übertragen werden könnte.

Daß Täuferium und Pietismus viel miteinander gemeinsam haben, ist nicht erst eine jüngere oder neue Entdeckung. Schon 1722 schrieb Johann Jakob Wolleb, ein reformierter Pfarrer in der Schweiz, ein dickes Buch mit dem Titel *Gespräch zwischen einem Pietisten und einem Wiedertäufer*. Er wollte die weitverbreitete Meinung widerlegen, daß das Täuferium und der Pietismus ein und dasselbe seien.³ Eineinhalb Jahrhunderte später charakterisierte Albrecht Ritschl, dessen große *Geschichte des Pietismus* am Ende des 19. Jahrhunderts den Ton für die nachfolgende Forschung angab, den Pietismus als ein „abgeschwächtes Täuferium“.⁴ Der Kirchenhistoriker Max Göbel, ein Zeitgenosse Ritschls, beschrieb den Pietismus als den „Enkel des Täuferiums“, indem er darauf verwies, daß sich die Zentren pietistischer und täuferischer Aktivitäten im Rheinland oft überlagert hätten.⁵ Und Johann Jakob Hamm vertrat die Auffassung, Mennoniten in der Pfalz hätten pietistische Lehren angenommen, weil sie darin „Fleisch von ihrem Fleisch und

Knochen von ihren Knochen“ sahen.⁶ Zumindest an der Oberfläche sind die Ähnlichkeiten zwischen Täuferum und Pietismus allzu offensichtlich.

Aber einfach nur Punkte theologischer und geographischer Kontinuität aufzuführen, sagt noch relativ wenig über das genaue Wesen der Beziehung zwischen Täuferum und Pietismus aus, über die langandauernden Konsequenzen dieser Beziehung oder die substanziellen Differenzen, die unter der Erscheinung von Ähnlichkeiten überdauert haben mögen. 1949 veröffentlichte Robert Friedmann ein vielgelesenes und höchst einflußreiches Buch, das sich genau diesen Fragen zuwandte. In *Mennonite Piety Through the Centuries* stimmte er bereitwillig der Auffassung zu, daß Täuferum und Pietismus vieles gemeinsam miteinander gehabt zu haben schienen. Aber diese Parallelen, so meinte er, täuschten. In Friedmanns Analyse gingen Täuferum und Pietismus von verschiedenen Prämissen aus und legten der Terminologie, die sie gemeinsam hatten, höchst unterschiedliche Bedeutungen bei. Der Ausgangspunkt war für die Täufer ein gemeinschaftliches Ziel, nämlich das Königreich Gottes herbeizuführen, während der Pietismus sich auf die individuelle Erfahrung der Gnade und das Heil des Einzelnen konzentrierte. Das Täuferum legte den Akzent auf den „bitteren“ Christus des Leidens, auf Gehorsam und Martyrium, während die Pietisten den „süßen“ Christus der Sündenvergebung und das Entzücken über die Beziehung des Einzelnen zu Gott unterstrichen. Nachfolge war das zentrale Thema der Täufer, während die Pietisten „Gelassenheit“ an den Tag legten, d. h. selbstlose Hingabe an den Willen Gottes.⁷

In seinem Überblick über die Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts im holländischen, deutschen und rußländischen Mennonitentum stellte Friedmann den Pietismus als das trojanische Pferd des wahren Täuferums dar. Gelegentlich bewußt, oft unbewußt gewährten mennonitische Gemeindeleiter in Europa der Sprache des Pietismus Eingang in die Mauern der mennonitischen Gemeinschaft – mit angeblich desaströsen Folgen. So ersetzte eine neue Stimmung frommer innerer Andacht die frühere Hingabe an leidensbereite Nachfolge. Die mennonitischen Gemeinden, die sich pietistischen Einflüssen geöffnet hatten, wurden zunehmend zu bloßen Versammlungen von geretteten Individuen, oder sie zogen sich in harmlose ethnische Enklaven zurück. Kurz, der Pietismus raubte der täuferischen Bewegung ihr Herzstück.

Als Bericht über die laufenden Forschungen hätten die lose miteinander verbundenen Aufsätze in *Mennonite Piety Through the Centuries* eine Einladung zu weiteren Untersuchungen sein können. Statt dessen blieb Friedmanns provokante These während der folgenden fünfzig Jahre anscheinend

ohne Widerspruch, und das Buch wurde nach und nach zur maßgeblichen englischsprachigen Deutung des europäischen Mennonitentums im 17. und 18. Jahrhundert.⁸ Da andere Forschungen zur Geschichte der europäischen Mennoniten fehlen, wurde Friedmanns Schilderung des Pietismus als Fremdeinfluß, der die heroischen Täufer zu den Stillen im Lande werden ließ, kurzerhand zur fest gegründeten historischen Tatsache.⁹

Bedeutsamer noch, Friedmanns These, daß die expressive Spiritualität irgendwie im Widerspruch zur wahren mennonitischen Identität stand, wurde zur allgemeinen Überzeugung in der mennonitischen Geschichtsschreibung. Wann immer mennonitische Gemeindeleiter über religiöse Erfahrung oder die zentrale Bedeutung der göttlichen Gnade zu sprechen begannen, wo immer die Grenzen der mennonitischen Gemeinschaft von einigen Formen der Anpassung bedroht wurden, stets konnte der Historiker zeigen, daß der Pietismus in der einen oder anderen Form die grundlegende Ursache dafür war. Ob in Europa oder in Nordamerika, die Mennoniten scheinen immer bereit gewesen zu sein, ihr Erstgeburtsrecht an hartgesottener Nachfolge gegen den weichen Brei frommer Erbaulichkeit einzutauschen.

Im Rückblick ist der anhaltende Einfluß von *Mennonite Piety Through the Centuries* ziemlich bemerkenswert.¹⁰ Als ein Überblick über die komplexe Entwicklung mennonitischer religiöser Literatur in Europa ist Friedmanns Buch unübertroffen. Nimmt man aber die Quellen näher in Augenschein, wird deutlich, daß Friedmann sich enorme Freiheiten in seiner Deutung genehmigte, indem er interpretierende Erklärungen oft als historische Tatsachen empfahl. Mehr noch, als Geistesgeschichtler hatte er nur wenig Wert auf den sozialen und politischen Kontext der Leute oder Bücher gelegt, die er besprach, und, wie ich noch unten erwähnen werde, hielt er sich an ein sehr enggefaßtes Verständnis von Täufern und Pietismus, was wiederum zu einem verarmten Verständnis der faszinierenden und komplexen Verbindung geführt hat, die beide Bewegungen miteinander eingegangen waren.

Es ist nicht meine Absicht, hier eine vollständige oder systematische Kritik an Friedmanns Werk zu bieten. Stattdessen will ich nur einige Annahmen in seiner Argumentation und der sich entwickelnden historiographischen Tradition kritisch ansprechen, die seine Arbeit zu gestalten half, indem ich mehrere Schlüsselfragen, die sich mir als Historiker in meinen eigenen Bemühungen stellten, die Beziehung zwischen Pietismus und Täufern unter den süddeutschen Mennoniten des 18. und 19. Jahrhunderts zu verstehen. Ich möchte den Rahmen für ein neues Verständnis des Pietismus innerhalb der europäischen Mennonitengeschichte skizzieren und ein kleines Beispiel dafür geben, wie dieser Zugang zum Pietismus aussehen könnte. Dabei wer-

de ich mich auf eine Fallstudie konzentrieren: auf die Geschichte Peter Webers, eines mennonitischen Predigers im späten 18. Jahrhundert.

Der vielseitige Charakter des europäischen Pietismus

Seit der Veröffentlichung von *Mennonite Piety Through the Centuries* hat die Pietismusforschung eine bemerkenswerte Renaissance erlebt. Es ist der Arbeit solcher Forscher wie Kurt Aland, Martin Brecht, Klaus Deppermann, Hartmut Lehmann und Hans Schneider zu verdanken, daß wir jetzt ein reicheres – tatsächlich auch ein komplizierteres – Verständnis vom Pietismus haben, als Friedmann es vor fünfzig Jahren hatte. Friedmann kannte nur zwei Gruppen von Pietisten: zunächst die ursprüngliche Bewegung Speners und Franckes, die, in seinen Worten, „von Grund auf irrational“ war. Ihr war eine „echte Religion des Gefühls eigen, die sich auf Erbauung und aktuelle Erfahrung der Sündenvergebung“ konzentrierte. Die zweite Gruppe der Pietisten wurde, wie Friedmann es verstand, dem Mystizismus der Böhmisches Brüder nachgeformt. Graf Zinzendorf und seine Anhänger verfolgten in Herrnhut ein „spiritualistisches Konzept“, in dem der „Geist zum Fundament einer neuen Kirche mit sakramentalem Leben“ wurde. Was beiden Gruppen jedoch gemeinsam war, war ihre Abkehr „von der konkreten Konzeption der Bibel“ und ihre Hinwendung zu „einem Subjektivismus des Glaubens, der seinen Ausdruck im Begriff menschlicher (...) Erfahrung (...) fand, eine Flucht in eine Religion der Innerlichkeit“.¹¹ Mit dieser Definition durchforschte Friedmann mennonitische Gebetsbücher, Lieder, katechetische und erbauliche Literatur. Er identifizierte alles, was die persönliche Erfahrung der Gnade in den Vordergrund zu heben schien, die Gegenwart des Heiligen Geistes, das innere Wohlgefühl des Gläubigen oder den Opfertod Christi als einen Ausdruck des vergiftenden Einflusses, den der Pietismus ausübte.

Im Lichte neuerer Forschung wird schnell klar, daß Friedmanns Pietismusdefinition und seine Interpretation der Auswirkung dieser Bewegung viel zu eng war. Wie wir heute wissen, war der Pietismus eine äußerst komplexe Bewegung, die – wie das Täuferium selbst – eine breite und bunte Vielfalt aufwies. Der Historiker Hartmut Lehmann beispielsweise hat fünf größere, voneinander unterschiedene Gruppen im Pietismus ausgemacht, die im frühen 19. Jahrhundert aktiv waren, Gruppen, die in ihrer sozialen Klassenzugehörigkeit und in ihrem religiösen Zuschnitt von frommen Adligen bis zu einer Gruppe eifernder Visionäre reichten, den Hoffmannianern, die einen Tempel in Palästina errichten wollten.¹² Und ein neuerer Versuch, eine umfassende Geschichte des Pietismus zu schreiben, behandelt in einigen Kapiteln den englischen Puritanismus, die sogenannte „Zweite Reformation“

in den Niederlanden, die deutschen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts und den Reformierten Pietismus in Deutschland, bevor Philipp Jakob Spener, der Begründer dieser Bewegung, überhaupt erst erwähnt wird.¹³

Genaugenommen hat sich der Pietismus, weil er so viele Gesichter hat, als ein äußerst dehnbares historiographisches Konzept erwiesen. Vielleicht war er auch deshalb zu einer Quelle für zahlreiche, offensichtlich auch widersprüchliche Themen in der frühneuzeitlichen Geschichte Deutschlands geworden. Historiker haben den Pietismus beispielsweise als einen entscheidenden Faktor im Aufstieg sowohl des Absolutismus als auch des Liberalismus in Württemberg beschrieben¹⁴, als einen Faktor, der sowohl soziale Unterschiede in deutschen Territorien zementierte als auch eine „Erosion der Klassenmentalität“¹⁵ herbeiführte. Er wurde als Faktor beschrieben, der zum Subjektivismus der romantischen Bewegung wie zum Rationalismus der deutschen Aufklärung führte¹⁶, auch zur Philosophie Hegels und zur Theologie Schleiermachers.¹⁷

In der Tat, wenn man die Absicht hegt, „pietistischen Einfluß“ festzustellen, können Zitate waschechter Pietisten jeden Punkt, im Grunde genommen alles, was man beweisen möchte, stützen. So müssen Historiker irgendetwas von Zinzendorf zitieren, wenn sie die Pietisten als gefühlsbetonte Enthusiasten schildern wollen; weiter müssen sie sich Bengel oder Jung-Stilling zuwenden, wenn sie darauf hinweisen wollen, welcher Nachdruck auf Apokalyptik und chiliastische Endzeitspekulationen gelegt wird, oder Francke, wenn sie von pietistischer Loyalität gegenüber dem Staat oder vom Interesse der Erziehung sprechen, oder Lavater, wenn sie im Pietismus eine Quelle für den deutschen Patriotismus ausmachen, oder auf den jüngeren Moser, wenn sie Pietisten als Anwälte religiöser Toleranz beschreiben. Im einzelnen ist keine dieser Quellen falsch gedeutet worden, daß sie jedoch zusammen genommen eine kohärente Einheit bilden, die Pietismus genannt werden oder als ein solches Konzept analytisch hilfreich sein könnte, überzeugt nicht.

Daß die Interpretationen des Pietismus so zahlreich seien und so stark voneinander abweichen sollten, kann nicht allein dem Übereifer der Historiker angelastet werden. Als eine protestantische Erneuerungsbewegung verfügt der Pietismus nicht über formale kirchliche Institutionen, auch keine systematische Theologie, keine unumstrittene Führung und nur wenig geographische und soziale Homogenität. Theologisches Bemühen spiegelt unvermeidlicherweise den Einfluß beherrschender Persönlichkeiten wider und war oft mit internen Spannungen zwischen persönlicher Frömmigkeit und sozialer Veränderung belastet, zwischen gemeinschaftlichem Rückzug und aus-

drücklichem Missionsdrang, zwischen einer Orientierung an der gegenwärtigen Welt und einer vorzugsweisen Beschäftigung mit der Welt, die kommen wird.

Wir wollen nicht extrem reduktionistisch verfahren. Es steht nicht in Frage, daß mennonitische Gemeindeleiter im 17. und 18. Jahrhundert im Gespräch mit Pietisten oder solchen, die sich als Pietisten bezeichneten, standen: ob sie nun mennonitisch waren oder eher anderen Konfessionen angehörten. Aber im Lichte der neueren Pietismusforschung müssen Historiker, die daran interessiert sind, die Beziehung zwischen Täufertum und Pietismus herauszuarbeiten, sicherlich mehr Gespür als früher für regionale Unterschiede unter den pietistischen Gruppen entwickeln. Sie müssen aufmerksamer gegenüber theologischen Nuancen oder sogar Widersprüchen innerhalb der pietistischen Bewegung sein, aufmerksamer gegenüber dem präzisen Charakter des angeblichen pietistischen Einflusses und bewußter gegenüber dem sozialen, politischen und wirtschaftlichen Kontext des täuferisch-pietistischen Austauschs.

Auf einer eher praktischen Ebene muß intensiver darüber nachgedacht werden, was eigentlich den pietistischen „Einfluß“ konstituiert. Wie lassen sich „pietistische Themen“ im mennonitischen Liedgut und ihrer Literatur genau bestimmen? Wie könnte man zwischen allgemeinen Ausdrucksweisen religiöser Frömmigkeit, die im wesentlichen von religiösen Körperschaften geteilt wird, und echtem Pietismus unterscheiden? Und im Gegensatz zur Argumentation Friedmanns: Ist es möglich, daß der Einfluß des Pietismus auf die Mennoniten vielleicht nicht doch in Wirklichkeit heilsam gewesen sein könnte anstatt unzweideutig negativ in seinen Auswirkungen?

Das traditionelle Verständnis des Täuferturns

Wie Historiker ein qualifizierteres Verständnis des Pietismus entwickeln müssen, wenn sie dessen Beziehung zur „täuferischen Seele“ erklären wollen, so werden sie ebenfalls einige Annahmen Friedmanns zu revidieren haben, was die „täuferische Seele“ selbst betrifft.

SPIRITUALITÄT ALS EIN „PROBLEM“ IN DEN TÄUFERSTUDIEN Zur Täuferforschung stieß Friedmann als Student an der Universität Wien während der zwanziger Jahre des letzten Jahrhunderts aus einem tiefen Interesse an Sozialismus und genossenschaftlicher Organisation. Sein hauptsächliches Forschungsgebiet waren die Hutterer, eine Gruppe, deren sichtbaren, hochgradig strukturierten Gemeinschaftsansatz er besonders schätzte. Für ihn war diese genossenschaftliche, soziale Komponente des Täuferturns das hervorstechende Anliegen dieser Bewegung. Als er 1940 nach Goshen (Indiana)

als Flüchtling aus dem von den Nazis besetzten Wien kam, befand sich sein engster Freund und Gönner Harold S. Bender inmitten einer energisch geführten Forschungskampagne, in der das traditionelle Täuferverständnis neu definiert wurde. Anstelle der zutiefst feindseligen Beschreibungen der Täufer als Fanatiker, schwärmerische Revolutionäre, die, wie die Radikalen von Münster, ein apokalyptisches Christentum vertraten, losgelöst von der Autorität der Tradition, der Schrift, der gelehrten Theologen oder der Obrigkeit, bemühte sich Bender, die Täufer als nüchterne, verantwortungsbewußte evangelische Christen zu beschreiben, die tief in der Heiligen Schrift verwurzelt waren und sich der Nachfolge Christi verschrieben hatten, selbst wenn das Leiden und Tod bedeutete. So reflektierte Friedmanns polemische Zurückweisung des Pietismus klar und deutlich seine eigene hingebungsvolle Zuwendung zu genossenschaftlichen Formen des Täuferturns ebenso wie zu den weiter gespannten Bemühungen Benders, „Spiritualisten“ aus der Reihe der evangelischen Täufer zu eliminieren.

DIE SUCHE NACH EINEM TÄUFERISCHEN „WESEN“ Wie viele seiner Generation gründete Friedmann sein Studium der Mennoniten auf die Prämisse, daß ein Wesenskern der täuferisch/mennonitischen Lehr- oder Glaubensauffassungen zur normativen Basis für die Definition des „wahren“ Täuferturns bestimmt werden konnte. Die berühmteste Zusammenfassung dieser normativen Prinzipien kam von seinem Kollegen Harold S. Bender. Dessen Vortrag *The Anabaptist Vision*, 1944 veröffentlicht, bot eine konsistente Darstellung der täuferischen Lehre und erlangte schließlich eine enorme Popularität unter den Forschern als Meßlatte, mit der sich echtes von unechtem Täuferturn scheiden ließ.¹⁸ Ausgerüstet mit einer Definition, wie wahre Täufer auszusehen hätten – in diesem Fall gemeindezentrierte, ethisch orientierte, leidensbereite Jünger Christi mit der Absicht, das Königreich Gottes zu errichten –, konnte Friedmann dann jede Abweichung von diesen theologischen Normen als das Ergebnis von fremdem oder von außen kommendem Einfluß, das heißt vom Pietismus, ausmachen.

TÄUFERISCHE GEMEINDEN UND DIE „VERTEIDIGUNG DER GRENZEN“ (BOUNDARY MAINTENANCE) Als selbstverständliche Folge dieser Suche nach einer normativen Bestimmung täuferischer Theologie bestanden Friedmann und die nachfolgende Generation von Forschern darauf, daß mennonitische Gemeinden am besten mit Hilfe der Begrifflichkeit von „Grenzen“ oder „Boundary Maintenance“ definiert werden. Theoretisch zumindest existierten glaubensgehorsame mennonitische Gemeinden abgesondert von der gefallenen Welt durch theologische, ethische und kulturelle Grenzen. Diese Grenzen, aufrechterhalten durch die Praxis der Kirchenzucht, bestimmten

deutlich die Glaubensgemeinde, die im Gehorsam gegen die Weisungen Christi lebte. Wenn einzelne Gemeindeleiter die Standards der Kirche veränderten, die besonderen mennonitischen Überzeugungen mißrepräsentierten oder die Kirchenzucht zu lax handhabten, lösten die Gemeindegrenzen sich auf und die Mennoniten verloren ihre einzigartige Identität.

Im weiteren historiographischen Kontext gesehen wird verständlicher, warum Friedmann den Pietismus als einen Erzfeind des Täuferniums ablehnte. Aus seiner Perspektive ging der Pietismus auf eine abweichende Form radikaler Spiritualität zurück, die von der täuferischen Bewegung mit Erfolg eliminiert worden war. Die pietistische Betonung persönlicher Errettung und Gnade schwächte die normativen Überzeugungen der Mennoniten, wie Bender sie definiert hatte. Und durch die besondere Wertschätzung der subjektiven Erfahrung des Einzelnen drohte der Pietismus die sichtbaren Grenzen, die durch Kirchenordnung und Kirchenzucht markiert wurden, einzu-ebnen.

KRITIK Die neuere Täuferforschung hat jedoch gegen jede dieser Annahmen, auf denen Friedmanns Argumentation zu ruhen schien, grundsätzliche Einwände vorgebracht. Die neuere Arbeit Arnold Snyders beispielsweise, die frühere Studien Alvin Beachys weiterführte, hat gezeigt, daß Täufer aller Varianten ein klares Verständnis von der wesentlichen Rolle des Heiligen Geistes im christlichen Glauben hatten.¹⁹ Eine aktive pneumatologische Orientierung war der Mittelpunkt des täuferischen Selbstverständnisses und kann nicht ignoriert oder dem exzentrischen Flügel des Täuferniums zugeschrieben werden.

Vielmehr hat sich die Auffassung von der Kohärenz täuferischer Kerngedanken, die von allen, die sich Täufer nannten, geteilt wurden, als illusionär erwiesen.²⁰ Selbstverständlich haben Einzelne wie Balthasar Hubmaier oder Menno Simons versucht, solch einen Kern zu bestimmen; und im Laufe der Zeit waren miteinander konkurrierende Traditionen entstanden, jede mit einer besonderen Literatur theologischer Rechtgläubigkeit. Aber ein formaler Konsens im Sinne des Schleithimer Bekenntnisses war eher die Ausnahme als die Regel. Und sogar die Brüderliche Vereinigung stieß mancherorts auf Widerspruch und genoß nur einen begrenzten Anspruch auf Autorität in täuferischen Kreisen.

Schließlich muß die traditionelle Sicht revidiert werden, daß mennonitische Gemeinden, von der sie umgebenden Kultur hermetisch abgeschlossen, vor allem oder zuerst – oder idealiter – von ihren Grenzen her definiert werden könnten. Ob die Absonderung von der Welt ein ehrenwertes Ideal ist oder nicht, ist eine wichtige und bedeutsame Frage. Für den Historiker ist sie je-

doch im Grunde unwichtig. Denn trotz zahlreicher Äußerungen zur Verteidigung der „Nonkonformität gegenüber der Welt“ waren die Grenzen, die täuferisch mennonitische Gemeinden von der sie umgebenden Kultur trennten, niemals undurchlässig. Vom Anfang des Täufertums bis zur Gegenwart waren Charakter und Schicksal der Mennoniten in Europa auf mancherlei Weise mit der sie umgebenden politischen, sozialen und wirtschaftlichen Kultur verknüpft. Folglich nahmen nichtmennonitische „Eindringlinge“ am laufenden Gespräch über die mennonitische Identität und Glaubenstreue teil, gelegentlich als Richter im Verhör, ein anderes Mal als Verbündete und oft als offene Feinde. Sicherlich konnten die Folgen solcher Interaktionen mit Außenstehenden jenseits der „Grenzen“ der Gemeinschaft weit voneinander abweichen: Sie konnten die Tradition erneuern helfen oder die Gemeinde in eine neue und möglicherweise fremde Richtung lenken. Aber die Interaktionen selbst waren unvermeidlich und selbstverständlich. Sie sollten als Austausch im Leben einer jeden Gemeinde verstanden werden, nicht als Abweichungen, und jede Begegnung sollte als ein einzigartiges Ereignis geschätzt und nicht a priori als Gefahr für die Gemeinschaft abgewiesen werden.

Die Geschichte der Täufer und Mennoniten, wie ich sie verstehe, handelt nicht davon, wie Gemeinden irgendeinen abstrakten Glaubensinhalt bewahrten oder verloren, sondern wie miteinander konkurrierende Auffassungen von täuferischer Glaubenstreue von Anfang an präsent waren und miteinander um Macht und Dauer rangen. So ist die Geschichte der Täufer und Mennoniten in den ersten zwei bis drei Jahrhunderten – wie die Geschichte des Pietismus – eine komplexe Geschichte, die am besten nicht in einer zweidimensional linearen Weise entlang irgendeiner Achse von größerer und weniger großer Glaubenstreue erzählt werden sollte, sondern als ein dynamisches, spannungsreiches, kreatives Wechselspiel, in dem verschiedene Täufertraditionen – jede aus einem spezifischen sozio-politischen, wirtschaftlichen und religiösen Kontext hervorgegangen – ums Überleben kämpften, Institutionen schufen, nach Macht strebten und auf Stimmen der Erneuerung aus der eigenen Mitte antworteten. Anstatt nach einem Maßstab normativen Glaubens auszusieben und zu sortieren, sollte der Historiker lieber die Wege nachzeichnen, auf denen normative Definitionen des Glaubens artikuliert und errungen werden.

Wie sollen wir nun die Interaktion zwischen den täuferischen und pietistischen Traditionen verstehen und einschätzen? Ich habe an anderer Stelle gesagt, daß das, was der täuferischen Bewegung ihre Kohärenz verlieh, nicht in einem formalen Glaubensbekenntnis oder in einer rigiden Definition ethischer Rechtgläubigkeit zu finden ist.²¹ Die weitgespannte Vielfalt täuferi-

scher Gruppen wurde vielmehr von einem gemeinsamen Interesse an einem besonderen Kranz theologischer und ethischer Fragen geeint, Fragen, die sich in der Substanz von denjenigen unterschieden, die von katholischen, lutherischen oder reformierten Traditionen gestellt wurden. Auch wenn Täufer beispielsweise über die Details stritten, waren sich eigentlich alle darin einig, daß das christliche Leben eng mit einer Entscheidung mündiger Menschen verbunden war, Christus nachzufolgen, und daß die Wiedergeburt eine solche Nachfolge ermöglichte. Im Grunde waren sich alle über die zentrale Bedeutung der Schrift einig und auch darin, daß sie dem „gemeinen Mann“ im gemeinsamen Studium zugänglich sein soll. Wohl alle teilten die Vorstellung vom Priestertum aller Gläubigen miteinander und die Überzeugung, daß die Kirche sichtbar ist. Sicherlich unterschieden sich die Gruppen sehr stark in ihren Auffassungen von der präzisen Bedeutung und Implikation vieler dieser Themen. Aber diese Unterschiede entwickelten sich aus einem gemeinsam eingeschlagenen Weg und der Annahme, daß dies tatsächlich die hauptsächlichen Anliegen der Gläubigen seien.

Was für unsere Diskussion besonders relevant ist, ist die Tatsache, daß viele dieser Themen, die den Zusammenhalt der täuferischen Bewegung sicherten, auch eine Anzahl innerer Spannungen und Widersprüche mit sich trugen und die täuferisch-mennonitische Tradition auf eine bedeutsame und bestimmende Weise während des 17. und 18. Jahrhunderts formten. Die Begegnungen mennonitischer Gemeinden mit verschiedenen Formen des Pietismus müssen im Rahmen dieser theologischen Spannungen verstanden werden.

Unvermeidliche Spannungen in der täuferischen Theologie

INNERES/ÄUSSERES WORT Wie oben bemerkt wurde, sind sich eigentlich alle Historiker darin einig, daß die erste Täufergeneration ein geschärftes Bewußtsein von der lebendigen Gegenwart des Heiligen Geistes im Leben des Gläubigen und der Kirche auszeichnete. Im Laufe der Zeit wurde der pneumatologische Akzent allerdings immer schwächer. Teilweise war das ein Ergebnis des Debakels in Münster, das alle Täufer in den Ruf des spiritualistischen Fanatismus brachte, aber auch als Ergebnis der Beendigung aktiver Verfolgung und des Martyriums. Nach 1533 bewegte sich Menno Simons aber eindeutig in die Richtung, den Stellenwert des „inneren Wortes“ in der Interpretation der Schrift zu verringern und eine buchstäbliche Bibelinterpretation zu begünstigen. Das war eine Sicht, die bereits unter den Schweizer Brüdern und den Hutterern gang und gäbe war. Wenn aber jede Beziehung zum inneren Wort gekappt wird, können Forderungen nach ei-

nem buchstäblichen Zugang zur Schrift leicht hölzern, formal und gesetzlich werden. Im Laufe der Zeit sollten Nachfahren der Täufer wiederholt Ausdrucksweisen des inneren Worts ihre Stimme leihen und diese Themen als eine Quelle von Kritik und Erneuerung nutzen.

RECHTFERTIGUNG/HEILIGUNG Täufer aller Richtungen stimmten darin überein, daß Glauben und Werke untrennbar seien. Dieses Thema fand reichlichen Ausdruck in der ersten Täufergeneration und hallte in den Schriften von Menno Simons nach, die wiederum das mennonitische Denken in den nachfolgenden Generationen beeinflussten. In ihren Gesprächen mit protestantischen Theologen betonten die Täufer jedoch Heiligung stärker als Rechtfertigung. Sie taten sich im allgemeinen sehr schwer mit der Vorstellung vom „simul justus et peccator“ (gerecht und Sünder zugleich) als einem Argument, mit dem die gefallene Kirche verteidigt wurde. Im Laufe der Gespräche verschärfen sich diese Differenzen, und allmählich wurde die Sprache persönlicher Rettung, Vergebung und Gnade im mennonitischen Vokabular schwächer. Der Akzent, der nun auf die Nachfolge gelegt wurde, konnte jedoch – und tat es auch – leicht in eine Theologie der Werkgerechtigkeit hinübergleiten, ein Problem, das gelegentlich nach Korrektur aus der Gemeinde heraus verlangte.

GEMEINDEFÜHRUNG INNERHALB DES „PRIESTERTUMS ALLER GLÄUBIGEN“ Im Gegensatz zu den sozialen Unterschieden, welche sich in den Landeskirchen erhielten, bestanden die Täufer darauf, daß niemand in den Glaubensgemeinden Herr über irgend jemanden sein sollte. Mit der Taufe versprach jede männliche Person, Verantwortung für die Leitung der Gemeinde zu übernehmen, doch letztlich wurde die Auswahl der Gemeindeleiter der Vorsehung Gottes durch das Los überlassen. Während ein pragmatisches Bedürfnis nach Hirten in der Gemeinde anerkannt wurde, hegten Mennoniten einen tiefen Argwohn gegenüber einer Autorität, die sich vor allem auf Verstand oder persönliches Charisma gründete. Allmählich konnten diese egalitären Ideale zur Wahl mittelmäßiger oder unwilliger Gemeindeleiter führen. Insbesondere charismatische Führungspersönlichkeiten konnten leicht zugunsten derjenigen übergangen oder ignoriert werden, die, vom Los bestimmt, für die Aufgabe kreativer Führung und Seelsorge ungeeignet waren. Gleichwohl erhielt sich ein Appetit auf dynamische, geistinspirierte Führung, die die Mennoniten oft fanden, indem sie sich „Außenseitern“ zuwandten, die mit ihnen sympathisierten und ihren Argwohn gegenüber charismatischen Gaben nicht teilten.

DIE PRAXIS DER KIRCHENZUCHT Die Täufer sahen in der Kirche eine sichtbare Gemeinschaft der Erlösten. Die Vorstellung von einer reinen Kirche „ohne Flecken und Runzeln“ war mehr als eine abstraktes Ideal. Sie glaubten, daß durch gehorsame Nachfolge und gewissenhafte Ausübung der Kirchenzucht und des Banns so etwas wie die reine Kirche verwirklicht werden könnte. In der Praxis waren sich die Mennoniten aber weniger klar darüber, welche Vergehen gezüchtigt und wie der Bann gehandhabt werden sollte. Im Laufe der Zeit konnten praktische Regelungen, die sich um die Suche nach der reinen Kirche herumrankten, leicht das Ideal überschatten und zu Gesetzlichkeit, zur Betonung der äußeren Form, zum Machtmißbrauch in der Bannpraxis und zur vorrangigen Beschäftigung mit dem Buchstaben des Gesetzes unter Preisgabe des Geistes führen.

ERNEUERUNG IN DER SEPARATISTISCHEN TRADITION In gewisser Weise deuten alle diese Spannungen auf die gewichtigere Frage, wie sich nämlich die separatistischen Gruppen die Qualität und Intensität ihrer religiösen Hingabe durch die Zeiten hindurch bewahrten. Schlimmstenfalls lösten sich die Spannungen, die diesen theologischen Idealen inhärent waren, mit der dritten oder vierten Generation in einer grobschlächtigen buchstäblichen Deutung der Bibel, einer geistlosen Wertschätzung der Werke, unschöpferischer Führung der Gemeinde und freudloser Gesetzlichkeit auf. Die Frage der Erneuerung liegt tatsächlich einer Reihe von Konflikten zugrunde, welche sich quer durch das Spektrum täuferisch-mennonitischer Gruppen in solchen unterschiedlichen Konstellationen entfalteten, wie der Waterländer Spaltung von 1557 in den Niederlanden, dem Aufbruch der Dompelaars in Hamburg 1648, der Amischen Abspaltung in der Schweiz 1693, der Formierung der Mennonitenbrüdergemeinde in Rußland 1860, der Oberholtzer-Abspaltung 1848 in Pennsylvanien und den neueren charismatischen Ausdrucksformen der Erneuerung unter den nordamerikanischen konservativen Mennoniten heute.

Wenn europäische Mennoniten im 17. und 18. Jahrhundert verschiedenen Ausprägungen des Pietismus begegneten, würde ich meinen, entdeckten sie in diesen Kontakten eine wichtige Quelle kirchlicher Erneuerung. Selbstverständlich verfügte der Pietismus, der innerhalb der protestantischen Landeskirche entstand, über sein besonderes Kompendium theologischer Nuancen. Aber der Akzent, der auf das im Pietismus so deutlich hervorgetretene Leben des Geistes gelegt wurde, war der mennonitischen Tradition doch nicht von Grund auf fremd, mehr noch, er bot den Mennoniten ein Vokabular an, das auf direkte Weise die in der mennonitischen Tradition tief verwurzelten Spannungen ansprach.

Eine Fallstudie: Ein süddeutscher Mennonit begegnet dem Pietismus, 1750–1800

Die Geschichte Peter Webers ist heute weitgehend unbekannt, aber während der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts erregten seine Aktivitäten als mennonitischer Prediger in der Pfalz viel Aufmerksamkeit quer durch die europäischen Mennonitengemeinden. Weber war ein produktiver Briefschreiber, und seine extensive Briefsammlung ist ein einzigartiges Fenster, das einen Blick in das spirituelle Leben der pfälzischen Mennoniten gewährt, in seine Kontakte zu verschiedenen pietistischen und mennonitischen Gemeindeleitern und in seine Bemühungen, die Kirche seiner Tage zu erneuern.²²

Auf den ersten Blick würde Weber, so scheint es, ganz gut zur Friedmann-These passen. Zum Prediger durch Losentscheid in der Gemeinde von Höningen im Frühjahr 1757 bestimmt, erregte Weber fast unmittelbar darauf den Widerstand älterer Prediger, als er private Gottesdienste mit anderen zu halten begann, die sich selber als „Erweckte“ bezeichneten. Im Dezember 1758 kamen drei Männer von „jenseits des Rheins“ und zwei weitere aus Zweibrücken in Friedelsheim an, um Webers Amtsführung offiziell zu untersuchen. In aller Klarheit wurden diese Aktionen als ein regionales – und nicht nur lokales – Anliegen der Kirchenführer betrachtet. Die Untersuchung förderte einige interessante Details zutage. In einem an Weber gerichteten Brief vom 21. Juli 1759, faßte der Älteste Martin Möllinger die Vorwürfe zusammen. Kurz nachdem Weber sein Amt angetreten hatte, habe er begonnen, private Versammlungen abzuhalten, wo immer es ihm gefiel. Das war aber allen kirchlichen Gruppen vom Staat untersagt und brachte die anderen Freiheiten in Gefahr, derer die Mennoniten sich bisher erfreut hatten. Auch seien Webers ökumenische Aktivitäten unangemessen gewesen: Er habe Leute von außerhalb der Mennonitengemeinde zusammengerufen – nach eigenem Gutdünken, egal, ob diese Leute nach mennonitischen Grundsätzen lebten oder nicht – und er habe das Abendmahl mit ihnen gefeiert. Weiter habe Weber sich bei Johannes Deknatel, einem prominenten Pastor der Mennonitengemeinde zu Amsterdam, über den armseligen geistlichen Zustand der Mennonitengemeinde in der Pfalz beklagt und die örtlichen Gemeinden in ein schlechtes Licht gestellt.²³ Schließlich habe er „geistlichen Hochmut“ an den Tag gelegt, indem er seine eigenen selbstsüchtigen Wünsche über das Wohlergehen der Kirche gestellt habe.

Die theologischen Anliegen, die hier nur angedeutet wurden, traten bald klarer hervor, als Weber und drei andere junge Prediger am 30. Dezember 1758 offiziell ihrer Ämter enthoben wurden. Nach der Korrespondenz zwischen Weber und Johannes Deknatel war der wahre Grund für den Widerstand ge-

gen Weber seine *Predigt von der Versöhnung durch den Glauben an Christus und sein Opfer, daß man darin alle Seligkeit sucht*.²⁴ 1761 beklagte sich Weber in einem Brief an seinen Bruder, daß mennonitische Prediger in der Region unausgebildet und nur nach äußeren Gesichtspunkten gewählt worden seien. Obwohl er für seine aufreizende Bemerkung um Vergebung bat, daß viele Lehrer "so wohl zum Prediger sich schicken als ein Ochse zum Orgelschlagen", offenbarte seine weitere Kritik, die sich auf den mangelhaften Unterricht für Kinder vor der Taufe bezog, daß er von der geistlichen Oberflächlichkeit der Mennonitengemeinde tief enttäuscht war.²⁵ Im selben Jahr berichtete ein mährischer Reiseprediger seinen Vorgesetzten von sechs Predigern in der Pfalz – unter ihnen einen Mann namens Weber –, die ihrer Ämter entkleidet worden waren, weil sie den „Retter und seine Wunden“ gepredigt hatten.²⁶

Gespräche zwischen älteren Predigern und der Gruppe der Reformer wurden im Sommer 1762 fortgesetzt. Weber widerstand der Idee, die „Privatstunden“ aufzugeben, da er in ihnen etwas sah, was „uns hilft und ein großer Segen ist“. Schließlich versprach die Gruppe aber, ihre Versammlungen nicht zur Gottesdienstzeit abzuhalten und sich still zu verhalten. Im Sommer 1763 wurden Weber und zwei seiner Anhänger wieder in ihre Ämter eingesetzt. Spannungen zwischen Weber und seiner Kohorte einerseits und der älteren Generation der Prediger andererseits bestanden jedoch über die nächsten beiden Jahrzehnte fort.²⁷

Es gibt nichts in den archivalischen Quellen, das die Meinung nahelegt, Weber sei von seinen Zeitgenossen beschuldigt worden, „Pietist“ zu sein. Aber der Einfluß der pietistischen Bewegung auf Weber scheint erwiesen. Seine Bibliothek beispielsweise umfaßte eine stattliche Reihe von Veröffentlichungen aus pietistischer Tradition, so August Hermann Franckes *Glaubensweg*, Johann Heinrich Reitz' *Historia der Wiedergeborenen*, Madame Guyons *Heilige Liebe Gottes* und die vollständigen Werke Gerhard Tersteebens und Friedrich Christoph Oetingers.²⁸ In seiner Korrespondenz mit anderen mennonitischen Predigern, besonders mit Lorenz Friedensreich in Neuwied, erwähnte Weber oft diese und ähnliche Bücher, die er gerade las, indem er seine Kollegen um Rat und Kommentare bat.²⁹ Und er führte aktiv einen Briefwechsel – nicht immer sehr erfolgreich – mit dem berühmten deutschen Pietisten, Literaten und Arzt Heinrich Jung-Stilling.

Mehr noch, Weber verfaßte im Stil vieler pietistischer Schriftsteller seiner Tage eine geistliche Autobiographie, in der er die Anfechtungen in seiner Jugend und die Schritte beschrieb, die zu seiner Taufe im Jahr 1747 im Alter von achtzehn Jahren geführt hatten.³⁰ Bezeichnenderweise setzte die Taufe

dem fortwährenden Kampf gegen die Anfechtungen kein Ende. Weil er „nichts Besseres wußte“, hatte Weber versucht, das christliche Leben aus eigener Kraft zu führen. Unfähig, sich selber von sündigen Gedanken und sexuellen Nöten zu befreien, hatte er sich mit ewiger Verdammnis abgefunden. Aber irgendwann zwischen 1756 und 1757, im Anschluß an eine Reise nach Holland, wo er Johannes Deknatel besuchte, berichtet Weber, daß er „befremdlicherweise mit Licht überflutet wurde“. Hier reißt die Autobiographie ab. Aber es ist klar, daß er seine wahre Bekehrung eher als das Ergebnis dieses Erlebnisses ansah denn als ein Geschehen zur Zeit der Taufe.

Neben den Kontroversen mit den älteren Predigern, die ihn sein ganzes Leben lang beschäftigten, sind wenig Einzelheiten über Webers Amtsführung bekannt. Was wir aber mit Sicherheit wissen, bringt das Bild von einem Katalysator geistlicher Erneuerung zur Geltung. Er unternahm häufig Besuche als Reiseprediger und stand im Ruf, ein gewaltiger Redner zu sein. Der einzige überlieferte Predigttext aus Webers Feder – eine Meditation anläßlich einer Beerdigung im Dezember 1744 – bezeugt seinen energiegeladenen Stil. Voller Ausrufungszeichen hob der Text auf die Kürze des Lebens ab, führte den Zuhörern ein Bild vom Himmel vor Augen und schloß mit der Frage: Bist Du bereit zu sterben? Nur diejenigen Taten, die im Glauben und in der Liebe Gottes ausgeführt wurden, darauf bestand Weber, werden ewig sein.³¹

Obwohl diese Zusammenfassung viel zu kurz ist, muß gesagt werden, daß Weber ein waches Interesse an den geistlichen Dimensionen des christlichen Lebens hatte. In seinem Briefwechsel schrieb er oft über die persönliche Beziehung des Christen zu Christus, über die Bedeutung des Gebets im Leben des Christen, über den Heiligen Geist in seiner wirksamen Gegenwart, der tröstet und führt. In einem Brief an Heinirch Gramm, den Uhrmacher aus der berühmten Neuwieder Familie, bestand Weber darauf, daß er kein Sektierer sei: äußere Formen, schrieb er, vor allem die Formalien des Gottesdienstes, zählen überhaupt nichts verglichen mit dem, was in der Seele geschieht. Einige Zeit lang korrespondierte er sogar mit einer Frau, die angeblich mit dem Geist der Prophetie erfüllt gewesen sei.³² Webers Glaubensverständnis hatte unleugbar einen subjektiven, verinnerlichten geistlichen Charakter. Falls pietistische Identität durch Assoziation mit pietistisch-klingendem Vokabular erwiesen werden kann, wie Friedmann meinte, dann war Weber bestimmt Pietist.

Weber aber schlicht als einen Kanal zu beschreiben, durch den pietistischer Einfluß in eine alte mennonitische Gemeinde eindrang, ist bei weitem zu einfach, um diesen faszinierenden und komplexen Mann verstehen zu können.

In der Tat, wenn man den weiteren Kontext der Aktivitäten Webers und die Einzelheiten seines Lebens sorgfältiger in Augenschein nimmt, wird klar, daß er nicht nur ein passiver Vermittler pietistischen Denkens war. Vielmehr gab er den pietistischen Impulsen auf kreative Weise neue Gestalt in der Hoffnung, die mennonitischen Gemeinden seiner Tage zu erneuern, indem er sie zu ihrer eigenen Glaubenstradition zurückrief.

Als Weber 1731 geboren wurde, gab es höchstwahrscheinlich weniger als eintausend Mennoniten in der Pfalz. Die meisten lebten als Landwirte auf isolierten Gütern im Rheintal verstreut. Größtenteils schweizerischer Herkunft, waren sie dem Versprechen, Ackerland zu finden, und dem Angebot einer begrenzten religiösen Freiheit gefolgt. Obwohl die Mennoniten größtenteils von den feudalen Abgaben, die ihre benachbarten Untertanen zu entrichten hatten, befreit waren, unterlagen sie einer Menge anderer wirtschaftlicher und religiöser Einschränkungen. Dadurch wurden sie in ihrem Gefühl bestärkt, ein eigenes Volk zu sein.³³ 1742, als Weber elf Jahre alt war, begann Carl Theodor, der katholische Anwärter auf die Herrschaft des Hauses Pfalz-Süßbach, eine 57jährige Regentschaft als Kurfürst von der Pfalz. Mit ihm begann eine Ära, die von bisher ungekannten wirtschaftlichen und religiösen Freiheiten gekennzeichnet war. Während der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts erwarben die Mennoniten sich in der Pfalz einen weitreichenden Ruf, hart arbeitende, fortschrittliche Landwirte zu sein. „Keine besseren, fleißigeren und verständigeren Untertanen können gefunden werden“, schrieb ein Staatsbeamter, „die, mit Ausnahme ihrer Religion, ihres Glaubens und ihres Irrtums Mitglieder anderer Bekenntnisse als ein Beispiel in guter Führung und Arbeit Tag und Nacht dienen sollten.“³⁴ 1769 schrieb Jakob Hirschler, Ältester der Gemeinde Gerolsheim und einer der aktivsten Gegner Webers, an Hans Steen in Danzig: „Obwohl unser Herrscher römisch katholisch ist, leben doch fast überall Katholiken, Luheraner, Reformierte, Mennoniten und Juden nebeneinander. Wir dürfen uns zum Gottesdienst öffentlich treffen, wo immer wir wollen, auch dürfen wir taufen und das Abendmahl feiern und Trauungen vornehmen. Auch beerdigen wir unsere Toten öffentlich, Traueransprachen werden, oft mit vielen Zuhörern, wie in anderen Religionsgemeinschaften gehalten.“³⁵

Um 1779 hatten die Mennoniten Versammlungshäuser für die öffentlichen Gottesdienste auf dem Weierhof, in Sembach und Eppstein/Friedelsheim gebaut. Tatsächlich bewegten sich die Mennoniten mehr als zuvor auf größere kulturelle Akzeptanz hin. Aber religiöse Toleranz, wirtschaftliche Blüte und kulturelles Ansehen trugen nicht notwendigerweise zum Wohlergehen und zur Lebendigkeit des geistlichen Lebens unter den Mennoniten bei. Die

Mennoniten in der Pfalz pflegten auf weitverstreuten Gütern zu leben, sie hatten keine zentralen Institutionen, und um die Mitte des 18. Jahrhunderts fiel es ihnen zunehmend schwer, Laien davon zu überzeugen, Aufgaben in der Gemeindeleitung zu übernehmen. Während Webers aktivem Dienst herrschte tiefe Unsicherheit in den Mennonitengemeinden. So erkannten mennonitische Gemeindeleiter gegen Ende des Jahrhunderts, daß die Kirche überall in einer Krise steckte. Als die Gemeindeleiter sich schließlich 1803 und dann wieder 1805 in Ibersheim versammelten, um ihre Anliegen zu besprechen, gestanden sie sich sofort ein, daß die Probleme, die auf die Kirche zugekommen waren, grundsätzlicher und tiefgreifender Natur seien. In dem längeren Bericht, der im Anschluß an die Konferenzen in Ibersheim verfaßt wurde, bekannten die Versammelten offen, daß sich Gemeindeglieder, die das Los zu Gemeindeleitern bestimmt hatte, regelmäßig weigerten, den Ruf anzunehmen; daß es für Mennoniten zur Gewohnheit geworden sei, Nichtmennoniten zu heiraten; daß die Taufe ein leeres Symbol, Formalismus und Routine geworden sei; daß die Kirchenzucht selten praktiziert würde und daß die Mennoniten „weltlichen Vergnügungen“ nachgingen, wie Tanzen, Trinken und Kartenspielen. Am schmerzvollsten war das Eingeständnis, daß das Prinzip des Pazifismus durch den „freiwilligen Kriegsdienst“ in Gefahr gebracht worden sei.³⁶

Das Bild, das hier entsteht, zeigt eine Kirche mit einem ausgeprägten Sinn für überkommene Tradition und Pflichtbewußtsein, die aber zutiefst argwöhnisch reagiert, wenn Wahrheit und Tradition hinterfragt wird, es zeigt eine Kirche, die in Gefahr steht, ihre Jugend zu verlieren, eine Kirche, der die inneren geistlichen Ressourcen fehlen, die für eine Erneuerung benötigt werden. In diesem Zusammenhang könnte der pietistische Einfluß in der Region tatsächlich als fremd und bedrohlich empfunden, aber er könnte ebenso als eine wichtige Quelle für neues Leben und Vitalität verstanden werden, der die Strenge der mennonitischen Tradition herausforderte, einen vergessenen Teil ihres geistlichen Erbes zurückzuerobern.

Hier wird Webers Rolle im Erneuerungsbemühen besonders faszinierend. Denn trotz der lebenslangen Spannungen, welche seinen Dienst in der Mennonitengemeinde begleiteten, verstand er seine Kontakte mit der pietistischen Tradition niemals als eine Abkehr von seiner mennonitischen Identität oder seiner primären Verbundenheit mit der mennonitischen Kirche. Es ist beispielsweise bedeutungsvoll, wenn Weber in seiner geistlichen Autobiographie bemerkte, daß er durch die Geschichte der täuferischen Märtyrer auf seinen Glauben gestoßen wurde. „Weil ich viel über die Märtyrer und ihr großes Leid las“, schrieb er, „entschloß ich mich, solch ein heldenhafter

Christ zu sein.³⁷ Sein Leben lang identifizierte er sich ganz und gar mit der Märtyrertradition des Gehorsams, der Nachfolge und des Leidens. In einem Brief an Jorg Bechtel, einen gerade ordinierten Prediger in der Oberpfalz, riet Weber dem jungen Mann, Widerstand zu akzeptieren, denn „Widerstand wird entstehen, wenn gut ist, was du predigst.“³⁸ In seiner umfangreichen Korrespondenz zitierte Weber häufig die Märtyrer als Vorbilder für die zeitgenössische Kirche. Und gegen Ende seines Lebens war er – mit dem berühmten amischen Bischof Hans Nafziger – eine treibende Kraft in dem Bemühen, die deutsche Version des Märtyrerspiegels zu veröffentlichen, welche die berühmten Stiche Jan Luykens enthielt. 1780 konnten Nafziger und Weber das Erscheinen dieses dicken Buches als ein gemeinsames mennonitisch-amisches Unternehmen feiern (Verlag der Vereinigten Bruderschaft). Die Neuauflage des Märtyrerspiegels – vielleicht das greifbarste Symbol des Nachdrucks, den die Täufer auf die teure Nachfolge legten – war unter den Mennoniten in Süddeutschland weit verbreitet. So war ein wichtiger Teil der Erneuerung für Weber ein tieferes Verständnis der Täufergeschichte.

Webers Verwurzelung in der täuferischen Tradition zeigte sich auch in seinen häufigen Verweisen auf die Schriften und das Beispiel von Menno Simons. Mitten in Webers Konflikt mit der offiziellen mennonitischen Gemeindeführung wurde Menno zu einer Quelle des Trostes und zur Autorität, auf die er sich in seiner Verteidigung berief. In der Hitze des Gefechts mit Jakob Hirschler, dem Bischof seiner Gemeinde, stellte Weber einen schmalen Band aus Mennos Schriften mit dem Titel *Vermahnendes Bekenntnis, wie die Lehrer nach der Schrift geartet sein müssen, aus Menno gezogen und in den Druck gegeben von einem Freund der Wahrheit*.³⁹ Obwohl Weber für die ganze Breite protestantischer Literatur offen und sein Leben lang mit Repräsentanten des Pietismus im Gespräch war, pflegte er seine engsten Kontakte und Freundschaften stets mit anderen mennonitischen Gemeindeführern. Bevor er 1735 Prediger wurde, kehrte Weber von einer Reise nach Neuwied mit der Bemerkung zurück, daß die Kinder dort den Katechismus Johannes Deknatels zu benutzen beginnen – ein Büchlein mit dem Titel *Anleitung zum christlichen Glauben* –, um sich auf den Eintritt in die Kirche vorzubereiten.⁴⁰ Mit dem expliziten Ziel, die Kinder im mennonitischen Glauben zu unterrichten, wurde der Katechismus schließlich zur Standardlektüre für den Taufunterricht in den Gemeinden der Pfalz. In den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts spielte Weber eine aktive Rolle im Zusammentragen von Daten über alle mennonitischen und amischen Prediger in Baden, der Schweiz und der Pfalz als Beitrag zum holländischen

Versuch, ein Verzeichnis aller mennonitischen Gemeindeleiter zusammenzustellen. Er setzte sich sogar dafür ein, Geld für eine Reise nach Böhmen zu sammeln, um die Mennoniten „zurückzufordern“, die sich der lutherischen und katholischen Kirche dort angeschlossen haben sollen.⁴¹ Sein ganzes Leben lang arbeitete Weber unermüdlich daran, Geldmittel von wohlhabenden Gemeinden in den Niederlanden für diejenigen Gemeinden zu erbitten, die dabei waren, für sich Gottesdiensthäuser zu errichten.

Obwohl noch manches zu tun bleibt, um sich einen vollständigen Eindruck von der Theologie Webers zu verschaffen, ist es doch schon wertvoll bemerken zu können, daß Weber die Sprache der Gnade und das Leben des Geistes niemals in einem Spannungsverhältnis zur aktiven christlichen Nachfolge gesehen zu haben scheint. In seinen verbliebenen Schriften erscheinen Hinweise auf Glaubenserfahrung und die persönliche Beziehung zu Gott fast immer als Vorspann zu seinen Ermahnungen, gute Werke zu vollbringen, um des Glaubens willen zu leiden oder für das Wohlergehen der Gemeinde zu sorgen. Während er äußere Formen und religiöse Rituale harsch angriff, nahm Weber seine augenfällige Offenheit gegenüber pietistischen Einflüssen niemals zum Anlaß, die Themen von Demut und Nachfolge auszuklammern. In der Tat, sogar nachdem er als Prediger zum Schweigen gebracht worden war, fuhr er fort, die Praxis der Kirchenzucht als das einzige Mittel zu verteidigen, die Launen Einzelner zu bekämpfen und die Einheit der Gemeinde zu erhalten.⁴²

Schlußbemerkungen

Die ganze Geschichte des Peter Weber und des süddeutschen Mennonitentums im 18. Jahrhundert bleibt noch zu schreiben. Aber der kleine Versuch, die hier unternommen wurde, macht bereits deutlich, daß Friedmanns Darstellung des Pietismus als einer inneren Bedrohung des mennonitischen Glaubens noch einmal überprüft werden muß. Zumindest sollten Historiker, die an der Beziehung zwischen Täufern bzw. Mennoniten und Pietismus interessiert sind, sich um folgendes bemühen:

1. Eine tiefere Würdigung der Komplexität der pietistischen Bewegung, die die regionale Vielfalt, Differenzen darüber, mit welchem Nachdruck bestimmte pietistische Anführer ihre Sache vertraten, und Veränderungen in der Bewegung im Laufe der Zeit erklärt.
2. Ein schärferes Verständnis der spiritualistischen, tief im Täufertum verankerten Tradition selbst, um zu erkennen, daß die Sprache der Gnade, der Ruf nach persönlicher Frömmigkeit, das innere Erlebnis des Gläubigen ein organischer, notwendiger Teil der täuferisch-mennonitischen Tradition sind und nicht irgendeine Art fremden Einflusses darstellen.

3. Eine klarere Analyse der theologischen Spannungen, die den täuferischen Idealen inhärent sind, und des weiteren Kontexts, in dem diese Spannungen sich entwickelten und ihre Auflösung in späteren Generationen der Täufer und Mennoniten fanden.

4. Eine Anerkennung der Tatsache, daß Veränderung ein unvermeidlicher Teil des historischen Prozesses ist, daß statische, normative Definitionen von Gruppenidentität fast immer die imaginierten Rekonstruktionen des Historikers sind und daß Agenturen der Erneuerung und Reform auf lange Sicht über das Überleben jeder Gruppe entscheiden.

5. Eine Rückkehr zu einem erzählenden und kontextbezogenen Stil der Geschichtsschreibung, in der Ideen von außergewöhnlichen Individuen, die in besonderen Zusammenhängen leben und auf bestimmte Fragen ihres Tages antworten, zum Ausdruck gebracht werden.

6. Und schließlich ein intensiveres Gespür für die möglichen Ergebnisse der täuferisch-pietistischen Begegnungen; während es durchaus möglich ist, daß bestimmte Formen des Pietismus fremd gegenüber dem Geist der täuferisch-mennonitischen Tradition sind, ist es auch möglich – ja, sogar wahrscheinlich –, daß der Pietismus den mennonitischen Gemeinden als ein positiver Agent der Erneuerung diente und so zum Mittel wurde, mit dessen Hilfe die Mennoniten Themen innerhalb ihrer Tradition wiederbelebten, die in Gefahr standen, verloren zu gehen.

Übersetzt von Hans-Jürgen Goertz

- 1 Zitiert nach Heinold Fast (Hg.), *Der linke Flügel der Reformation*. Bremen 1962, S. 155. Es ist auch interessant zu bemerken, daß Mennos Werk Titel enthält wie *Die neue Geburt* und *Die geistliche Auferstehung*. Selbstverständlich brauchten die Mennoniten nicht außerhalb ihrer eigenen Tradition nach dem Vokabular der Wiedergeburt zu suchen.
- 2 Siehe z. B. F. Ernest Stoeffler, *German Pietism During the Eighteenth Century*, Leiden 1973, S. IX–XI; Dale W. Brown, *Understanding Pietism*, Grand Rapids, Mich. 1978, S. 27 f.; Martin Brecht (Hg.), *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1993 (Geschichte des Pietismus, 1), S. 2–9.
- 3 Johann Jakob Wolleb, Gespräch zwischen einem Pietisten und einem Wiedertäufer untersucht und worinnen wahre Pietisten von jenen zu unterscheiden sind, Basel 1722.
- 4 Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche*, Bonn 1880–86, Nachdr. Berlin 1966, Bd. 2, S. 500–504. 5 Max Göbel, *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche*, Koblenz 1849, Bd. 1, S. 689 f.; Eduard Becker, *Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberhessen*, Darmstadt 1914, S. 66–105, weist auf einen ähnlichen Punkt hin. 6 Johann Jakob Hamm, *Gemeinschaftsbewegung in der Pfalz*, Kaiserslautern 1928, S. 23. 7 Robert Friedmann, *Mennonite Piety Through the Centuries. Its Genius and its Literature*, Goshen, Ind., 1949, bes. S. 72–77; mehr biographisches Material zu Friedmann s. In *Memoriam Robert Friedmann*, in: *Mennonite Quarterly Review* (fortan MQR) 48, 1974. 8 Einige wichtige Ausnahmen: Theron F. Schlabach, *Mennonites and Pietism in America, 1740–1880. Some Thoughts on the Friedmann Thesis*, in: MQR 57, 1983, S. 222–240; indirekt: Brown, *Understanding Pietism* (wie Anm. 2).
- 9 Diese Prämisse liegt Theron Schlabachs Argument zugrunde, daß die Missionsbewegung der Mennoniten vieles protestantischen Modellen verdankte und aus diesem Grunde ihre tiefere täuferische Identität verriet, s. Th. Schlabach, *Gospel vs. Gospel: Missions and the Mennonite Church 1863–1944*, Scottdale, Pa., 1980. Das ist auch das zentrale Thema in der Aufsatzsammlung, die von C. Norman Kraus unter dem Titel *Evangelicalism and Anabaptists*, Scottdale, Pa., 1979, herausgegeben wurde. 10 Friedmann war besonders unter den New Order Amish populär, eine Gruppe, die kürzlich *Mennonite Piety Through the Centuries* nachgedruckt hat. Als ein faszinierendes Beispiel, wie einige Leute unter den New Order Amish sich Friedmanns Argument angeeignet haben, s. Daniel G. Burkholder, *The Inroads of Pietism* (Baltic, OH, o.J.). In dieser kleinen Broschüre definiert Burkholder Pietismus als „eine über alle Maßen sentimentale und emotionale Hingabe an Gott.“ Er setzte das in einen scharfen Gegensatz zur täuferischen Betonung der „Nachfolge“ und der „bindenden Autorität“ der Gemeinschaft der Gläubigen. Der Pietismus, behauptet Burkholder, wurde „in der langweiligen Stille eines religiösen Friedhofs geboren (...). Erfahrung wurde zum Selbstzweck anstatt zu einem Sprungbrett zu Gehorsam und Dienst. Die Bruderschaft der Gläubigen als Leib Christi wurde nicht betont (...). Verfolgung war unter den Pietisten selten, weil sie den Konflikt vermieden.“ „Der Erfolg des Pietismus in den weiteren mennonitischen Kreisen ist offensichtlich (...). Wo der Pietismus Wurzeln geschlagen hat, hat die Kirche ihre disziplinierende Macht über ihre Mitglieder verloren. Die Tür zur Teilnahme am Abendmahl ist weit aufgestoßen worden, Gruppenverantwortung und Autorität wurden durch persönliche Freiheit und eigenes Urteil ersetzt. Der Faktor, der über den geistlichen Habitus eines jeden entschied, ist eher das persönliche Zeugnis oder der Lippendienst geworden als das persönliche Leben und Gehorsam“ (S. 6f.). 11 Friedmann, *Mennonite Piety* (wie Anm. 7), S. 83 f.
- 12 Hartmut Lehmann, *Pietismus und Nationalismus: The Relationship between Protestant Revivalism and National Renewal in Nineteenth-Century Germany*, in: *Church Hi-*

story 51, 1981, S. 39–53, bes. S. 46 f.; s. auch Lehmanns Zusammenfassung der weiteren Verbreitung des Pietismus, in: *Der Pietismus im Alten Reich*, in: *Historische Zeitschrift* 214, 1974, S. 58–70.

13 Geschichte des Pietismus 1 (wie Anm. 2), S. VII ff. **14** Siehe Klaus Deppermann, *Der hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.)*, Göttingen 1961, für den ersten Hinweis s. William Shandan, *German Protestants Faces the Social Question*, Notre Dame, Ind., 1954, S. 27, für den zweiten Hinweis s. Mary Fulbrook, *Piety and Politics: Religion and the Rise of Absolutism in England, Württemberg and Prussia*, Cambridge 1983, bietet eine sehr interessante vergleichende Diskussion über die Beziehung zwischen Pietismus und Staat in verschiedenen politischen Zusammenhängen.

15 Siehe Carl Hinrichs, *Preußentum und Pietismus: Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Bewegung*, Göttingen 1971, für den ersten Hinweis. Als ein Beispiel für den zweiten Hinweis s. Hartmut Lehmann, *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1969, S. 85, und Koppel Pison, *Pietism as a Factor in the Rise of German Nationalism*, New York 1934, S. 25.

16 Henri Brunschwig, *Enlightenment and Romanticism in Eighteenth Century Prussia*. Transl. By Frank Jellinek, Chicago 1974, S. 15, für den ersten Hinweis und Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton 1966, S. 114 f., für den zweiten Hinweis. **17** James Massey, *The Hegelians, the Pietists and the Nature of Religion*, in: *Journal of Religion* 58, 1978, S. 108–129. **18** Siehe Harold S. Bender, *The Anabaptist Vision*, in: *MQR* 18, 1944, S. 67–88; Guy F. Herschberger (Hg.), *The Recovery of the Anabaptist Vision*, Scottdale, Pa., 1957, gewährt einen Einblick in den Weg, auf dem Benders Zusammenfassung innerhalb der mennonitischen Historiographie „institutionalisiert“ wurde.

Eine kürzliche Neueinschätzung der Bedeutung der Anabaptist Vision: John D. Roth (Hg.), *Refocussing a Vision. Shaping Anabaptist Character in the 21st Century*, Goshen, Ind., 1995. **19** C. Arnold Snyder, *Anabaptist History and Theology: An Introduction*. Kitchener, Ont., 1995, bes. S. 305–326; Alvin J. Beachy, *The Concept of Grace in the Radical Reformation*, Nieuwkoop 1977. **20** Der einflussreichste Artikel dazu: James M. Stayer, Werner O. Packull und Klaus Deppermann, *From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins*. In: *MQR* 53, 1979, S. 175–218. Ein ähnliches Argument s. Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täuferium 1525–1975. Neue Forschungen*, Göttingen 1975 (2. Aufl. 1977).

21 John D. Roth, *Community as Conversation: A New Model of Anabaptist Hermeneutics*. In: H. Wayne Pipkin (Hg.), *Anabaptist Theology*, Elkhart, Ind., 1994, S. 35–47. **22** Das Original der Weberkorrespondenz befindet sich in der Mennonitischen Forschungsstelle, Weierhof. Aber Fotokopien dieser Sammlung können auch in den Archives of the Mennonite Church, Goshen, Ind., eingesehen werden. Die beste Studie über Webers Lebens, welche extensive Transskriptionen seiner Korrespondenz einschließt (einige Briefe fehlen heute in der Weber-Sammlung): Christian Neff, *Peter Weber, ein mennonitischer Pietist aus dem 18. Jahrhundert*, in: *Christlicher Gemeinde-Kalender* 39, 1930, S. 65–101. Siehe auch die unveröffentlichten Manuskripte von Mervin E. Horst, *Peter Weber: A Mennonite Minister with the Spirit of Pietism*, sowie von Joe Springer: *Lorenz Friedenreich* (beide Manuskripte sind einzusehen in Mennonite Historical Library, Goshen College, Ind.).

23 Indem er die pfälzischen Mennoniten kritisierte, fuhr Möllinger mit dem Argument fort, habe Weber die finanzielle Unterstützung aufs Spiel gesetzt, welcher die Kirche sich in der Vergangenheit erfreut hatte und die sie mit guten Gründen weiter erhoffen konnte. Siehe Neff, *Peter Weber* (wie Anm. 22), S. 67.

24 Zitiert nach Neff, *Peter Weber* (wie Anm. 22), S. 68. **25** Peter Weber an Johannes We-

ber, 17. April 1729, in: *Die Briefe des Peter Weber*, hrsg. v. Christian Neff, Göttingen 1975, S. 114.

26 Zitiert nach Neff, *Peter Weber* (wie Anm. 22), S. 68. **27** Peter Weber an Johannes We-

ber, 17. April 1729, in: *Die Briefe des Peter Weber*, hrsg. v. Christian Neff, Göttingen 1975, S. 114.

28 Zitiert nach Neff, *Peter Weber* (wie Anm. 22), S. 68. **29** Peter Weber an Johannes We-

ber, 17. April 1729, in: *Die Briefe des Peter Weber*, hrsg. v. Christian Neff, Göttingen 1975, S. 114.

ber, 9. Juli 1761 (Archives of the Mennonite Church, Hist.Mss. 1–536), auch Neff, Peter Weber (wie Anm. 22), S. 72. **26** Zit. n. Hamm, Gemeinschaftsbewegung (wie Anm. 6), S. 25. **27** 1766 brach ein anderer Disput über ähnliche Themen in der Oberpfalz aus, wo Abraham Zeisset, Ältester in Himmelshäuserhof und Dühren, schließlich Georg und Abraham Bechtel und Jost Glück von ihren Ämtern in der Gemeinde Bockshof vertrieb. Weber reiste in dieses Gebiet, um an einer Serie von Konferenzen auf dem Rauthof und Himmelshäuserhof 1766–1767 teilzunehmen. Diese Spaltung war ernst genug, so daß 1767 kein Abendmahl in Nordbaden gefeiert wurde. **28** Neff, Peter Weber (wie Anm. 22), S. 101 f. **29** Springer, Lorenz Friedenreich (wie Anm. 22), S. 2 ff. Sein Aufsatz enthält einen Anhang, in dem er fast 230 Briefe von Friedenreich an Weber aufführt, die zur oben genannten Weber-Sammlung gehören. **30** Horst, Peter Weber (wie Anm. 22), Anhang A: eine Rohübersetzung dieser Autobiographie. **31** Transkription der ganzen Begräbnisrede s. Neff, Peter Weber (wie Anm. 22), S. 99–100. **32** Neff, Peter Weber (wie Anm. 22), S. 83. **33** Ein allgemeiner Überblick über die Mennoniten in der Pfalz s. Ernst Corell, Das schweizerische Täufermennonitentum. Ein soziologischer Bericht, Tübingen 1925, bes. S. 75–135. **34** Zit. n. Art. Palatinate, in: Mennonite Encyclopedia, 4, S. 111 (freie dt. Übertragung). **35** Ebd., S. 111 (freie dt. Übertragung). **36** Eine vollständige Liste der Artikel und eine erste Analyse s. Paul Schowalter, Die Ibersheimer Beschlüsse von 1803 und 1805, in: Mennonitische Geschichtsblätter 20, 1963, S. 29–48. **37** Zit. n. Horst, Peter Weber (wie Anm. 22), Anhang A (freie dt. Übertragung). Es ist interessant, über die Quelle dieser Märtyrerliteratur zu spekulieren. Der Märtyrerspiegel stand zu jener Zeit nur auf Holländisch zur Verfügung. Da Weber als Kind höchstwahrscheinlich nicht Holländisch las, müssen diese Märtyrergeschichten ihm in einer Sammlung täuferischer Erbauungsliteratur zugänglich gewesen sein, bekannt als *Guldene Äpfel in silbernen Schalen*, Basel 1702, 1745 oder in Märtyrerliedern des Ausbunds. **38** Neff, Peter Weber (wie Anm. 22), S. 80 (freie dt. Übertragung). **39** Exemplare dieser Schrift sind nicht nachzuweisen. Der Titel wird mögliche Ähnlichkeiten mit einer Übersetzung von 1758 aus einer holländischen Veröffentlichung Johannes Deknatel aufweisen: Kurzer Auszug von Menno Simons Schriften (Büdingen). Auch Heinrich Jung-Stilling schätzte Menno Simons sehr, s. Christian Neff, Jung-Stilling über Menno Simons, in: Christlicher Gemeinde-Kalender 1937, S. 47–53. **40** Die erste deutsche Ausgabe des Katechismus erschien in Amsterdam 1756. Weitere Ausgaben erschienen in Neuwied 1790, Worms 1829 und Alzey 1839; s. J.P. Jacobszoon, Zur Bibliographie von Johannes Deknatel, in: Mennonitische Geschichtsblätter 36, 1979, S. 65. Ironischerweise waren es die Konservativen in den Mennonitengemeinden zu Beginn des 19. Jahrhunderts, die Deknatel gegen den Druck, einen neuen Katechismus einzuführen, verteidigten. **41** Springer, Lorentz Friedenreich (wie Anm. 22), S. 2 ff. **42** Neff, Peter Weber (wie Anm. 22), S. 97.