

ISSN 0342-1171

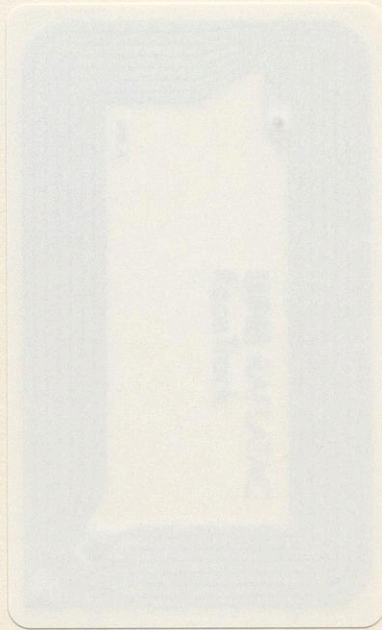
Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

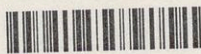
WZ

ZA
. 2506

60. Jahrgang 2003



N12<517797398 021



ubTÜBINGEN



Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

60. Jahrgang 2003



Mennonitische Geschichtsblätter

SCHRIFTFÜHRUNG

Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Wilhelms Allee 15, D-22587 Hamburg
Lydie Hege, Im Heggelsfeld 36, D-47802 Krefeld; hege.wiebe@t-online.de
Priv.-Doz. Dr. Marion Kobelt-Groch, Bergstr. 4, D-23669 Timmendorfer Strand;
kobelt-groch@web.de
Christoph Wiebe, Im Heggelsfeld 36, D-47802 Krefeld;
hege.wiebe@t-online.de

MITARBEITER DIESER NUMMER

Margarita Barrón, Am Weitgarten 39, D-53227 Bonn; maguibarron@aol.com
Dr. Nicole Grochowina, Historisches Institut der Universität Jena, Fürstengraben 13, D-07743 Jena; DocGrocho@web.de
Linda Huebert Hecht, 117 Ralston Place, Waterloo, Ont., N2T 1C7 Canada
Julia Hildebrandt, Sudetenlandstr. 30 A, D-37085 Göttingen
Prof. Dr. Karl Koop, Canadian Mennonite University, 500 Shaftesbury Blvd.,
Winnipeg, Manitoba, R3P 2N2, Canada; Kkoop@cmu.ca
Dr. Gisela Möncke, Tengstraße 41, D-80796 München;
moencke@bsb-muenchen.de
Dr. Astrid von Schlachta, Fürstenweg 20/10, A-6020 Innsbruck, Österreich;
Astrid.Von-Schlachta@uibk.ac.at
Dr. Michaela Schmölz-Häberlein, PH-Karlsruhe, Postfach 111062, D-76060
Karlsruhe; SchmoelzHaeb@aol.com
Prof. Dr. Dietrich Schwanitz, Rheinstr. 20, D-79258 Hartheim
Dr. Dennis L. Slabaugh, Brahmsallee 6, D-20144 Hamburg;
DLSlabaugh@t-online.de
Prof. Dr. James M. Stayer, Dept. of History, Queen's University, Kingston, Ont.,
K7L 3N6, Canada; jms2@post.queensu.ca
Dr. Victor Thiessen, 224 Bellehaven Dr., Waterloo, Ont., N27 3L2, Kanada

HERAUSGEBER UND VERLAG: MENNONITISCHER GESCHICHTSVEREIN E. V.

1. Vorsitzender: Dr. Dennis L. Slabaugh, Brahmsallee 6, D-20144 Hamburg
DLSlabaugh@t-online.de
 2. Vorsitzender: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, D-67295 Bolanden
mennoforsch@t-online.de
- Schriftführung: Jörg Isert, Mergenthalerstraße 6, D-73760 Ostfildern
Kassenführung: Raphael S. Zeisset, Karlstr. 25, D-73765 Neuhausen;
raphael.zeisset@gmx.net



ZA 2506 - 60

Inhalt

5 Zu dieser Nummer

Aufsätze

- 7 HANS-JÜRGEN GOERTZ · Zwischen Biblizismus und Spiritualismus.
Die Auslegung der Heiligen Schrift im Täuferum
- 23 KARL KOOP · Täuferisch-mennonitische Bekenntnisse: ein um-
strittenes Vermächtnis
- 43 MICHAELA SCHMÖLZ-HÄBERLEIN · »Wiedertäufer, die wackere
Leute sind«. Täuferische Pächter auf dem baden-durlachischen
Kameralgut Hochburg

Aus Archiven

- 65 VICTOR THIESSEN · Flugschriften eines Ritters im Kunstbuch des
Marpeck-Kreises
- 80 GISELA MÖNCKE · Friedrich Huber, ein pseudonymer Verfasser
zweier Straßburger Täuferdrucke

Mennoniten in der Literatur

- 89 MARION KOBELT-GROCH · Vom skandalträchtigen Trauerspiel zur
prosaischen Erinnerung. Danziger Mennoniten in der Literatur

Erinnerungen

- 115 DIETRICH SCHWANITZ · Eine andere Welt. Kindheitserlebnisse bei
den Schweizer Täufern

Von neuen Büchern

- 125 Jens-Martin Kruse, *Universitätstheologie und Kirchenreform*
(S. BRÄUER)
- 129 C. Arnold Snyder, *Commoners and Community* (D. SLABAUGH)
- 132 Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe* (J.M. STAYER)
- 138 Robert W. Scribner, *Religion und Kultur in Deutschland*
(1400–1800) (M. KOBELT-GROCH)
- 142 Stuart Murray, *Biblical Interpretation* (H.-J. GOERTZ)
- 145 Wiebe Bergsma, *De Reformatie in Drenthe* (N. GROCHOWINA)
- 147 Marlene Epp, *Woman without Men* (L.H. HECHT)
- 151 Katja Schupp, *Das Täuferreich von Münster* (M. KOBELT-GROCH)

- 154 Peter P. Klassen, *Die schwarzen Reiter* (C. WIEBE)
- 159 Ulla Lachauer, *Ritas Leute* (J. HILDEBRANDT)
- 164 Fernando Enns, *Friedenskirche in der Ökumene* (C. WIEBE)

Selbstanzeige

- 173 ASTRID VON SCHLACHTA · Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619)

Berichte, Hinweise, Meldungen

- 179 Symposion über John Howard Yoder (1927–1997)
- 180 Forschungen zur Indifferenz in Friesland (N. GROCHOWINA)
- 181 JMS – eine Jubiläumsnummer
- 182 Ein neuer Quellenband zum niederländischen Täufertum
- 183 Mennonitisches Internet-Lexikon in Kanada (L. H. HECHT)
- 183 Tägliche Bibellektüre mit Täufertexten
- 184 Das Leben des Täuferführers Felix Mantz auf deutsch
- 185 Von Pietisten, Separatisten und Wiedertäufern
- 186 Zwingli Zürich. Das perfekte Alibi
- 188 »Ich schreibe, um mich einer Selbstprüfung zu unterziehen«
- 189 Zweihundertjähriges Rußland-Jubiläum
- 189 Buch über Rußlandmennoniten in vierter Auflage
- 190 Briefe aus dem Land der Papageien (M. BARRÓN)
- 191 Deutsch-pennsylvanischer Arbeitskreis (DPAK) gegründet
- 193 Fragwürdige Versöhnungsfeier in der Schweiz
- 194 »Verfolgte Liebhaber der Bergpredigt« – Täufertexte und -lieder auf CD

Mennonitischer Geschichtsverein

- 195 Bericht des 1. Vorsitzenden des Mennonitischen Geschichtsvereins (D. SLABAUGH)
- 200 Protokoll der Mitgliederversammlung vom 24. Mai 2003
- 204 Kassenbericht 2002 (R. ZEISSET)
- 206 Der Mennonitische Geschichtsverein
- 207 Impressum
- 208 Lieferbare Bücher des Vereins

Zu dieser Nummer

Seit einigen Jahren wird an dem Buchprojekt zur *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation* gearbeitet, das bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen auf Englisch erscheint. Für den zweiten Band, der im nächsten Jahr herauskommen soll, hat Hans-Jürgen Goertz eine Abhandlung über das Schriftverständnis in der radikalen Reformation geschrieben. Auch unter den Radikalen wurde um das Verhältnis von Altem und Neuem Testament gerungen. Aus diesem Beitrag entnehmen wir die Abschnitte über das Schriftverständnis und den Schriftgebrauch der Täufer und veröffentlichen sie vorab. Für die Abdruckerlaubnis des deutschsprachigen Teilbeitrags danken wir dem Herausgeber und dem Verlag.

Daß die Lektüre der Heiligen Schrift eine wichtige Rolle im Taufertum spielte, steht außer Frage. Zu wenig ist dagegen beachtet worden, wie unterschiedlich und kaum miteinander auszugleichen der Umgang mit der Bibel unter den Täufern war. Darauf wird hier der Akzent gelegt. Die Losung vom *sola scriptura* (die Schrift allein) hat eine Konzentration auf die Bibel als Offenbarungsquelle im Lager der Reformation ausgelöst. Sie hat aber nicht die Eindeutigkeit, wie man hoffte, sondern die Vieldeutigkeit der Schriftauslegung gefördert.

Die Art und Weise, wie die Taufgesinnten in den Niederlanden die Heilige Schrift lasen und sich mit ihr in ihrer Welt orientierten, fand seinen Niederschlag in ihrer Bekenntnisbildung während des 17. Jahrhunderts. Dieser Geschichte ist der kanadische Historiker Karl Koop (Canadian Mennonite University in Winnipeg) in seiner Dissertation nachgegangen, die in einer revidierten Fassung demnächst erscheinen wird. Wir sind dem Verfasser sehr dankbar dafür, daß er uns eine Zusammenfassung zur Verfügung gestellt hat, die wir noch vor Erscheinen der Dissertation veröffentlichen und zur Diskussion stellen dürfen. Diese Bekenntnisse, die weit nach Deutschland, Rußland und Nordamerika hineingewirkt haben, wollten die zerstrittenen Richtungen der Taufgesinnten und Mennoniten miteinander versöhnen. Oft aber haben sie die bestehenden Spannungen nur bestätigt oder vertieft. Dennoch haben sie das Gespräch um die Eigenart des Glaubens wachgehalten.

Oft ist in den Geschichtsblättern schon auf die Bedeutung der Mennoniten für die Landwirtschaft hingewiesen worden. In den vergangenen Jahren hat sich die Freiburger Historikerin Michaela Schmölz-Häberlein intensiv mit

den mennonitischen Pächtern auf Höfen in der Grafschaft Durlach beschäftigt und für uns einen Aufsatz über Mennoniten auf dem baden-durlachischen Kameralgut Hochburg im 18. Jahrhundert geschrieben.

Vor einiger Zeit haben wir die Rubrik *Aus Archiven* eingeführt und von neuen Entdeckungen auf dem Gebiet der Täufer- und Mennonitenforschung berichtet. Diese Rubrik wird mit zwei weiteren Berichten fortgesetzt. Victor Thiessen, der mit einer Dissertation über die reformatorischen Flugschriften adliger Autoren bei Prof. James Stayer an der Queen's University in Kingston, Kanada, promoviert wurde, hat eine frühe Flugschrift des Reichsritters Hartmut von Cronberg, einem Freund Martin Luthers, unter den Beiträgen des Kunstbuchs entdeckt, das im Kreis um Pilgram Marpeck zusammengestellt wurde. Bisher war der Autor dieser anonym übernommenen Schrift nicht zu ermitteln. Der Text eines Ritters und dazu eines Lutherfreundes unter den Papieren der Täufer ist schon eine kleine Sensation. Gisela Möncke, Mitarbeiterin an der Bayerischen Staatsbibliothek in München, konnte den Autor von zwei anonymen Flugschriften aus der Umgebung Marpecks in Straßburg ermitteln. Beide Beobachtungen sind für die Arbeit an der Edition des *Kunstbuchs*, die Heinold Fast der Vollendung entgegen geführt hat und die in absehbarer Zeit erscheinen wird, von Bedeutung.

Von Zeit zu Zeit haben wir über Täufer oder Mennoniten in der Literatur berichtet. Um diese Rubrik hat sich vor allem Marion Kobelt-Groch gekümmert, der wir zur Habilitation an der Universität Hamburg mit einer Untersuchung zur Rezeption der biblischen Judith vom 16. bis 19. Jahrhundert gratulieren. Dieses Mal ist sie den Spuren der Weichselmennoniten in der Literatur nachgegangen: von Wildenbruchs Schauspiel *Der Menonit* bis zur Erwähnung der Mennoniten in Romanen und Novellen des Literaturnobelpreisträgers Günter Grass.

Schließlich ist zu erwähnen, daß wir eine neue Rubrik »Erinnerungen« eingerichtet haben. Den Anfang machen wir mit den Erinnerungen an seine Zeit bei den Mennoniten im Berner Jura, die Dietrich Schwanitz, der Autor des inzwischen verfilmten Universitätsromans *Der Campus*, seinen Kindern vor dem Schlafengehen erzählt hat. Diese Erinnerungen an »eine andere Welt« sind in dem von Gudrun Schäfer herausgegebenen Band *Die Speisung der Hunderttausend. Die Hilfe der Mennoniten nach dem Zweiten Weltkrieg*, Knecht Verlag, Landau 1997 erschienen und werden hier mit Erlaubnis des Autors noch einmal abgedruckt. Sie können als ein Stück »oral history« gelesen werden – und sind darüber hinaus recht unterhaltsam. Für dieses Leseerlebnis danken wir dem Autor sehr.

Die Schriftleitung

Zwischen Biblizismus und Spiritualismus

Die Auslegung der Heiligen Schrift im Täufertum

Schrift und Tradition: diese Verbindung wurde von Martin Luther einer heftigen Kritik unterzogen. Genaugenommen war die Prägnanz dieser Verbindung aber keine Voraussetzung, sondern eine Folge des reformatorischen Schriftverständnisses, das seine klassische Formulierung in der Losung vom »sola scriptura« fand. »Erst im Verlauf des Konflikts zwischen Luther und Rom«, hat Bernhard Lohse geschrieben, »ist es zu der schroffen Entgegensetzung von Schrift und Tradition gekommen, wie sie auf lange hinaus vorherrschend sein sollte.«¹ Die Schrift wurde zur alleinigen Quelle göttlicher Erkenntnis und zur einzigen Norm für das Leben der Christen. In der Hand der Laien wurde sie auch zum Kriterium, an dem der Zustand der Christenheit allein gemessen wurde. Vor der Schrift mußte sich der Papst in Rom ebenso verantworten wie der Priester im Dorf. Sobald die Theologie Luthers aus dem Hörsaal der Wittenberger Universität in die breitere Öffentlichkeit gedrungen war, wurde das »sola scriptura« zum Kampfruf und zur Waffe in den Händen vieler.

Unter dem Eindruck des »sola scriptura« standen nicht nur die Gefolgsleute, sondern auch die Sympathisanten des Reformators, die sich schon bald wieder von ihm trennten, allen voran Andreas Bodenstein von Karlstadt und Thomas Müntzer, die Täufer, Spiritualisten und Antitrinitarier, auch die aufständischen Bauern, die ihre radikalen Forderungen mit der Schrift, gelegentlich als eine »göttliche Juristrey«² bezeichnet, ausführlich begründeten. Selbst die reichsstädtischen Magistrate nutzten das »sola scriptura«, um die Altgläubigen und die Reformwilligen auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zu verpflichten und zur Beilegung ihres Streits zu bewegen. Sehr schnell sprengte dieses Schriftprinzip den Rahmen exegetischer Arbeit und wurde zum Gestaltungsprinzip öffentlicher Angelegenheiten.

Die Anhänger Ulrich Zwinglis zum Beispiel, die gerade dabei waren, endgültig mit dem Reformator Zürichs zu brechen, und es bereits aufgegeben hatten, in Luther noch einen gleichgesinnten Bruder zu sehen, reklamierten in einem Brief an Thomas Müntzer vom September 1524 das »sola scriptura« dennoch weiterhin für sich, vor allem wenn sie meinten, in der Schrift mehr als genug Weisheit und Rat zu finden, »wie man alle stend, alle menschen leren, regieren, wisen und fromm machen sol«.³

Das allgemeinreformatorische Sola-scriptura-Prinzip hat die Aufmerksam-

keit mehr als zuvor auf das Lesen der Heiligen Schrift konzentriert. »Eines jeden Bauern Haus«, heißt es in einem zeitgenössischen Bericht aus der Schweiz, »ist eine Schule, darin man Neues und Altes Testament, die höchste Kunst, lesen kann.«⁴ Diese Konzentration hat aber dazu geführt, daß der Umgang mit der Schrift sehr pluriform ausgefallen ist. Die reformatorische Formel von der Heiligen Schrift, die sich selber interpretiert (*sui ipse interpretes*), hat es nicht vermocht, Eindeutigkeit im Verständnis einzelner Bibelstellen herzustellen, ganz im Gegenteil, da die Auslegungsautorität des Papstes zerrüttet war und nicht mehr anerkannt wurde, fühlte sich ein jeder Laie berufen, der Schrift den Sinn zu verleihen, den er aus ihr herauszulesen meinte. Das »*sola scriptura*« begründete ein pluralistisches Schriftverständnis. So erklärt es sich, daß die Reformatoren den Abtrünnigen einen falschen Umgang mit der Schrift vorwarfen, wie umgekehrt die Radikalen in den Reformtoren verdammenswerte Schriftgelehrte oder neue Päpste sahen, die dem Papst zu Rom die Lehrautorität entrissen hätten, um sie sich selber anzueignen. Auch die Radikalen, alles andere als ein homogenes Lager, gingen unterschiedlich mit der Heiligen Schrift um: Die einen legten sie, vom Heiligen Geist getrieben, spiritualistisch, die anderen, dem Gehorsam in der Nachfolge Christi verpflichtet, gesetzlich aus. In den meisten Fällen schilderte der Umgang mit der Schrift.

Die Täufer in der Schweiz

Das Taufertum war keine einheitliche Bewegung. In der neueren Forschung wird nicht nur von Varianten gesprochen, die sich im Laufe leidvoller Entwicklungen einstellten, sondern von polygenetischen Ursprüngen des Taufertums, im wesentlichen von drei Entstehungsherden: den schweizerischen, den mittel- und oberdeutschen und den niederdeutsch-niederländischen Täufern.⁵ In jeder Bewegung wurde die Heilige Schrift anders verstanden, in jeder anders mit ihr umgegangen, auch wenn hier und da ähnliche oder gemeinsame Züge beobachtet werden können.

Unter den Anhängern Ulrich Zwinglis, die sich seit 1522 beim Buchhändler Andreas Castelberger in Zürich trafen, und in St. Gallen, wo Johannes Keßler, begleitet vom Argwohn der Altgläubigen, biblische Lesungen für Laien veranstaltete, saßen auch jene Männer, die sich bald im Taufertum wiederfanden. Der humanistisch gebildete Patriziersohn Konrad Grebel, um den sich nach der Zweiten Zürcher Disputation über Bilder und Messe im Oktober 1523 die sogenannten Prototäufer sammelten, meinte in seinem berühmten Brief an Thomas Müntzer vom September 1524, daß die evangelischen Prediger ihnen zwar den Weg zum Evangelium gewiesen hätten,

doch ihr Wort noch nicht mit dem göttlichen Wort übereingestimmt habe. Dieser Irrtum sei ihnen erst bewußt geworden, als sie die Bibel selber in die Hand genommen hätten: »Nach dem wir aber die gschrift ouch zehand genommen habend und von allerley artikeln besechen, sind wir etwaß bericht worden und habend den großen und schädlichen mangel der hirten, ouch unseren erfunden, daß wir Got nit täglich ernstlich mit stettem süntzen bittend, daß wir uß der zerstörung alleß götlichen wäsens und uß menschlichen grewlen geführt werdind, in rechten glouben und bruch Gottes kummind«. ⁶ Der Durchbruch zur Reformation war eng mit der Lektüre der Heiligen Schrift verbunden, und das sola scriptura wurde zur Quelle religiöser Erneuerung.

Diese Erfahrung mit der Heiligen Schrift muß so tiefgreifend gewesen sein, daß die Täufer allergisch reagierten, wenn jemand das göttliche Wort, wie sie meinten, mit dem menschlichen vermischte oder dem göttlichen Wort etwas hinzufügte oder von ihm abstrich. Es sollte nur gelten, was in der Schrift geboten war, was nicht mit »claren sprüchen und bispilen« gelehrt wurde, sollte verboten sein. ⁷ Nirgendwo stand geschrieben, daß Jesus befohlen habe, die kleinen Kinder zu taufen, also mußte die Kindertaufe verworfen und die Glaubenstaufe wieder eingeführt werden. ⁸ Wie der Grebelbrief bereits andeutete, akzeptierten die angehenden Täufer nicht mehr die Auslegungsbefugnis der evangelischen Prediger. Sie wollten selber den Sinn der Schrift im Gespräch untereinander herausfinden und »traten für fortlaufende Gespräche innerhalb einer hermeneutischen Gemeinschaft ein, deren Grundlage die Heilige Schrift in der Volkssprache sein sollte.« ⁹ Das war zwar eher das Ideal einer neuen Gemeindeordnung als eine wirklich auch eingelöste Praxis, zeigt aber den Ernst, mit dem die Täufer die Konsequenz aus der reformatorischen Losung vom Priestertum aller Gläubigen zogen.

Zwingli rechtfertigte die Kindertaufe mit dem alttestamentlichen Brauch, männliche Kinder durch die Beschneidung in den Bund Gottes einzugliedern. Die Täufer beriefen sich mit der Forderung nach der Glaubenstaufe auf das Neue Testament, in dem von der Kindertaufe keine Rede war. Die Fronten begannen sich zu verhärten. Werner O. Packull steuert in diesem Zusammenhang eine interessante Beobachtung zur Diskussion um das Schriftverständnis der Zürcher Täufer bei. Er gibt zu erwägen, ob nicht der Vorzug, den die Täufer dem Neuen gegenüber dem Alten Testament gaben, auch damit zusammenhängen könne, daß ihnen zunächst nur die deutsche Übersetzung des Neuen Testaments (seit 1522, besonders seit 1524) zur Verfügung gestanden und ihr Schriftverständnis sich am konkreten Umgang mit diesem Teil der Heiligen Schrift herausgebildet habe. ¹⁰ Je stärker die Täufer

verfolgt wurden, um so mehr schwand die Hoffnung auf beiden Seiten, den Streit um die Auslegung der Schrift noch beilegen zu können.

In der Verfolgungssituation waren die Täufer genötigt, sich gegen ihre Verfolger, Richter und Henker mit der Heiligen Schrift zu rüsten. Auch einfache Täufer erwarben sich Bibelkenntnisse, die ihre Gegner oft in Staunen versetzten. Allerdings lassen die zumeist stereotyp wiederholten Bibelworte gelegentlich den Schluß zu, daß es nicht immer ein intensives Bibelstudium war, das sie so belesen erscheinen ließ, sondern häufig nur die Lektüre einer konkordanzartigen Sammlung einschlägiger Bibelstellen, beispielsweise der auf Grebel zurückgehenden Konkordanz zu den Stichworten Glaube und Taufe von Hans Krüsi.¹¹ So wurden die einfachen Täufer in die Lage versetzt, sich mit biblischen Argumenten nicht nur vor Gericht zu verantworten, sondern auch in ihren Gemeinden mitzureden.

Die Gespräche, die zwischen Reformierten und Täufern geführt wurden, so in Bern 1531, Zofingen 1532, Bern 1538, Pfeddersheim 1557 und Frankenthal 1571, sind regelmäßig daran gescheitert, daß die Täufer gezwungen worden waren, bevor die Diskussion strittiger Punkte überhaupt eröffnet wurde, das Alte neben dem Neuen Testament als Norm anzuerkennen, an der die Rechtmäßigkeit voneinander abweichender Meinungen gemessen werden sollte. Die Täufer wandten ein, daß die Absichten Gottes mit seinem Volk im Alten Testament teilweise noch verhüllt gewesen und erst im Neuen Testament in ihrer Fülle offenbar geworden seien. Die Reformierten wiesen dagegen auf die Einheit des göttlichen Heilshandelns im alten und im neuen Bund hin, eine Zäsur zwischen Altem und Neuem Testament wollten sie nicht zulassen.¹² Die Losung vom sola scriptura hat die Reformwilligen also nicht nur geeint, jedenfalls nicht für lange Zeit, sondern auch entzweit.

John D. Roth hat kürzlich darauf hingewiesen, daß die Täufer außerhalb der großen Gespräche mit den reformierten Prädikanten das Alte Testament durchaus zu würdigen wußten und der Vorwurf, sie würden das Alte Testament ablehnen, zu Unrecht erhoben worden sei. Sie nutzten das Alte Testament, um in konkordanzartigen Sammlungen, Briefen, Liedern und Andachtsliteratur die Argumente und Beispiele aus dem Neuen Testament zur Verteidigung oder Erläuterung ihres Glaubenslebens zu ergänzen.¹³ Außerdem konnten auch die Täufer auf den traditionellen Umgang mit der Schrift zurückgreifen und das Alte Testament auf figurative oder allegorische Weise deuten. Nicht die Beschneidung, wohl aber die Arche Noah wurde beispielsweise als Präfiguration der rettenden Taufe verstanden. So nahmen die Täufer das Alte Testament ernst, »without denying the fundamental discon-

tinuity in human history which was marked by the Incarnation of Jesus Christ¹⁴.

Die Täufer in Mittel- und Oberdeutschland

Das mittel- und oberdeutsche Täufertum wurde vor allem von Hans Hut geprägt, einem Gefährten Müntzers in revolutionären Tagen. Auch Hans Denck, Schulmeister an St. Sebald in Nürnberg, und Balthasar Hubmaier, täuferischer Reformator Waldshuts am Bodensee, spielten eine wichtige Rolle. Schließlich ist noch Pilgram Marpeck zu erwähnen, der einen offenen Kreis von Täufern sammelte und im kritischen Gespräch mit den Schweizer Brüdern einerseits und Caspar von Schwenckfeld andererseits stand. Unter diesen Täufern gab es Berührungspunkte, und doch hat jeder sein eigenes Profil ausgebildet, so daß in diesem weiten Raum – bis nach Tirol und Mähren hinein – ein heterogenes Täufertum in Erscheinung trat.

Hans Hut stand unter dem Eindruck der mystischen Heilslehre, wie Müntzer sie propagiert hatte. Auch für ihn war die Heilige Schrift nicht die Offenbarung Gottes, die den Glauben wirkt, sondern nur das »Zeugnis«, das den Weg weist, wie der Mensch zum Glauben kommen könne. Erstens bezeugt die Schrift das »evangelium aller creatur«, das dem Menschen vor Augen führt, wie er den Heilsplan Gottes bereits an den Geschöpfen ablesen kann, dem »buech aller creaturen«, und wie sehr er sich in die Abhängigkeit von den Kreaturen begeben und von seinem Schöpfer abgewandt hat.¹⁵ Zweitens weist die Schrift auf das Leiden hin, »dadurch der mensch von den creaturen abfelt und zum schöpfer keeret«.¹⁶ Die Notwendigkeit des Leidens wird allerdings auch schon im *Buch der Natur* beschrieben. Und drittens berichtet die Schrift von der »Vollkommenheit«, in die der Mensch vom Heiligen Geist geführt wird.¹⁷ Diese Funktion der Schrift im Heilsprozeß begründet den Biblizismus, der an Hut wahrgenommen wurde. Andererseits bleibt der Schüler Müntzers auch dem mystischen Spiritualismus des Meisters verpflichtet. Die Schrift erschließt sich nur dem vom göttlichen Geist ergriffenen Menschen, für sich ist sie nichts anderes als ein »abconderfehtes zeichen oder zeuknus des innerlichen und ewigen oder lebendigen worts«, wie Ulrich Stadler in *Vom lebendigen wort und geschribenen* schrieb.¹⁸ Ähnlich äußerte sich auch *Hans Denck*, der auf authentische Weise in der mystischen Tradition verwurzelt war (z.B. in der *Theologia Deutsch*), mehr als Hut. »Wer den gayst nit hatt und in in der schrift zu finden sich vermißt, der suchet liecht und findt finsternuß, suchet leben und findet eyttel todt, nitt allain im alten testament, sonder auch im newen; das ist die ursach, das sich die allgerelertisten allezeyt am allermaysten ergeren an der warhait, dann sy mainen, ir verstand

mögen nicht fälen, den sie so klug und zart aus der heiligen schrift erlesen haben.«¹⁹ Die Gegenüberstellung von Geist und Buchstabe bringt es mit sich, daß Altes und Neues Testament zu einer Einheit verschmelzen. Bei Hut gibt es keinen Unterschied zwischen Moses, den Propheten, Evangelisten und Aposteln. So kann sich die allgemeine apokalyptische Stimmung mit der Militanz des mosaischen Gesetzes verbinden und in den Aufruf zur Vernichtung der Gottlosen münden. Auf diese Weise kommt die Schrift nicht nur im Heilsprozeß des einzelnen zur Geltung, sondern auch in äußeren Dingen. Die Drohungen mit dem Strafgericht, die Ankündigung der großen Scheidung, der Wechsel der Herrschaft von den Gottlosen zu den Auserwählten berührten die Verfassung der Gesellschaft genauso, wie sie die soziale Gestalt der täuferischen Bewegung prägten. Diese Anschauungen wurden an der Bibel gebildet und mit ihr gerechtfertigt.

Abgeschwächt wird das Alte Testament allerdings bei *Leonhard Schiemer*, der darauf bestand, daß alles, was im Alten Testament stünde, auch im Neuen Testament zu finden sei. Doch im Grunde bestätigt auch er, wenn er das Alte in das Neue Testament hineinzieht, daß die Zäsur zwischen beiden Testamenten eingeebnet worden sei.²⁰ Dem Geist steht die ganze Schrift gegenüber, ihm dienen das Alte und das Neue Testament gleichermaßen.

Mit der an der Trinität Gottes orientierten Ordnung (dem Schöpfergott entspricht das »Evangelium aller Kreatur«, dem Sohn das Leiden und dem Heiligen Geist das Leben der Christen) lösen sich für Hut alle Widersprüche in der Schrift. Die einzelnen Bibelstellen werden miteinander verglichen, das heißt, den genannten Funktionen im Heilsprozeß zugeordnet und zu einem Ganzen zusammengefügt. Diesen Umgang mit der Schrift hat Hut mit einer für einen Laien erstaunlichen systematischen Kraft im Traktat *Ein christlicher unterricht* dargelegt (1527).²¹ Als Erinnerungsstütze für diesen Umgang mit der Schrift hatte er sich übrigens eine Konkordanz mit zahlreichen Bibelstellen zusammengestellt, die seine Grundgedanken zu belegen vermochten. Das unterstreicht noch einmal, welchen Wert er der Schrift trotz des mystisch-spiritualistischen Grundzugs beimaß. Denck sprach das direkt aus: »Die heilige geschrift halt ich uber alle menschliche schätze.«²² Das wird auch der Grund gewesen sein, warum Denck sich dem Vorhaben Ludwig Hätzers anschloß, gemeinsam die Bücher der alttestamentlichen Propheten im Gespräch mit jüdischen Gelehrten in Worms zu übersetzen. Die »Wormser Propheten« erschienen erstmals 1527, weitere Ausgaben kamen bald in schneller Folge heraus. Diese Übersetzung, die kürzlich als eine »philologisch hochwertige Arbeit« charakterisiert wurde, hat sowohl die spätere Prophetenübersetzung Luthers als auch diejenige der Zürcher Bibel teilweise

stark beeinflusst, selbst wenn sie wegen ihrer spiritualistischen Tendenzen grundsätzlich abgelehnt wurde.²³ Hätzer hat nach dem Tode Dencks 1527 auch die Apokryphen übersetzt (1528), zunächst Baruch 6, die Epistula Jeremiae und dann andere apokryphe Schriften – unbekümmert um die Frage der Kanonizität alttestamentlicher Bücher.

Noch höher schätzte *Balthasar Hubmaier* die Schrift ein: in Waldshut, im südwestdeutschen Aufstandsgebiet der Bauern und im mährischen Nikolsburg. Er war ein Gelehrter unter den Täufern, einst Professor an der Universität Ingolstadt neben Johannes Eck, und argumentierte mit theologischem Sachverstand gegen die Grundlagen der Scholastik und gegen das Schriftverständnis Ulrich Zwinglis.

Für Hubmaier verknüpfte sich die Auslegung der Schrift aufs engste mit dem Problem der Kindertaufe und mit der Begründung der Glaubenstaufe.²⁴ Er lehnte die Kindertaufe ab, weil sie nicht in der Heiligen Schrift bezeugt war. Jedes exegetische »griffly«, die Kindertaufe doch noch als schriftgemäß zu erweisen, verbat er sich. Die Schrift sei »hell«, »klar«, »lauter« und »einfältig«.²⁵ Der Befehl, nur diejenigen zu taufen, die das Wort der Buße vernommen und sich Gott im Glauben zugewandt hätten, sei eindeutig und unbedingt zu befolgen. Christoph Windhorst hat gezeigt, daß Hubmaier nicht in der Lage war, den Schriftbeweis für die Glaubenstaufe tatsächlich auch auf »einfältige« Weise durchzuhalten, sondern daß er sich in der hartnäckig ausgetragenen Kontroverse mit Zwingli zu einem gesetzlichen Umgang mit der Schrift habe drängen lassen. In dieser Kontroverse entschied er sich auch für die Dominanz des Neuen Testaments und wies das alttestamentliche Argument Zwinglis für die Kindertaufe zurück, indem er eine »Analogie der neutestamentlichen Zeremomien« im Alten Testament bestritt »dz sy Got selbs abgetilget hat«.²⁶ Auf diese Weise versuchte er dem reformatorischen Grundsatz treu zu bleiben, daß die »kirch ist auff das Wort gebauen vnnd nit das wort auff die Kirchen«.²⁷ Am Verständnis der Schrift hing für Hubmaier das rechte Verständnis von Taufe und Kirche. So konnte das Bekenntnis zur Schrift und zur sachgemäßen Exegese kaum noch überboten werden, wenn es hieß: »Oder wir werden nit auff hören zuschreyen weiter uber dich: Wort, Wort, Wort. Schrift, Schrift, Schrift.« Weiter redet er Zwingli ins Gewissen: »Du waist, Zwingle, das die Hailig Schrifft ain solche ganntze, zusammen gesetzte, Warhafftige, vnnfeellbare, ewige vnn vntödliche red ist, das daruon nit zergeen mag noch verwandelt werdenn das aller wenigst Buchsteblenen oder Titelen.«²⁸ Dieses Bekenntnis läßt kaum einen Raum für eine Balance zwischen Buchstabe und Geist zu, wie sie bei Hut, mehr noch bei Denck einigermaßen gewahrt wurde. Andererseits spricht Hubmaier von einem äüße-

ren »Ziehen« zum Heil durch die Schrift und von einem inneren durch den Geist. Beide wirken zusammen. Der Geist macht das Wort im Menschen lebendig, das Wort muß vernommen werden, um verlebendigt werden zu können. Grundsätzlich versucht Hubmaier, einen Dualismus von Schrift und Geist zu vermeiden. Er versteigt sich nicht zu der Auffassung, daß der Glaube auch ohne die Schrift, nur durch das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen zustande kommen könne. Er versucht vielmehr, die Einheit von Schrift und Geist zu denken.

Vom Geist des Hutschen Täuferturns auf den Weg gebracht, entwickelte der Straßburger und Augsburger Wasserbauingenieur *Pilgram Marpeck* ein eigenes Schriftverständnis, das er zwischen Spiritualismus und Biblizismus ansiedelte. Er setzte sich von der Geistdominanz bei Jacob Kautz, Johannes Bänderlin und Caspar von Schwenckfeld ebenso ab wie von dem angeblich geistlosen Schriftverständnis der Wittenberger Reformatoren, auch von der gesetzlich-bibilizistisch eingeführten Gütergemeinschaft der Hutterischen Brüder und von den Schweizer Brüdern, die seiner Meinung nach gerade dabei waren, ihre Gemeinden mit der gesetzlich praktizierten Bannordnung (Matth. 18) selbst zu zerstören. Einerseits betonte er das Wirken des göttlichen Geistes, das den Glauben schafft und die Heilige Schrift erschließt, und andererseits meinte er, daß der göttliche Geist sich des Schriftworts bedient, um seinen Einfluß auf den Menschen auszuüben. Der Heilige Geist gibt dem menschlichen Geist das entscheidende Zeugnis, die Schrift ist ihm aber als »Mitzeugnis« dabei behilflich.²⁹ Hier ist eine gewisse Nähe zu lutherischen Positionen zu spüren. Allerdings: Die Schrift trägt einen geistdurchwirkten Charakter, so daß Geist und Schrift eine unzertrennliche Einheit bilden. Diese Einheit gründete für Marpeck letztlich wohl in der Inkarnation Christi. Mit ihr begründete er auch das »Mitzeugnis« der äußerlichen Gestalt der Sakramente und die Sichtbarkeit der Kirche.³⁰ Auf diese Weise hat Marpeck einen mittleren Weg zwischen Spiritualismus und Biblizismus gefunden.

Eine vermittelnde Haltung nahm Marpeck auch im Streit um das rechte Verständnis von Altem und Neuem Testament ein. Gegen die Straßburger Reformatoren wandte er ein, daß es falsch sei, das Evangelium vor dem Gesetz zu predigen. Er bestand auf der Reihenfolge von Gesetz und Evangelium, nahm aber zugleich eine Zäsur zwischen den Testamenten an. Das alttestamentliche Gesetz hat nur eine vorbereitende Funktion für den Glauben und nur Hinweisharakter auf die Geschichte, die mit Jesus Christus neu einsetzt. Die Verheißungen des Alten Testaments finden ihre Erfüllung, also auch ihr Ende, im Neuen Testament. Auf diese Weise kann Marpeck den reformato-

rischen Rekurs auf das Alte Testament, mit dem vor allem die Kindertaufe begründet wurde, ganz entschieden zurückweisen. So führt er bereits in seinem Straßburger Bekenntnis von 1531 wesentlich öfter das Neue als das Alte Testament an. Jan J. Kiewit hat 350 neutestamentliche und nur 50 alttestamentliche Belegstellen gezählt.³² Marpeck kann auch einer buchstäblichen Verwirklichung der alttestamentlichen Theokratie in der Gegenwart wehren, wie sie ihm im Täuferreich zu Münster so schrecklich vor Augen stand, was ihn allerdings nicht hinderte, Bernhard Rothmanns frühe *Bekenntnisse van beyden Sacramenten* (1533) unter dem Titel *Vermanung auch gantz klarer/ gründlicher und unwidersprechlicher/ewigbestendiger puntss vereynigung* (1542) ohne Nennung des münsterischen Autors zu veröffentlichen.³³ So trennte Marpeck sich von der apokalyptischen Instrumentalisierung des Alten Testaments nicht nur im niederländischen, sondern auch im Hutschen Täuferum. Ebenso widersetzte er sich dem Anspruch, daß die Kirche nur wahre Kirche sei, wenn sie die Gütergemeinschaft nach der Apostelgeschichte (Kapitel 2) praktiziert.

Über das Verhältnis der Testamente zueinander hat Marpeck sich nach seiner Ausweisung aus Straßburg vor allem in der zweiteiligen *Antwort auf Kaspar Schwenckfelds Beurteilung des Buches der Bundesbezeugung von 1542* (1544) und in der *Testamentserleuterung* ausführlich geäußert, die er zwischen 1544 und 1550 in Auseinandersetzung mit den lutherischen Theologen konzipiert oder mit Gleichgesinnten geschrieben hat.³⁴ Sie ist so etwas wie eine Konkordanz, die in 125 Kapiteln alt- und neutestamentliche Belegstellen zu einzelnen theologischen Begriffen zusammenstellte. Gesondert führte sie auch alttestamentliche Verheißungshinweise auf das Neue Testament auf. Oft wird außerdem auf Auslegungsunterschiede zu den lutherischen Theologen hingewiesen. Die Kapitel dieser Konkordanz, die so etwas wie eine Handreichung zur Auseinandersetzung mit den Reformatoren darstellt, sind thematisch geordnet. Sie handeln beispielsweise über den Glauben der einzelnen, den Heiligen Geist und seine Gaben, über die Gemeinde und die weltliche Obrigkeit und erläutern schließlich das Verhältnis von Altem und Neuem Bund unter einem christologischen Gesichtspunkt. Dieses Verhältnis genau zu klären und schärfer als die Lutheraner zu konturieren, wird der Anlaß zur Abfassung der *Testamentserleuterung* gewesen sein.³⁵ Da diese Konkordanz zwischen dem ersten Teil und dem zweiten Teil der *Verantwortung* verfaßt wurde, wird sie vor allem jedoch im Zusammenhang mit der Schwenckfeld-Auseinandersetzung zu lesen sein.³⁶ Das Schriftverständnis Marpecks ist für das oberdeutsche Täuferum nicht repräsentativ und darf auch nachträglich nicht zur reinsten Form des täufe-

rischen Schriftverständnisses stilisiert werden. Marpeck hat mit den Gleichgesinnten, die er um sich sammelte, und dem sogenannten *Kunstabuch*, in das auch die Überlegungen seiner Gesinnungsgenossen eingegangen sind, ein Täuferium eigener Prägung geschaffen. Seine Theologie hat in der Folgezeit aber nur wenig Anhänger gefunden und ist bald vergessen worden.

Die Täufer in den Niederlanden und im niederdeutschen Raum

Auch im niederdeutschen und niederländischen Täuferium, das auf den Kürschner *Melchior Hoffman* zurückgeht, war ein spiritualistischer Grundzug wirksam. Bereits in seiner lutherischen Periode hatte Hoffman die Überzeugung vertreten, daß unter dem Buchstaben der Heiligen Schrift ein Sinn verborgen sei und sich nur demjenigen erschließe, der vom göttlichen Geist geführt werde. Hoffman nahm in seinem Kommentar zu Daniel 12 (1529) die Symbole der Evangelisten auf und entwickelte, wie Klaus Deppermann treffend beschrieb, eine allegorische Aufteilung des göttlichen Wortes: »Im Alten Testament dominierten die ›Figuren‹ des Löwen und des Kalbes. Unter dem Löwen ist der Buchstabe des Mosaischen Gesetzes zu verstehen, unter dem Kalb – ungelent und lächerlich in seinem Lauf – die teilweise groben und lächerlichen Symbole und Präfigurationen des Alten Testaments für die spätere Vollendung der Heilsgeschichte. Im Neuen Testament herrschen das ›menschliche Antlitz‹ – Sinnbild für die dem menschlichen Denken so eingängigen Gleichnisse Jesu – und der ›Adler‹ vor – Symbol für den unverhüllten Geist Gottes«. ³⁷ Diesen Geist gilt es in den drei anderen Formen des göttlichen Wortes aufzuspüren, denn das Wort Gottes insgesamt ist von ihm durchwirkt und es dient dazu, den Menschen stufenweise zur Erkenntnis des göttlichen Geistes zu führen. Die Stufe des Adlers vermag der Mensch selber nicht zu erreichen. »Als auch ein fliegender Adler durch keinen Vogel überstiegen wird, also kann auch kein Geist des Menschen das klare, laute, helle Wort übersteigen (...), denn je höher im Geiste danach gestiegen wird, je höher der geistliche Adler schwebet. Darum muß hier ein Stillhalten sein, und sich ein jeder Geist genügen lassen an dem Anschauen der Sonnen, und an dem Anblick des Adlers, denn in das Wort sieht man wohl durch den Geist, aber keinen End und Grund, also auch in den geistlichen Himmel und in das Allerheiligste durch Christum, da soll dann ein jeder Christ ein Stillhalten tun, (...) und sich genügen lassen.« ³⁸ Das war die Art und Weise Hoffmans, die reformatorische Entdeckung der Rechtfertigung des Sünders *sola gratia* aufzunehmen.

Dieses Schriftverständnis hat Hoffman in seiner täuferischen Periode fortentwickelt. Auch jetzt versuchte er, den geistlichen Gehalt der Heiligen

Schrift aus dem buchstäblichen Text zu ermitteln. Behilflich waren ihm dabei die typologische und die allegorische Auslegungsmethode. Er verband biblische Personen oder Ereignisse miteinander, zum Beispiel Melchisedek mit Christus oder die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob mit der Trinität Gottes (typologisch); und er enthüllte den heimlichen Sinn einer vergangenen Begebenheit oder einer biblischen Gestalt. So wird die Leiter Jakobs auf Christus gedeutet, durch welchen die Auserwählten in den Himmel gelangen³⁹, oder er bezog eine biblische Figur oder ein Ereignis auf eine Person oder ein Geschehen in der Gegenwart, so den Drachen aus der Apokalypse auf Kaiser Karl V. (allegorisch). Die typologische und allegorische Auslegungsmethode verband Hoffman zur »figürlichen« Deutung der Heiligen Schrift.⁴⁰ In der »Figur« verbarg sich der Geist, der über ihre Deutung zur Erkenntnis gebracht werden mußte. So erklärt sich, warum Hoffman trotz des spiritualistischen Ansatzes mehr als Hut und Denck an exegetischer Arbeit interessiert war und so ausführliche Kommentare wie diejenigen zur *Offenbarung des Johannes* (1530) und zum *Römerbrief* des Paulus (1533) schrieb. Andererseits war es der Geist oder der vom göttlichen Geist ergriffene Mensch, der den Sinn der »Figur« erschloß. Die Figur selbst gab ihn nicht preis. Ohne diesen Geist bliebe sie nichts als leerer Buchstabe. Hoffman hatte Buchstabe und Geist der Schrift mit Hilfe eines eigenwilligen hermeneutischen Zirkels zu einer unzertrennlichen Einheit verbunden und war zu einer Lösung gelangt, die derjenigen Marpecks ähnelte.

Zugleich sorgte die figürliche Auslegung dafür, daß die Heilsgeschichte als eine noch nicht abgeschlossene Geschichte interpretiert wurde, die auf ihr Ende im Weltgericht erst noch zulief und eine apokalyptische Diagnose der eigenen Zeit ermöglichte. Hoffman ließ sich nicht eigenwillige Zukunftsvisionen einfallen, sondern bezog die biblischen Weissagungen des Alten und Neuen Testaments – oft getrieben von seiner vagabundierenden Phantasie – auf allgemein wahrnehmbare Ereignisse der eigenen Gegenwart. So war aus der figürlichen Schriftauslegung das apokalyptische Grundmuster für die Täuferherrschaft in Münster (1534/35) entstanden.

Zu einer hermeneutischen Metapher geriet ihm die »gespaltene Klaue«, gemeint war damit die Beobachtung, daß »alle Gottes wort doppelt oder zwifach seint, ja eins gegen dem andern«.⁴¹ Darin erblickte er, ähnlich wie Hut und Denck, eine Aufforderung, gelegentlich auftretende Widersprüchlichkeiten biblischer Stellen geistlich aufzulösen oder zu vermitteln, um zu einer »klaren« Deutung der Schrift zu gelangen.

Für das Verhältnis der Testamente zueinander bedeutet dies, daß sie weder scharf voneinander getrennt, noch zu einem einzigen heiligen Text zusam-

mengezogen werden. Da sich die alttestamentlichen Präfigurationen im Neuen Testament erfüllen, bleiben die Testamente als unterschiedliche Stufen der Heilsgeschichte aufeinander bezogen. Sie signalisieren das Fortschreiten göttlicher Offenbarung: vom Schein zum Wesen, vom Schatten zum Licht. Das beschreibt der Titel einer Schrift besonders sinnfällig: »Der leuchter des alten Testaments vß gelegt / welcher im heyliche(n) stund der hütten Mose/ mit seinen sibem lampen / blumen / knöpffen / liechtschneützen vnd Leschnepff. Vnd alles das sich reicht vff die sibem versamlung des neüwen Testaments« (ca. 1530).

Melchior Hoffmans Schriftverständnis wirkte tief in das von ihm geschaffene Täuferium hinein. Es wurde allerdings auch verändert und neuen Bedürfnissen angepaßt. *Bernt Rothmann*, der »Worthalter des Königs« zu Münster, hat die figürlich-spiritualistische Auslegung alttestamentlicher Schriftstellen zurückgedrängt und den analogen Charakter alttestamentlicher und theokratischer Ordnungen in der Gegenwart betont. Offensichtlich fürchtete er eine spiritualistische Verflüchtigung der neuen Einrichtungen in Münster, die mit dem Hinweis auf das Alte Testament begründet worden waren (das Königtum, die Vielweiberei, den Bildersturm). Der Buchstabe der Heiligen Schrift kam hier stärker zum Zuge als der Geist. Umgekehrt hat *David Joris* reagiert. Kräftiger als Hoffman strich er das Wirken des göttlichen Geistes heraus und nahm die Abwertung des Neuen Testaments in Kauf. Er bezog das Geisteswirken, ebenfalls einseitiger als Hoffman, hauptsächlich auf den Heilsprozeß im Inneren des Menschen.⁴² In der Spiritualisierung von Schrift, Sakramenten und Kirche oder Reich Gottes sah er eine Chance, die Meinungsverschiedenheiten unter den Täufern nach dem Zusammenbruch der Täuferherrschaft in Münster 1535 zu überbrücken und seinen Führungsanspruch im melchioritischen Täuferium zur Geltung zu bringen.

Auch *Menno Simons*, der zu den Täufern übergelaufene katholische Priester aus Friesland, folgte grundsätzlich den Spuren des melchioritischen Schriftverständnisses. Auch er legte das Alte Testament »figürlich« aus und richtete alle Verheißungen auf Jesus Christus aus. Was im alten vorausgesagt wurde, hat sich im neuen Bund erfüllt. Allerdings vermied er den »willkürlichen Wildwuchs figürlicher Schriftinterpretation«⁴³ und verstand das Alte Testament weitgehend paränetisch: als Warnung vor einer Übertretung der göttlichen Gebote und als Ermunterung, fortan ein besseres Leben zu führen.

Besonders deutlich setzte Menno Simons sich von Rothmann ab, für den sich das Alte Testament noch nicht im Neuen Testament ganz erfüllt hatte, sondern erst dabei war, sich in der Gegenwart und nahen Zukunft vollends zu

erfüllen: eben im Täuferreich zu Münster am Ende der Tage. Menno schlug, wie im melchioritischen Täuftertum üblich, eine Dreiteilung der Heilsgeschichte vor, setzte aber die Periodisierungsakzente anders: Er nahm eine Zeit vor dem Gesetz an, eine Zeit im Gesetz und eine Zeit der Gnade, die in Jesus Christus geschenkt wurde. Danach war nichts Neues mehr zu erwarten. So konnte das Neue Testament zum Zentrum des Schriftverständnisses und die normative Kraft des Alten Testaments, die in Münster zum Zuge gekommen war, gebrochen werden. Und anders als bei David Joris ist die Zeit des Heiligen Geistes nicht eine eigene, sondern die Zeit der Gnade Jesu Christi. Jesus Christus war das »Fundament des Glaubens« (1. Kor. 3,11), das nicht mehr zu überbieten sei. Auf diese Weise meinte Menno die Verirrungen des münsterischen Täuftertums am ehesten korrigieren und die versprengten Täufer zu einer friedfertigen, von apokalyptischer Gewalttätigkeit befreiten Gemeinde sammeln zu können.

Dieser Täuferführer hielt zeitlebens an der melchioritischen Überzeugung fest, daß der Geist es sei, der die Schrift erschließt. Doch die christologische Konzentration seines Denkens brachte es mit sich, daß er unter zunehmendem Druck das Wort Christi mit dem Neuen Testament identifizierte. Die Schrift wurde zu einem festen Halt. Wer gegen ihren Buchstaben verstieß, war im Unrecht. Bornhäuser schreibt zu recht: »So bleibt zwar dem Wortlaut nach das christozentrische Schriftverständnis erhalten, in Wirklichkeit ist es vielfach aufgegeben zugunsten eines starren, gesetzlich wirkenden ›Es steht geschrieben‹.«⁴⁴ Vor allem in der Auseinandersetzung mit den reformierten Prädikanten wird die ganze Schrift, die zur »leringe, vermaninghe und bestraffinge geschreven« ist, zur einzigen Richtschnur, »met welken eens chrysten leven moet gemeten und geregiert« werden.⁴⁵ Zunächst bestand Menno Simons wohl darauf, daß die Schrift, die nun so stark ins Zentrum gestellt wurde, im Geist verstanden werden müsse, aber die späteren Schriften zur Menschwerdung Christi und zur Gemeindezucht, meint Bornhäuser, »atmen nicht den Geist Christi, sondern den Geist der Gesetzlichkeit und Rechthaberei«.⁴⁶ Es läßt sich kaum erklären, wie es zu dieser gesetzlichen Verhärtung im Umgang mit der Schrift kommen konnte. Vielleicht war es die Vermutung, daß die Schlacht in bedrängter Situation nur mit den Mitteln der Gegner gewonnen werden könne: Er mußte sich konsequenter, gehorsamer und genauer auf den Geist einlassen, der sich seine faßbare Gestalt in der Schrift für alle Zeiten gegeben hat.

Das Schriftverständnis der Täufer ist alles andere als einheitlich. Gemeinsam ist allen die Front, die gegen die Lehrautorität des Papstes und gegen die Hauptreformatoren errichtet wurde. Im konkreten Umgang mit der

Schrift und in der Begründung dieses Umgangs wechselten jedoch die Akzente zwischen Biblizismus, Spiritualismus und zahlreichen Mischformen aus Geist, Buchstabe und frühmodernem Common sense.

Anmerkungen

1 Bernhard Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. München 1981, S. 161.

2 Horst Buszello, Der deutsche Bauernkrieg von 1525 als politische Bewegung mit besonderer Berücksichtigung der anonymen Flugschrift *An die Versammlung Gemayner Pawerschafft*, Berlin 1969, S. 157, S. 177 u. ö. (Text: S. 150–192).

3 Siegfried Bräuer (Hg.), Die beiden Briefe des Grebel-Kreises an Thomas Müntzer vom 5. September 1524, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 2000, S. 160.

4 Zit. n. Günther Franz, Der deutsche Bauernkrieg, 10. Aufl., Darmstadt 1975, S. 87 f.

5 James Stayer, Klaus Deppermann, Werner O. Packull, From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins, in: MQR 49, 1975, S. 83–121.

6 Siegfried Bräuer, Die beiden Briefe des Grebel-Kreises an Thomas Müntzer, S. 153.

7 Ebd., S. 154 f. Hier gibt es Parallelen zu A. Karlstadt, vgl. neuerdings Andrea Strübind, Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003, S. 204–210, bes. S. 222.

8 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz I: Zürich, Zürich 1952, S. 24.

9 Werner O. Packull, Die Hutterer in Tirol. Frühes Täuferium in der Schweiz, Tirol und Mähren, Innsbruck 2000, S. 38. – Zum Schriftverständnis der Täufer früher: Clarence Bauman, Gewaltlosigkeit im Täuferium. Eine Untersuchung zur theologischen Ethik des oberdeutschen Täuferiums der Reformationszeit, Leiden 1968, S. 125–170.

10 Ebd., S. 38–40.

11 Heinold Fast, Hans Krusis Büchlein über Glauben und Taufe. Ein Täuferdruck von 1525, in: Zwingliana XI, 7, 1962, S. 456–475.

12 Heinold Fast, Heinrich Bullinger und die Täufer. Ein Beitrag zur Historiographie und Theologie des 16. Jahrhunderts. Weierhof/Pfalz 1959, S. 157.

13 John D. Roth, Harmonizing the Scriptures: Swiss Brethren understandings of the relationship between the Old and New Testament during the last half of the sixteenth century, in: Werner O. Packull / Geoffrey L. Dipple (Hg.): Radical Reformation studies. Essays presented to James M. Stayer, Aldershot 1999, S. 38.

14 Ebd., S. 51 f.

15 Hans Hut, Von dem geheimnis der tauf, baide des zaichens und des wesens, ein anfang eines rechten warhaftigen christlichen lebens, in: Lydia Müller (Hg.), Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter I, Leipzig 1938, S. 14 u.ö. (»zeuknus«), S. 15 (»evangelion aller creatur«); vgl. S. 33 (»die creatur aller güete anstatt des schöpfers stellen«); Gottfried Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (1527), Gütersloh 2002, S. 400–408. – Hans Hut, Ein christlicher underricht, wie göttliche geschrift vergeleicht und geurtailt solle werden, in: Lydia Müller (Hg.), Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter I, Leipzig 1938, S. 29.

16 Ebd.

17 Ebd.

18 Ulrich Stadler, Vom lebendigen Wort und geschriebenen, in: Müller (Hg.), Glaubenszeugnisse I, S. 212.

- 19 Hans Denck, *Schriften*, II, hg. v. Walter Fellmann, Gütersloh 1956, S. 59.
- 20 Leonhard Schiemer, *Etlich Schöne Epistel und Fürneme Artidel des Glaubens*, in: Müller (Hg.), *Glaubenszeugnisse I*, S. 45.
- 21 Müller (Hg.), *Glaubenszeugnisse I*, S. 28: »Ein christlicher underricht, wie göttliche geschrift vergleicht und geurtailt solle werden. Aus kraft des heiligen geists und zeuknus der drei tail christlichens glaubens sambt irem verstandt«.
- 22 Hans Denck, *Schriften*, II, S. 106.
- 23 Neuerdings: Traudel Himmighöfer, *Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie*, Mainz 1995, S. 296–341. Zur Druckgeschichte: Georg Baring, *Die »Wormser Propheten«, eine vorlutherische Prophetenübersetzung aus dem Jahre 1527*, in: ARG 1934, S. 23–41.
- 24 Christof Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie*, Leiden 1976.
- 25 Balthasar Hubmaier, *Schriften*, hg. v. Gunnar Westin und Torsten Bergsten, Gütersloh 1962, S. 120 f.
- 26 Windhorst, *Taufverständnis*, S. 106 f.; Hubmaier, *Schriften*, S. 174.
- 27 Hubmaier, *Schriften*, S. 177.
- 28 Hubmaier, *Schriften*, S. 206, S. 210.
- 29 Pilgram Marpeck, *Verantwortung über Casparn Schwenckfelds Iudicium* (o.O., o.J.), hg. v. J. Loserth, *Pilgram Marpecks Antwort auf Kaspar Schwenckfelds Beurteilung des Buches der Bundesbezeugung von 1542*, Wien / Leipzig 1929, S. 112 u. ö.
- 30 Vgl. John D. Rempel, *The Lord's Supper in Anabaptism. A Study in the Christology of Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck, and Dirk Philips*, Waterloo, Ont., 1993, S. 120 f.
- 31 Vgl. Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, 2. Aufl. München 1988, S. 62 f.
- 32 Jan J. Kiwiet, *Pilgram Marpeck. Ein Führer der Täuferbewegung im Süddeutschen Raum*, Kassel 1958, S. 71 f.
- 33 Frank J. Wray, »The Vermanung« of 1542 and Rothmann's »Bekenntnisse«, in: ARG 1956, 47, S. 243–251.
- 34 Ebd., S. 74–81.
- 35 Zur Abfassung der Testamentserläuterung s. Loserth, *Antwort*, S. 38–48.
- 36 William Klassen and Walter Klaassen (Hg.), *The Writings of Pilgram Marpeck*, Kirchner, Ont., und Scottdale, Pa., 1978, S. 555.
- 37 Klaus Deppermann, *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*, Göttingen 1979, S. 59.
- 38 Melchior Hoffman, *Das eerste Capitel des Evangelisten St. Mattheus, 1528*, zit. aus der Vorrede n. Peter Kawerau, *Melchior Hoffman als religiöser Denker*, Haarlem 1954, S. 35, ausführlich zum Schriftverständnis: S. 31–45.
- 39 Ebd., S. 35.
- 40 Deppermann, *Melchior Hoffman*, S. 213 f.
- 41 Melchior Hoffman, *Das freudenreiche zeucknus vom worren friderichen ewigen evangelion, 1532*, in: Friedrich Otto zur Linden, *Melchior Hoffman, ein Prophet der Wiedertäufer*, Haarlem 1885, S. 430.
- 42 Gary Waite, *David Joris and Dutch Anabaptism 1524–1543*, Waterloo, Ont., 1990, S. 90–94; vgl. auch: Samme Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531–1675*, Hilvarsum 2000, S. 162: »Melchior Hoffman had immers niet zozeer de letter verworpen ten faveure van de Geest,

Zoa(s) Joris deed, maar een systeem nitgedacht waarin voor letter en Geest een ploats was.»

43 Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons'*. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496–1561), Neukirchen-Vluyn 1973, S. 47.

44 Ebd., S. 56.

45 Menno Simons, *Dat fundament des christelycken leer door Menno Simons op dat aldercorste gescheren*, o.O. 1539/40, hg. v. H.W. Meihuizen, Den Haag 1967, S. 106.

46 Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons*, S. 60.

Täuferisch-mennonitische Bekenntnisse: ein umstrittenes Vermächtnis'

Während Glaubensbekenntnisse in der Geschichte der Großkirchen eine konstituierende und zentrale Rolle spielten, haben Wissenschaftler zumeist gezögert, eine ähnliche Entwicklung für die freikirchliche Tradition festzustellen. So wußte beispielsweise Nanne van der Zijpp, als er 1954 die Stelle eines Dozenten am Mennonitischen Seminar der Universität Amsterdam übernahm, wenig Positives über Glaubensbekenntnisse zu sagen. Er stellte fest, daß die niederländischen Mennoniten zwar eine konfessionelle Phase durchlaufen hätten, bezweifelte jedoch, daß die einzelnen Bekenntnisse dazu angetan gewesen seien, über ein bestimmtes Gebiet hinaus Einheit zu stiften.² Hinsichtlich ihres bescheidenen Umfangs seien sie nicht dazu geeignet gewesen, eine umfassende Glaubenslehre darzustellen.³ Darüber hinaus wird behauptet, daß es im Laufe der Zeit unüblich und für das mennonitische Selbstverständnis unwichtig geworden sei, den Bekenntnissen überhaupt Aufmerksamkeit zu schenken.⁴ Gemeinsam mit anderen mennonitischen Historikern wie Wilhelmus J. Kühler und Hendrick W. Meihuizen vertrat van der Zijpp die Meinung, daß der Geist des Täufer- und Mennonitentums nicht in Dogmen zu finden sei, sondern im verinnerlichten, spirituell erfüllten christlichen Leben jedes einzelnen.⁵

In den vergangenen Jahren wurde diese Diskussion um die Bekenntnisse wieder aufgegriffen und durch neue Interpretationen bereichert. So gelangte Hans-Jürgen Goertz zu der Einschätzung, daß die frühen Täufer dazu neigten, das ganze Leben als Bekenntnis zu betrachten. Wenn aber das ganze Leben des Christen ein Bekenntnis ist, dann »bestand eigentlich gar keine besondere Veranlassung, gemeinschaftlich erarbeitete und gebrauchte Bekenntnisse zu formulieren. Das mündliche Bekennen war wichtiger als die schriftliche Fixierung eines Bekenntnisses.«⁶ Goertz räumt zwar ein, daß Glaubensbekenntnisse von ekklesiologischer Tragweite unter den Mennoniten entstanden seien, unterstreicht jedoch, daß diese sich von den persönlichen Bekenntnissen der Täufer unterschieden hätten.⁷ Offenbar läßt sich also »an der Bekenntnisbildung im niederländischen Taufertum (...) eher eine Veränderung als eine Bewahrung des täuferischen Erbes feststellen.«⁸

Eine etwas andere Position hat Howard John Loewen aus dem nordamerikanischen Forschungskontext heraus bezogen. Er hält daran fest, daß sich in der niederländisch mennonitischen Bekenntnisstradition »die theologische

Weiterentwicklung des 16. Jahrhunderts bestätigt, entweder ungebrochen oder in Abwandlung, jedoch mit unübersehbaren Gemeinsamkeiten.«⁹ Aus seiner Sicht sind »die täuferische Theologie in ihren Anfängen und die täuferische Theologie in ihrer konfessionellen Entwicklung nicht grundsätzlich von einander unterschieden.«¹⁰ Bestätigt wurde diese Beurteilung von Forschern, die ebenfalls die Kontinuität zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert betonten.¹¹

Ungeachtet dessen, wie das täuferisch-mennonitische Bekenntnis als Vermächtnis bemessen wird, besonders dann, wenn vom »Glaubensbekenntnis« in einem weitgefaßten Sinn die Rede ist, herrscht weitgehend Einigkeit darüber, daß Täufer und Mennoniten verschiedene Bekenntnisse hervorgebracht und angenommen haben, vielleicht sogar mehr als jede andere reformatorische Tradition.¹² Anfangs bestätigten die Täufer die alten Bekenntnisformulierungen, besonders das Apostolische Bekenntnis, und begannen darüber hinaus, kurze Zusammenfassungen ihres Glaubens zu formulieren, die ihre theologische Überzeugung sichtbar machten. Allerdings machten diese frühen Bekenntnisse auch Unterschiede deutlich¹³ und erfüllten keineswegs die Funktion einer umfassenden Darstellung. Schon 1527 hatte sich eine Gruppe Schweizer Täufer auf ein sieben Artikel umfassendes Bekenntnis geeinigt, die »Brüderliche Vereinigung«, auch bekannt als »Schleitheimer Bekenntnis«. Es enthält Artikel über die Taufe, die Kirchenzucht, das Abendmahl, die Absonderung von der Welt, die Vorsteher, den Umgang mit Gewalt und den Eid.¹⁴ Im Gebiet des Niederrheins war das sogenannte »Kemener Bekenntnis« eines der ersten, von Täufern verfaßten konfessionellen Zeugnisse. Es stammt aus dem Jahr 1545 und umfaßt Artikel über die Fleischwerdung, die Taufe, das Abendmahl, die Ältesten, weltliche Herrschaft und die Frage der Gewaltanwendung.¹⁵ 1554 trafen sich Täufer aus Niederdeutschland an der Ostseeküste, um eine Gemeindeordnung zu formulieren, die unter der Bezeichnung »Wismarer Artikel«¹⁶ bekannt wurde.

Zwischen 1577 und 1632 verfaßten mennonitische Gemeinden in den Niederlanden eine außergewöhnlich große Anzahl von Glaubensbekenntnissen, denen ein umfassender, systematischer und doktrinärer Charakter eigen ist. Gleich anderen protestantischen Bekenntnissen dieses Zeitraumes sind sie insofern umfassend, als sie die ganze Spannweite des christlichen Glaubens umschließen – Theologie (Gott), Anthropologie, Christologie, Heilslehre, Ekklesiologie und Eschatologie. Die Systematik zeigt sich wiederum darin, daß sie grundsätzlich der im Apostolischen Bekenntnis enthaltenen thematischen Ordnung folgen, die mit Gott beginnt und der Eschatologie endet. Was den doktrinären Charakter anbelangt, so läßt er sich an dem Anspruch

festmachen, es bei jedem Glaubensbekenntnis mit einem verbindlichen Lehrgebäude der einen oder anderen mennonitischen Gemeinde zu tun zu haben. In diesem Zeitraum wurden mindestens ein Dutzend Glaubensbekenntnisse formuliert, von denen etliche in zwei separaten Sammlungen zusammengefaßt und 1665 beziehungsweise 1666 publiziert wurden.¹⁷ Im 17. und 18. Jahrhundert wurden nicht nur einzelne Bekenntnisse, sondern ganze Sammlungen nachgedruckt, »so daß am Ende des 18. Jahrhunderts insgesamt über 100 Drucke zirkulierten.«¹⁸ Weitere Bekenntnisse wurden in diesem Zeitraum und in den folgenden Jahrhunderten von Mennoniten sowohl in der Schweiz, Süddeutschland und Frankreich, als auch in Preußen und im südlichen Rußland verfaßt oder übernommen.¹⁹

Daß Mennoniten viele Glaubensbekenntnisse verfaßten, ist unbestritten, Unklarheit herrscht jedoch nach wie vor darüber, welcher Stellenwert ihnen im Hinblick auf das täuferisch-mennonitische Vermächtnis zukommt. Im folgenden will ich versuchen, dieser Frage nachzugehen, wobei den niederländischen Bekenntnissen, die am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts entstanden, besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Zuvor werde ich mich jedoch mit der Entwicklung mennonitischer Glaubensbekenntnisse als Ausdruck mennonitischen Einheitsstrebens und ihrem weiteren Gedeihen im Zeitalter der Konfessionalisierung befassen. Abschließend bleibt dann zu überlegen, welche Wirkung die Bekenntnisse entfalteten und inwieweit sie innerhalb dieses speziellen Zeitraumes auf die mennonitischen Kirchen eine beherrschende Wirkung ausübten.

Einheit durch Bekenntnisse

Grundsätzlich herrscht Konsens darüber, daß die mennonitischen Glaubensbekenntnisse des 17. Jahrhunderts aus dem Gedanken heraus entstanden, die Einigkeit unter zerstrittenen Gruppen zu fördern. Die Wurzeln dieser Spaltungen reichen bis in die Anfangszeit des Täuferturns zurück und sind mit Kirchenpraktiken verbunden, die in den Tagen von Menno Simons Gestalt annahmen. Der frühere katholische Priester aus Witmarsum, der sich 1536 den Täufern anschloß, gab der täuferischen Bewegung im niederdeutschen Bereich eine dauerhafte und einheitliche Prägung. Nach den Ereignissen von Münster war Menno Simons' Führerschaft wegweisend für einen Kurs, der den Gefahren der Zersplitterung entgegenwirkte. Dennoch war sein Führungsanspruch umstritten, da die einzelnen Täuferführer in Fragen der Kirchenzucht nicht immer mit ihm übereinstimmten.

Die Ausübung der Kirchenzucht war an die Vorstellung geknüpft, daß die Kirche als Körper Christi Zeichen geistlicher Erneuerung zeigen müsse. Die

Täufer übernahmen damit ein Konzept, das seit patristischen Zeiten zum kirchlichen Selbstverständnis im weitesten Sinne gehörte. Das Ziel bestand darin, eine Kirche »ohne Flecken und Runzel« zu sein. Diese Beschaffenheit der Kirche wurde nicht im augustinischen oder lutherischen Verständnis begriffen, das besagt, daß die Kirche ihre Heiligkeit durch Christus bezieht, eine Heiligkeit, die nur im eschatologischen Sinn zu vervollkommen und zu realisieren ist. Vielmehr war es in der Tat so, daß dieses Zeichen von Heiligkeit als ontologische und wahrnehmbare Realität faßbar wurde, die in der Gegenwart verwirklicht werden konnte. Wer sich erneuert hatte und durch die Kraft des Heiligen Geistes wiedergeboren war, sollte in Übereinstimmung mit den Geboten und dem Leben Jesu leben, wie es im Neuen Testament bezeugt wird. Um den Leib Christi rein zu erhalten, werden all diejenigen, die sich moralischer Verstöße schuldig gemacht haben, diszipliniert. Dies konnte zur Folge haben, daß die betreffende Person ausgesondert oder solange aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde, bis sie Reue zeigte und sich ein sichtbarer Wandel eingestellt hatte. Was die Praktizierung der Gemeindezucht anbelangt, bestand eine große Herausforderung darin, Gründe und Verfahren für den Ausschluß aus der Kirche zu finden, die auf breite Zustimmung stießen.

An der Affäre um Swaen Rutgers läßt sich zeigen, mit welchen Problemen täuferische Gruppen zu kämpfen hatten. Leenaert Bouwens, neben Menno Simons ein weiterer bekannter Täuferführer, hatte in der Bannfrage eine verschärfte Position bezogen, und zwar ganz im Sinne des paulinischen Befehls, mit den Gottlosen nicht zu essen (1. Korinther 5, 11). Seine Überzeugung weitete er dahingehend aus, daß er die Praxis der Meidung auch auf die eheliche Beziehung ausweitete. Kritisch wurde es im Jahre 1555, als Leenaert den Ehemann einer gewissen Swaen Rutgers bannte und von ihr (obwohl sie nichts Verwerfliches getan hatte) unter Androhung der Exkommunikation verlangte, jeglichen Kontakt zu ihrem Mann abubrechen. Auch Menno Simons, der ursprünglich eine moderatere Haltung eingenommen hatte, schloß sich den rigoroseren Ansichten eines Leenaert Bouwens und Dirk Philips an. In der Waterland-Region, nördlich von Amsterdam, konnten sich etliche Täufergemeinden mit dem rigiden Zuchtverfahren allerdings nicht abfinden und begründeten daraufhin eine gemäßigtere Richtung, die unter der Bezeichnung Waterländer bekannt wurde. Aus der Absicht, sich von den rigiden Ansichten eines Menno Simons deutlich abzugrenzen, erwuchs sogar der Gedanke, sich selbst nicht länger als Mennoniten zu bezeichnen, wie es unterdessen in den Niederlanden üblich geworden war, sondern nunmehr als »Doopsgezinde« (Taufgesinnte).

Offensichtlich waren die Waterländer nicht die einzigen, die sich den rigorosen Ansichten widersetzen. Im April 1556 statteten niederrheinische Täufer Menno Simons in der Nähe von Wüstenfelde einen Besuch ab, um ihn dazu zu bewegen, in der Frage der Kirchenzucht eine gemäßigte Haltung einzunehmen. Diese Täufer und einige andere, die ursprünglich aus der Schweiz stammten, versammelten sich 1557 in Straßburg, um über den Bann zu verhandeln und schließlich darin übereinzustimmen, daß die Maßnahmen im Norden zu hart ausgefallen seien. Dies wiederum hatte zur Folge, daß sie von Menno Simons und seinen Kollegen als Ungläubige exkommuniziert wurden.

Die Kontroverse unter den Mennoniten in den Niederlanden setzte sich nach dem Tod von Menno Simons (1561) fort, nicht selten beschleunigt durch kulturelle und theologische Mißverständnisse. Auseinandersetzungen gab es beispielsweise zwischen den Friesen und den Flamen, die sich sowohl in kulturellen und theologischen als auch kirchenpolitischen Fragen voneinander unterschieden. Probleme gab es möglicherweise auch innerhalb der flämischen und friesischen Gemeinden. 1586 hatte ein Ältester der flämischen Gemeinde in Franeker ein Haus gekauft, angeblich aus fragwürdigen Motiven. Der Streit, der daraufhin in der örtlichen Gemeinde entstand, weitete sich schließlich auf alle flämischen Gemeinden aus und führte zur Spaltung. Diejenigen, die den Ältesten unterstützten, der das Haus gekauft hatte, wurden als »Huiskoopers« bezeichnet, bekannt auch unter dem Namen Altflamen. Diejenigen wiederum, die sich dem Kauf widersetzt hatten, wurden »Contra-Huiskoopers« oder auch Jungflamen genannt. Auch die friesischen Mennoniten konnten in dieser Zeit nicht verhindern, daß es innere Konflikte gab. 1589 ging der Streit um die Kirchenzucht, aus dem zwei Parteien hervorgingen, in deren Benennung sich die friesische Spaltung widerspiegelt: die Konservativen wurden strenge oder auch Altfriesen genannt, während die Fortschrittlicheren als Jungfriesen bezeichnet wurden. Auch innerhalb dieser Gruppen bestand wiederum Uneinigkeit, woraus sich weitere Spaltungen ergaben.

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts wurden norddeutsche und niederländische Mennoniten auf tragische Weise entzweit. Zum Schluß gab es zehn verschiedene Gruppen, die sich gegenseitig ihre Rechtmäßigkeit bestritten.²⁰ Das Ergebnis war verheerend und führte dazu, die mennonitische Reformbewegung in ganz Nordeuropa zu schwächen. Nachdem eine mennonitische Gemeinde bei der Stadt Zierekezee beschlossen hatte, im Kampf zwischen den Friesen und Flamen eine neutrale Position zu beziehen, wurde sie darauf hin von beiden Parteien exkommuniziert.²¹ In Emden gab es sogar den

kuriosen Fall, daß der Älteste, Jan van Ophoorn, bis auf sich und seine Frau alle in der Gemeinde bannte.²² 1621 sprach ein reformierter Prediger im Hinblick auf die mennonitische Spaltung von »Het Babel der Wederdooperen«.²³ Aus der sicheren Perspektive eines späteren Beobachters sprach der mennonitische Historiker Nanne van der Zijpp von einem äußerst ärgerlichen Fiasco und bemerkte, es gäbe »Zoveel soorten Doopsgezinden, het is om te dui-zelen!«²⁴ (so viele unterschiedliche Taufgesinnte, es ist zum Verrücktwerden!). Die Spaltung der Mennoniten des späten 16. Jahrhunderts war ein entscheidender Faktor dafür, daß verschiedene Zeugnisse konfessioneller Art entstanden, obwohl einige der ersten Glaubensbekenntnisse in den Niederlanden aus einer Vielzahl von Gründen entstanden.

Ein Glaubensbekenntnis sehr umfassender Art, das alle wichtigen theologischen Punkte umfaßte, entstand schon 1577, als fünf führende Älteste der Waterländer ein 24 Artikel umfassendes Bekenntnis formulierten. Die Hauptabsicht bestand darin, die Waterländer zu vereinigen, Betreuer für jene zur Verfügung zu stellen, die in die Kirche eintreten wollten, und das gegenseitige Verständnis mit anderen mennonitischen Gruppen zu fördern.²⁵ 1578 schrieb Hans de Ries, der zu jenen fünf gehörte, die das Bekenntnis von 1577 verfaßt hatten, ein siebzehn Artikel umfassendes Glaubensbekenntnis nieder, mit der Absicht, der Obrigkeit Rechenschaft über seinen Glauben und den seiner mennonitischen Gefolgsleute zu geben.²⁶ 1610 verfaßten die Waterländer noch einmal ein Glaubensbekenntnis, diesmal zusammen mit einer Gruppe englischer Separatisten, für die ihr »Corte Belijdenisse des Ge-loofs« als einigende Basis diente.²⁷

Bei dem 1591 entstandenen *Konzept von Köln* handelt es sich wahrscheinlich um das erste Glaubensbekenntnis, das mit der Absicht verfaßt wurde, die Aussöhnung unter den entzweiten mennonitischen Gruppen zu erleichtern. Es handelt sich um ein kurzes Bekenntnis mit sechzehn Artikeln, das vermutlich von Leenaerdt Clock verfaßt wurde. Gedacht war es ursprünglich als verbindende Grundlage zwischen Jungen Friesen und einer Gruppe Oberdeutscher aus dem Süden.²⁸ 1602 wurde diese Verbindung, die den Namen *Bevredigde Broederschap* trug, offiziell weiter ausgedehnt, um die Waterländer mit einzuschließen. Dieser erweiterten Vereinigung war nur ein kurzes Leben beschieden, irgendwann zwischen 1608 und 1613 begann sie zu verfallen. Einige der Friesen und Hochdeutschen unter Anführung von Leenaerdt Clock waren nicht einverstanden mit der weitgehenden Toleranz, die die *Bevredigde Broederschap* in Fragen der Kirchenzucht an den Tag legte.²⁹ Unter Clock hielten die Dissenter eigene Beratungen ab, aus denen die *Afgedeelde Broederschap* hervorging, die die Ergebnisse einer früheren

Vereinigung zunichte machte. Es ist durchaus möglich, daß die Gruppe unter Clock auch gegenüber den Waterländern Vorbehalte hatte, die sich zu diesem Zeitpunkt im ökumenischen Gespräch mit einer Gruppe englischer Separatisten befanden.

Die Einigungsgespräche wurden unter den Mennoniten besonders in den 1620er Jahren fortgesetzt. Den Drang, Teil einer größeren Gemeinschaft zu werden, verspürten vor allem die Flamen. Die Führer legten deshalb drei Fragen vor, um die Flämischen Gemeinden zu ermutigen, eine Vereinigung mit anderen Gruppen in Betracht zu ziehen. Es handelte sich um folgende Fragen: »(a) Welches sind die grundlegenden Merkmale einer christlichen Kirche? (b) Sind diese allein in Flämischen Gemeinden zu finden? (c) Ist es durch die Schrift verboten, Frieden zu stiften?«³⁰ Als es der Gemeinde nicht gelang, angemessene Antworten zu geben, gingen die Gemeindeleiter dazu über, die Fragen selbst zu beantworten, indem sie ein Glaubensbekenntnis formulierten, das Olijftacxken (*Ölzweig*), das mit begleitendem Material vom 16. September 1627 an Gemeinden in den Provinzen von Groningen, Ost- und Westfriesland, Overijssel, Utrecht, Holland, Zeeland und Flandern geschickt wurde. Unterstützt wurde es durch einen Friedensbrief und die Anwesenheit der Gemeindeleiter, wodurch der Wunsch nach Frieden zwischen den Friesen (vielleicht waren auch die Oberdeutschen eingeschlossen) und den Flamen ausgedrückt wurde.³¹

Den Bemühungen der Flamen wurde von einer Gruppe Friesen und Oberdeutscher besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Sie trafen sich vom 3. bis 5. Oktober mit den Flamen, die bereits ein Jahr zuvor ein eigenes Bekenntnis ausgearbeitet hatten.³² Dieses Bekenntnis des Jan Cents wurde besonders von den Flamen anerkannt und scheint mit dem *Ölzweig* übereinzustimmen.³³ Doch mußte über Einzelheiten wie die Meidungspraxis, die gegenseitige Anerkennung der Taufe und die Tragweite einer Eheschließung mit einem Andersgläubigen entschieden werden. Jenes Treffen, das im Oktober in der Amsterdamer Hauptkirche, der Singelkerk, stattfand, brachte die einzelnen Gruppen einander näher.³⁴ Weiter voran ging es dann im nächsten Jahrzehnt, und 1639 war die Einheit schließlich endgültig erreicht.³⁵

Meinungsverschiedenheiten zwischen den Friesen und den Oberdeutschen wurden innerhalb dieses Zeitraumes von den Flamen erfolgreich aus der Welt geschafft. Jedoch hatten die Flamen selbst mit Problemen zu kämpfen, die noch von der Huiskoooper-Affäre des Jahres 1586 herrührten und sich hinter ihrem Rücken weiterentwickelten.³⁶ Am Ende wurde ein Treffen anberaumt und ein Glaubensbekenntnis, die *Confessie ende Vredehandelinge*, ausgearbeitet, besser bekannt als *Dordrechter Bekenntnis* (1632). Es diente

damals dazu, die Einheitsbestrebungen unter den Flamen zu fördern. Es sollte sowohl von unterschiedlichen Mennoniten in Deutschland und in der Schweiz, als auch von Mennoniten in anderen Teilen der Welt angenommen werden.³⁷

Zusammenfassend bleibt festzustellen, daß mennonitische Glaubensbekenntnisse größtenteils dazu dienten, die Gespräche zwischen Gruppen zu fördern, die einander näherkommen wollten. Dieser Zweck darf jedoch nicht mit den tatsächlichen Folgen vermischt werden. In einigen Fällen waren die Bekenntnisse dazu angetan, als Wegbereiter für neue Uneinigkeit zu dienen. So deutet James Coggins an, daß das Waterländer Bekenntnis von 1610 andere mennonitische Gruppen entzweit hat und mit dafür verantwortlich war, daß sich die Bevredigde Broederschap auflöste. In den folgenden Jahren wurde das Bekenntnis als problematisch angesehen. Zum Jahr 1647 bemerkt James Coggins, »daß die Waterländer, als sie in die Flämisch-Friesisch-Deutsche Vereinigung aufgenommen werden wollten, um eine Abschrift ihres Bekenntnisses gebeten wurden, worauf sie als Antwort ihr Corte Belijdenisse des Geloofs vorlegten. Offensichtlich wurde das Bekenntnis nicht wohlwollend aufgenommen, der Antrag wurde 1649 zurückgewiesen.«³⁸

Glaubensbekenntnisse im Zeitalter der Konfessionalisierung

Während die Forschung lange davon ausging, daß mennonitische Bekenntnisse im 17. Jahrhundert dazu dienten, die Einheitsverhandlungen zu fördern, hat Michael Driedger unlängst bemerkt, daß die Glaubensbekenntnisse verstärkt zu einer Zeit entstanden, als sich die Kirchen Europas, sowohl Katholiken als auch Protestanten, verstärkt in Richtung Disziplin und Ordnung bewegten, was die Verwendung zahlreicher konfessioneller Dokumente einschloß.³⁹ Im Vergleich zu der spontanen sozialen und religiösen Stimmung, die den reformatorischen Aufbruch charakterisierte, bringt die neue Zeit für die Kirchen einen Prozeß der Identitätsfindung. Diese Entwicklung bezeichnete Ernst Walter Zeeden als Konfessionsbildung.⁴⁰ Historiker haben unlängst »vom konfessionellen Zeitalter« gesprochen und Umschreibungen wie »Konfessionalismus« und »Konfessionalisierung« benutzt, um jene einschneidende Entwicklung zu charakterisieren, die alle Bereiche der europäischen Gesellschaft durchdrang und die Europa in das moderne Zeitalter eintreten ließ.⁴¹ Während einige Historiker diese Entwicklung auf den Zeitraum zwischen 1560 und 1650 festlegten, so ist doch ersichtlich, daß die Anfänge des konfessionellen Zeitalters bereits in den 1520er Jahren liegen und die Entwicklung sich über das 17. Jahrhundert hinaus fortsetzte. Vor allem hat das konfessionelle Zeitalter die Kirchen geprägt. Heinz Schil-

ling vertritt die Meinung, daß dort, wo die Reformation erfolgreich war, das konfessionelle Zeitalter »von einem doktrinären und liturgischen Wiederaufbau zeuge, der sich in einer Fülle von Kirchenordnungen, konfessionellen Bekenntnissen und konfessionellen Bündnissen niedergeschlagen habe.«⁴² Augenfällig waren diese Entwicklungen besonders in den protestantischen Territorien und freien Städten Mitteleuropas, wo die Grenzen zwischen Luthertum und Calvinismus zu klären waren. Die Konfessionalisierung berührte auch andere Regionen, wie Frankreich, die Niederlande, die Britischen Inseln und Osteuropa, wo Reformation und Konfessionalisierung nicht selten zusammenfielen.⁴³ Das konfessionelle Zeitalter sorgte für Veränderungen in den Kirchenstrukturen wie in der Kirchenpraxis und beeinflusste den Kurs, den die Lehre innerhalb der Kirche nahm. Nach Jahren der Kreativität und des Wandels verspürten die Kirchen den Drang, sich zu festigen und die wichtigsten Punkte ihres Glaubens herauszuarbeiten und zu erklären. Dies geschah nicht allein durch Katechismen und Glaubensbekenntnisse, sondern auch durch das gesprochene Wort, Martyrologien, Hymnen und Devotionalien. Christen aller reformatorischen Richtungen strebten danach, sich in Abgrenzung von anderen zu definieren. Ein derartiges Bemühen, sich zu konsolidieren, war von bewahrendem Charakter und im Ergebnis nicht immer konstruktiv, da die von den Kirchen eingesetzten Strategien auch Keile zwischen die einzelnen christlichen Gemeinschaften treiben konnten. Positiv gesehen, konnte dieser eingeschlagene Kurs aber auch zu einer kreativen Theologisierung führen.

Historiker, die sich mit der frühmodernen Konfessionalisierung in Europa befaßt haben, vermuteten grundsätzlich, daß die Täufer am konfessionellen Zeitalter keinen Anteil hatten, da sie, so die Annahme, weder in den Prozeß der Identitätsbildung unmittelbar eingeschlossen gewesen seien, noch in Angelegenheiten, die Staat und Gesellschaft im weitesten Sinne betrafen.⁴⁴ Hierbei werden nicht nur die Reformbemühungen diverser Reformer des 16. Jahrhunderts übersehen, sondern auch all jene Mennoniten, die im 17. Jahrhundert, speziell in Nordeuropa, mit dem wirtschaftlichen, sozialen und politischen Milieu eng verbunden waren. Aus diesem Kontext heraus entstanden Glaubensbekenntnisse, die nicht nur Einigkeit herstellen, sondern auch Leitprinzipien in einer Zeit des Wandels und des Übergangs aufstellen sollten.

Während des konfessionellen Zeitalters war es für die Mennoniten besonders wichtig, sich mit ihrer Identität zu befassen. Am Anfang des Jahrhunderts hatten sie unter extremer Verfolgung zu leiden. Am Ende des Jahrhunderts erfuhren sie zunehmend mehr Freiheit und eine Blüte, wodurch sie gezwungen wurden, die Grundsätze ihres Glaubens zu überdenken. Diese ver-

änderte Situation kam weitgehend dadurch zustande, daß die nördlichen Provinzen – Holland, Zeeland, Utrecht, Gelderland, Oberijssel, Friesland und Groningen – 1579 eine Union gründeten, die zur Bildung der holländischen Republik führte. Während die Unabhängigkeit der nördlichen Provinzen von den spanischen Habsburgern erst 1648 offiziell anerkannt wurde, schien das Ergebnis schon 1609 festzustehen – eine politische Entwicklung, die ihre Schatten bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vorausgeworfen hatte.⁴⁵

Wie sich der Weg zur Unabhängigkeit im einzelnen gestaltete, kann hier nicht detailliert nachvollzogen werden. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß Minderheiten wie die Mennoniten unter der veränderten politischen Situation schnell aufblühten. Schon 1579 war die Union von Utrecht dazu bereit, den meisten religiösen Gruppen Gewissensfreiheit zu geben. Während zunächst all jene, die in der calvinistischen Tradition standen, mehr Wohlwollen erfuhren, wurden zunehmend auch die von der weltlichen Obrigkeit akzeptiert, die außerhalb der reformierten Tradition standen. In diesem Zusammenhang begannen die Mennoniten, sich in der holländischen Gesellschaft einzurichten und die Vorteile des politischen, sozialen und ökonomischen Wandels zu nutzen.

Die ersten beiden Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts bescherten den Mennoniten eine Blütezeit. Obwohl sie nur über einen Bevölkerungsanteil von zehn Prozent verfügten, kontrollierten sie weitgehend den Wal- und Heringsfang, etliche Holzlager in Zaandam, Amsterdam und Harlingen und viele Geschäftsunternehmen in Städten wie Deventer und Middelburg. In der Provinz Twente legten sie die Grundlagen für die industrielle Weberei, während sie an anderer Stelle mit Textilwaren und dem Schiffbau befaßt waren. Auch im internationalen Handel engagierten sie sich, anfangs in der East Indian Company, später selbständig im Baltikum. In den ländlichen Gebieten von Friesland und dem nördlichen Holland galten die Mennoniten im landwirtschaftlichen und technischen Bereich als führend, zumal sie Sumpfgebiete trocken zu legen verstanden, die der landwirtschaftlichen Nutzung dienen sollten.⁴⁶ Durch all diese Aktivitäten wurden die Mennoniten nicht nur in das Wirtschaftsleben integriert, sondern auch in ein kulturelles Milieu, aus dem heraus sie mit anderen religiösen Gruppen in Kontakt kamen – Calvinisten, Arminianer (später Remonstranten genannt), Spiritualisten, Collegiaten (auch als Rijnsburger bekannt) und Sozinianer. Diese Begegnungen stellten für Mennoniten eine Herausforderung dar, ihre Glaubenstradition zu überprüfen und zwischen den wichtigen Glaubensgrundsätzen und den Adiaphora zu unterscheiden.⁴⁷

Der veränderte soziale Status war für die Mennoniten ein willkommener Ausgleich für die Zeit der Verfolgung, die nicht lange zurücklag. Er konfrontierte sie aber auch mit Fragen, die ihre religiöse Identität betrafen. Am Anfang hatten die Täufer sich selbst als eine Gemeinschaft verstanden, die außerhalb der Welt angesiedelt war. Ihre Identität verband sich untrennbar mit dem Gedanken, eine Kirche im Untergrund zu sein, die Leiden und das Martyrium, um des Evangeliums willen, einschloß. Mit wachsender Akzeptanz wuchs diese Gewißheit eigener Andersartigkeit einer Ungewißheit über ihre *raison d'être*.

Auf diesen Wandel reagierten die Mennoniten in vielerlei Hinsicht mit Praktiken und Trends, die auch in den anderen Kirchen zu finden waren. 1562 begannen sie damit, Martyrologien zu veröffentlichen, angefangen bei *Het offer des Heeren*, um sich auf diese Weise an den wahren Glauben zu erinnern, für den ihre Vorfahren in den Tod gegangen waren.⁴⁸ Außerdem veröffentlichten sie Liederbücher und Andachtsschriften für den persönlichen Gebrauch und den gemeinschaftlichen Gottesdienst.⁴⁹ Sie kehrten zu ihren kirchlichen Anfängen zurück und besannen sich auf die frühen Quellen, wie die Schriften von David Joris, Menno Simons und Dirk Philips.⁵⁰ Außerdem begannen sie, in Form von Glaubensbekenntnissen all das festzuhalten, was sie hinsichtlich ihres Glaubens für wichtig erachteten.⁴⁴ So wie andere reformatorische Kirchen Zusammenfassungen ihrer Lehre verfaßten, begannen auch die Mennoniten einzusehen, daß sie die Grundgedanken ihres Glaubens über die frühen Zeugnisse und das Apostolische und Nizänische Glaubensbekenntnis hinaus formulieren mußten.

Wie bereits erwähnt, hat Hans-Jürgen Goertz die Meinung vertreten, daß das Verfassen konfessioneller Schriften unter den Mennoniten etwas wesentlich Neues in der täuferischen Tradition gewesen sei. In der Tat zeugen die mennonitischen Glaubensbekenntnisse des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts von einer neuen Entwicklung, für die andere reformatorische Kirchen Anregungen lieferten. Diese Betriebsamkeit läßt sich erklären. Am Ende des 16. und mit Beginn des 17. Jahrhunderts, einer Zeit der Toleranz und kulturellen Blüte, bewegten sich die Täufer nicht mehr im Untergrund, sondern kamen in ihrer konfessionellen Eigenart zum Vorschein. Genau bestimmbare täuferische Gesprächsgruppen waren entstanden, angeführt von Führergestalten, die die Zeit und die Fähigkeit besaßen, über das für alle Konfessionen grundlegende Apostolische Bekenntnis hinaus in dem herrschenden ökumenischen Klima systematischer als je zuvor, über den Glauben nachzudenken. Und zwar auf eine Weise, die eine Generation früher nicht möglich oder nicht zweckmäßig gewesen wäre. Durch die umfassenden⁴⁶ Glau-

bensbekenntnisse wurde in dieser veränderten Situation ein »Täufertum« sichtbar, das den Wandel von der ersten zur zweiten Generation vollzogen hatte.

Wir können daraus schließen, daß bei der Entwicklung von Glaubensbekenntnissen zwischen den Mennoniten und anderen protestantischen Konfessionen ein hoher Grad an Übereinstimmung besteht. Fraglich ist allerdings, ob daraus geschlossen werden kann, daß den mennonitischen Bekenntnissen innerhalb der mennonitischen Gemeinden die gleiche Funktion zukam wie Glaubensbekenntnissen in anderen protestantischen Gemeinden. Ist davon auszugehen, daß schon deshalb, weil Mennoniten Normen zur Hand hatten, sich alle Gemeindeglieder einschließlich der Gemeindeleiter über diese Normen definierten?⁵¹

Funktion und Autorität von Glaubensbekenntnissen in mennonitischen Gemeinden

Historiker haben den Einfluß, den die Glaubensbekenntnisse auf die mennonitischen Gemeinden ausübten, unterschiedlich eingeschätzt. Wie bereits angedeutet, hatte Nanne van der Zijpp den Einfluß heruntergespielt, indem er behauptete, daß sie nur dazu gedient hätten, Einigkeit herzustellen.⁵² Cornelius J. Dyck mißt den Glaubensbekenntnissen eine weiterreichende Bedeutung bei, indem er feststellt, daß es selbst in der liberalsten mennonitischen Gruppe, den Waterländern, keinem freigestellt gewesen sei, mit den Bekenntnissen beliebig zu verfahren, frei nach dem Motto: glaub's oder glaub's nicht. Gerade unter diesen Mennoniten war es wichtig, Glaubensbekenntnisse nicht nur oberflächlich anzunehmen, sondern mit ihrem theologischen Inhalt übereinzustimmen.⁵³ Eine ähnliche Einstellung scheint unter den oberdeutschen Mennoniten, Friesen und Flamen geherrscht zu haben. In der innermennonitischen Diskussion herrschte am Ende der 1620er Jahre Konsens darüber, daß die Konfessionszeugnisse der Kirche »Bekentnisse des Salichmachenden Geloofs« seien.⁵⁴ Das Kennzeichen eines geheiligten Glaubens hing offensichtlich eng zusammen mit der rechten Lehre über die Natur der Kirche und die Praxis der Kirchengzucht. In diesem Fall war die Kirchenlehre hinsichtlich dessen, was zu glauben sei, die wichtigste Voraussetzung für das moralische Verhalten, das von all jenen erwartet wurde, die zur Glaubensgemeinschaft gehörten.

Wenn davon ausgegangen wird, daß die Mennoniten ihre Glaubensgrundsätze ernst nahmen, so bedeutet das nicht, daß ihnen innerhalb der mennonitischen Kirche das gleiche Gewicht beigemessen wurde wie den Glaubensbekenntnissen in der katholischen oder protestantischen Tradition.

Schließlich bestand im Mittelalter und in der Reformationszeit die Möglichkeit, daß die von Theologen verfaßten Bekenntnisse von weltlichen Autoritäten genehmigt und unterstützt wurden. Im Vergleich hierzu haben die täuferischen und mennonitischen Glaubensbekenntnisse und Lehren aller Art niemals diesen politischen oder geistlichen Stellenwert gehabt. Ohne eine zentrale geistliche Autorität und politische Billigung hingen die Bekenntnisse von der gemeinschaftlichen und auch der individuellen Zustimmung ab. Der Historiker Piet Visser hat bemerkt: »Bei den Waterländern bestand darüber hinaus Raum für individuelle Gefühle; ihr Bekenntnis nimmt eine repräsentative, keine konstitutive Funktion wahr.«⁵⁵ In einigen Fällen war eine breite Zustimmung erforderlich, bevor ein Bekenntnis von der Gemeinde angenommen wurde. Dies scheint bei den Friesen der Fall gewesen zu sein, das Dordrechter Bekenntnis bedurfte der weitgehenden Zustimmung aller flämischen Gemeinden, ehe es in Gebrauch kam.⁵⁶ Gegebenenfalls fand ein Bekenntnis auf breiterer Basis Unterstützung, wie es die 51 Unterschriften auf der Rückseite des Dordrechter Bekenntnisses belegen, die nicht nur von niederländischen Flamen, sondern auch aus der Rheingegend stammen. Nun könnte man argumentieren, daß die Bestätigung mennonitischer Bekenntnisse gewöhnlich durch die Gemeindeleiter erfolgte, dabei ist jedoch zu beachten, daß diese nur dann eine redliche Rechenschaft des Glaubens ablegen konnten, wenn sich das, was sie sagten, mit der Meinung der übrigen Gemeindeglieder in Einklang befand.⁵⁷

Es scheint, daß sich die Waterländer besondere Sorge um den möglichen Mißbrauch ihrer Bekenntnisse machten und ihnen gegenüber deshalb eine reservierte Haltung einnahmen. Die Glaubensbekenntnisse wurden zwar nicht als Dokumente betrachtet, mit denen ein freier oder leichter Umgang gepflegt werden durfte, dennoch nahmen sie im Vergleich zur Bibel einen zweitrangigen Platz ein und spielten für die Einheit der Gemeinde eine untergeordnete Rolle. Diese Ansicht wurde von einer Gruppe waterländischer Vorsteher vertreten, die sich 1626 über die Autorität von Glaubensbekenntnissen äußerten: »Wir stimmen darin überein, daß die Heiligen Schriften das Bekenntnis der christlichen Kirche sind, da sie alles enthalten, was der Gläubige hinsichtlich des Heils wissen und verstehen muß. Warum, magst Du fragen, brauchen wir dann ein Bekenntnis? Nicht deshalb, so antworten wir, um unsere Meinung so bedeutsam wie die Schrift erscheinen zu lassen, sondern um mit allen anderen und den Ältesten die Einheit unserer Lehre gegenüber all jenen zu bezeugen, die uns der falschen Lehre bezichtigen und behaupten, wir stünden nicht in der Tradition der Kirche. Wir stellen unsere Glaubensbekenntnisse nicht auf eine Stufe mit den kanonischen Büchern der Hei-

ligen Schrift. Unsere Bekenntnisse sind eine kurze Zusammenfassung dessen, was wir in dem Wort Gottes zu finden glauben im Gegensatz zu jenen, die auch ihre Antworten in der Schrift finden. Wir ordnen unsere Bekenntnisse immer der Schrift unter, weil wir wissen, daß unsere Bekenntnisse selbst durch Gottes Wort bewiesen werden müssen.«⁵⁸

Zwei Jahrzehnte später, als die Gemeinden der Waterländer sich 1647 in Amsterdam trafen, um ihr kurzes Bekenntnis zu bestätigen, wurde nicht nur sein nicht-bindender Charakter erneut betont, sondern auch sein untergeordneter Status im Vergleich zur Schrift. »Wir meinen, daß alle Behauptungen der Glaubensbekenntnisse von der Art sind, daß sie niemanden binden dürfen. Man muß vielmehr allein auf das Wort Gottes achten und die Bekenntnisse nur annehmen, sofern sie mit der Bibel übereinstimmen.«⁵⁹ Eine derartige Sicht war in den folgenden zwei Jahrzehnten nicht vorherrschend, da die niederländischen Mennoniten der unterschiedlichsten Richtungen in einen erbitterten Streit über den Stellenwert konfessioneller Bekenntnisse gerieten. Die weniger moderaten Stimmen gewannen die Oberhand, was zu der unglückseligen Auseinandersetzung führte, die von Beobachtern als »Lämmerkrieg« bezeichnet wurde.

Der Konflikt brach zu einer Zeit aus, als Fragen um die mennonitische Identität im Vordergrund standen. Da die Mennoniten verstärkt am kulturellen Leben teilnahmen, wurden innerhalb der Gemeindeleitung Stimmen laut, die mehr Gemeindezucht forderten, aber auch mehr Verantwortlichkeit und Treue gegenüber den Bekenntnissen. So traf sich beispielsweise 1649 mehrmals eine größere Abordnung der Gemeinden mit der flämischen Leitung, um über Streitfragen zu diskutieren, die Leitung und Amtsgewalt betrafen. Während daran festgehalten wurde, daß Gottes Wort die höchste Autorität darstelle, kamen sie zu dem Schluß, daß Einigkeit mit Gruppen wie den Waterländern nur auf der Grundlage von Bekenntnissen hergestellt werden könne. Dabei dachten sie an den *Ölzweig*, das Bekenntnis des Jan Cents und das *Dordrechter Bekenntnis*.⁶⁰ Andere flämische Mennoniten machten sich für eine entspanntere Haltung stark. So präsentierten Galenus Abrahamsz und David Spruyt, zwei Anführer der flämischen Mennoniten, 1657 in Amsterdam ein neunzehn Artikel umfassendes Manuskript, in dem verneint wurde, daß irgendeine Kirche die einzig wahre Kirche sein könne. Es wurde argumentiert, daß die Gemeindeleiter sich allein an den Grundsätzen des Neuen Testaments orientieren und nicht danach streben sollten, eine völlige Übereinstimmung in Lehrfragen und anderen Gemeindeangelegenheiten zu finden. Offensichtlich war Galenus Abrahamsz ein Verfechter der früheren flämischen Position von 1649 gewesen, hatte dann aber seine Meinung zugun-

sten einer kritischeren Einstellung gegenüber kirchlichen Bekenntnissen geändert. Nunmehr kommt Galenus zu dem Schluß, daß innerkirchliche Einheit »nicht am besten durch konfessionelle Bekenntnisse zu erreichen sei, sondern durch das gemeinsame Befolgen der Bibel, die der entscheidende Maßstab für alle sei, die sich dazu entschlossen hätten, ein gottesfürchtiges Leben zu führen.«⁶¹ Das neunzehn Artikel umfassende Manuskript zirkulierte unter der Vereinbarung, es nicht zu veröffentlichen. Zwei Jahre später, im Jahre 1659, wurde es jedoch von den Gegnern publiziert und in ein unvorteilhaftes Licht gerückt. Dies wiederum veranlaßte Abrahamsz und Spruyt dazu, die Artikel zusammen mit einer Verteidigung unter dem Titel *Nader verklaringe Van de XIX. Artikelen*⁶² noch einmal zu veröffentlichen.

Unter der Führung von Thielemans Jansz van Braght wurde dann 1660 der Versuch unternommen, den Streit beizulegen. Auf dem Treffen wurde vereinbart, auf der Basis älterer Bekenntnisse ein neues, maßgebendes Bekenntnis zu formulieren. Ferner wurde bestimmt, daß Galenus Abrahamsz und David Spruyt vor die Alternative gestellt werden sollten, entweder die Lehren der Gemeinden zu bestätigen oder ihr Amt aufzugeben. Die beiden Amsterdamer Prediger wiesen die Alternativen mit dem Argument zurück, daß nur die örtliche Gemeinde und nicht ein Treffen mehrerer Gemeinden eine derartige Entscheidung fällen könne. Ein Versuch, die Amsterdamer Gemeinden zu beeinflussen, schlug fehl, da viele ihrer Mitglieder nicht die Ansichten der Mehrheit teilten.⁶³ Die Auseinandersetzung erreichte einen neuen Höhepunkt an Schärfe, als David Spruyt von der Kanzel herab verkündigte, »Synoden und dergleichen sind ein Werk des Antichrists«⁶⁴.

Die Konfessionalisten behaupteten sich, und bald folgten weitere Aktionen. Thielemans Jansz van Braght gab seinen Märtyrerspiegel heraus: *Het Bloedigh Tooneel of Martelaer Spiegel der Doopsgezinde of Weerlose Christenen* (1660).⁶⁵ Er hatte an seinem Werk, das weitgehend auf der Märtyrertradition des vorherigen Jahrhunderts fußte, angefangen bei Jan Hendricks van Schoonrewoerd, einige Zeit gearbeitet. Mit van Braghts Werk verband sich die Absicht, die Kirche zur Frömmigkeit der frühen Kirche und der täuferischen Märtyrer des 16. Jahrhunderts zurückzuführen, und das zu einer Zeit, als die Mennoniten weltlichen Freuden und Zerstreuungen unterlagen. Aber bei van Braghts Märtyrerspiegel spielten auch konfessionalistische Dinge eine Rolle. So enthält die Einleitung nicht nur das Apostolische Glaubensbekenntnis, sondern auch drei Glaubensbekenntnisse – den *Ölzweig*, das Bekenntnis des Jan Cents und das *Dordrechter Bekenntnis*. Indem er das Apostolicum und die anderen Bekenntnisse eng zusammenrückte, unterstrich van Braght die ungebrochene Tradition, in der die mennonitischen Bekenntnisse

standen, angefangen bei den ersten Christen bis hin zu allen Gläubigen, einschließlich den Täufern, die für ihren standfesten Glauben in den Tod gegangen waren. Van Braght argumentiert, daß die drei Bekenntnisse »oberflächlich betrachtet, unterschiedlich sind, aber, so wie es in der ganzen christlichen Glaubenstradition seit der Zeit der ersten Verfolgungen der Fall war, entstanden alle rechthgläubigen Bekenntnisse aus dem gleichen unwandelbaren Glauben.«⁶⁶

Van Braghts Gegner zeigten sich von diesem Umgang mit der Märtyrertradition unbeeindruckt, und der Streit wuchs sich sogar weiter auf die theologischen Debatten aus. Am Ende weitete sich der Konflikt über weite Teile Hollands aus und erfaßte weitere niederländische Provinzen. Als die Meinungsverschiedenheiten im Frühjahr 1664 noch nicht beigelegt waren, trennten sich die beiden Parteien. Die Konfessionalisten wurden als Zonisten bekannt, die Anti-Konfessionalisten als Lamisten. Die Zonisten arbeiteten weiter daran, die Kircheneinheit auf der Basis der Bekenntnistradition herzustellen; eine neue Verfassung und ein fünf Artikel umfassendes Dokument verlangten von Predigern und Diakonen, einschließlich Gastpredigern, sich den Grundsätzen der Bekenntnisse zu fügen. Mit der Zeit nahmen die Spannungen zwischen Zonisten und Lamisten ab, obgleich beide Parteien bis ins frühe 19. Jahrhundert hinein getrennte Wege gingen. Wie Michael Driedger bemerkt hat, »lagen die Wurzeln dieser Spaltung, aus der die Zonisten und Lamisten hervorgingen, in den Meinungsverschiedenheiten über den Umgang mit Glaubensbekenntnissen, die Spaltungen ironischerweise aufheben oder gerade verhindern sollten.«⁶⁷

Wie die Geschichte der mennonitischen Bekenntnisse zeigt, konnten die Glaubensbekenntnisse den Mennoniten helfen, sich in einer Zeit des Wandels bzw. des Übergangs zu orientieren, außerdem trugen sie dazu bei, die religiösen Gemeinschaften einander näherzubringen. Wurde ihnen jedoch ein zu hoher Stellenwert eingeräumt, dann konnten diese Lehrzeugnisse auch zur Uneinigkeit führen. Der »Lämmerkrieg«, der die Mennoniten in den 1660er Jahren auf tragische Weise spaltete, war zweifellos dem Bemühen der mennonitischen Gemeinden zuzuschreiben, den Glaubensbekenntnissen eine Autorität zu verleihen, die letztlich wenig Platz für Dialoge und theologische Mannigfaltigkeit ließ.

Die Konfessionalisten sollten für ihr Bemühen um konfessionelle Redlichkeit nicht getadelt werden. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts gab es gewiß gute Gründe dafür, über Prediger wie Galenus Abrahamsz und David Spruyt bekümmert zu sein, die beide nach einer freieren Frömmigkeit verlangten. Wie die Geschichte gezeigt hat, gerieten mennonitische Gruppen, die sich

wenig um Lehrmeinungen kümmerten, nicht selten in Schwierigkeiten, die zu einem Identitätsverlust und zu der Unfähigkeit führten, den Versuchungen der Moderne zu widerstehen.⁶⁸

Wie auch immer, die Konfessionalisten haben im Dämmerlicht der aufziehenden Moderne versäumt, zu bemerken, daß religiöser Pluralismus und theologische Vielfalt eine Realität darstellten, mit der äußerst behutsam umzugehen war. Wenn die Kirche überleben und ein lebenspendender Organismus sein sollte, mußten kreative und konstruktive Wege gefunden werden, die es ermöglichten, mit dieser Herausforderung umzugehen. Weder eine Zurückweisung konfessioneller Bekenntnisse, noch ein unbeweglicher konfessionalistischer Standpunkt waren hilfreich, wenn es darum ging, den Herausforderungen der Zeit zu begegnen.

Anmerkungen

1 Dieser Aufsatz basiert auf den ersten Kapiteln der im Erscheinen begriffenen Monographie: Karl Koop, *Anabaptist-Mennonite Confessions of Faith: The Development of a Tradition*, Kitchener, ON: Pandora Press, 2003.

2 Nanne van der Zijpp, *The Confessions of Faith of the Dutch Mennonites*, in: *Mennonite Quarterly Review* 29.3 (July 1955), S. 186.

3 *Ibid.*, 177.

4 In seinem Überblick zur Geschichte der Mennoniten in den Niederlanden behauptet van der Zijpp, daß die Mennoniten zu seiner Zeit und auch sonst stets einen Widerwillen gegen bekenntnismäßige und bindende Formulierungen gehabt hätten. Siehe Nanne van der Zijpp, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland*, Amsterdam: Doopsgezinde Historische Kring, 1980, S. 228.

5 Wilhelmus J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de Zestiende Eeuw*, I, Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zoon N.V., 1932, S. 374–75; Wilhelmus J. Kühler, *Geschiedenis van der Doopsgezinden in Nederland II*, Haarlem: H. D. Tjeenk and Zoon, N.V. 1940, S. 30; Hendrick W. Meihuizen, *Spiritualistic Tendencies and Movements among the Dutch Mennonites of the 16th and 17th Centuries*, *MQR* 27.4 (October 1953), S. 260, 269–71, 277.

6 Hans-Jürgen Goertz, *Zwischen Zwietracht und Eintracht: Zur Zweideutigkeit täuferischer und mennonitischer Bekenntnisse*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 43/44 (1986–1987), S. 39–40, wieder abgedruckt in: Hans-Jürgen Goertz, *Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden*, hg. von Marion Kobelt-Groch u. Christoph Wiebe, Leipzig 2002, S. 93–120.

7 *Ibid.*, S. 20.

8 *Ibid.*, S. 40.

9 Howard John Loewen, *One Lord, One Church, One Hope, and One God: Mennonite Confessions of Faith*, Elkhart, IN: Institute of Mennonite Studies, 1985, 45.

10 *Ibid.*, 46.

11 In meiner Doktorarbeit habe ich argumentiert, daß es zwischen dem frühen Täuferum und späteren Mennonitentum sowohl eine historische als auch eine theologische Kontinuität gegeben habe – eine Position, die ich in der Form nicht länger aufrecht erhal-

- te. Siehe Karl Koop, *Early Seventeenth Century Mennonite Confessions of Faith: The Development of an Anabaptist Tradition* (Ph. D Dissertation, University of St. Michael's College and the Department of Theology of the Toronto School of Theology, 1999). Siehe auch A. James Reimer, *Mennonites and Classical Theology: Dogmatic Foundations for Christian Ethics* (Kitchener, ON: Pandora Press, 2001), S. 218; Thomas Finger, *Confessions of Faith in the Anabaptist/Mennonite Tradition*, in: MQR 76.3 (July 2002), S. 277–297.
- 12 So Cornelius J. Dyck, Vorwort in Loewen, *One Lord*, S. 17.
- 13 Siehe C. Arnold Snyder, *Anabaptist History and Theology: An Introduction* (Kitchener, ON: Pandora Press, 1995), S. 84; Russel Snyder-Penner, *The Ten Commandments, The Lord's Prayer, and The Apostles' Creed as Early Anabaptist Texts*, in: MQR 68.3 (July 1994), S. 318–35; Sjouke Voolstra, *Doperse belijden*, in: J. Bruesewitz und M. A. Kreber (Hgg.), *Confessie van Dordrecht, Doperse Stemmen 5* (Amsterdam: Doopsgezinde Historische Kring, 1982), S. 19–20, 28–29.
- 14 Siehe Heinhold Fast (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 2 (Zürich: Theologischer Verlag, 1973); John H. Yoder (Hg.), *The Legacy of Michael Sattler* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1973).
- 15 Siehe J. F. G. Goeters, *Das älteste rheinische Täuferbekenntnis*, in: Cornelius J. Dyck (Hg.), *A Legacy of Faith* (Newton, KS: Faith and Life Press, 1962), S. 197–212.
- 16 Siehe S. Cramer und F. Pijper (Hgg.), *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica: Geschriften uit den Tijd der Hervorming in de Nederlanden* ('s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1910), S. 51–53.
- 17 Bei den wichtigsten Bekenntnissen, die zu dieser Zeit entstanden, handelt es sich um: *Waterländer Bekenntnis* (1577), *Bekenntnis des Hans de Ries* (1578), *Konzept von Köln* (1591), *Kurzes Bekenntnis des Glaubens* (1610), *Bekenntnis des Glaubens* (1617), *Kurzes Bekenntnis unseres Glaubens* (1618/20), *Confession of the True Religion* (1622), *Ölzweig* (1626), *Waterlander Articles Against Socinianism* (1626), *Glaubensbekenntnis des Jan Cents* (1630), *Dordrechter Bekenntnis* (1632). Die wichtigsten Sammlungen sind: *De Algemeene Belydenissen der Vereinighde Vlaemsche, Vriesche, en Hooghdutysche Doops-gesinde Gemeeynte Gods* (1665), *Handelinge der Vereenigde Vlaemse en Duytse Doops-gesinde Gemeeynten gehouden tot Haerlem Ao 1649 in Junio, met de Dry Confessien Aldaer geaprobeert of Angenommen* (1666). Siehe die Auflistung mennonitischer Glaubensbekenntnisse, in ME I, s.v. *Confessions of Faith*; Dirk Visser, *A Checklist of Dutch Mennonite Confessions of Faith to 1800 6/7* (Amsterdam: Documenta Anabaptistica Neerlandica, 1974–1975).
- 18 Michael D. Driedger, *Obedient Heretics: Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the Confessional Age* (Burlington, VT: Ashgate, 2002), S. 51.
- 19 Siehe *Mennonitisches Lexikon*, I, s.v. *Bekenntnisse des Glaubens*; *Mennonite Encyclopedia*, I, *Confessions of Faith*.
- 20 Piet Visser, Jan Philipsz Schabaelje (1592–1656), a seventeenth century Dutch Mennonite, and his Wandering Soul, in: Alstair Hamilton, Sjouke Voolstra, Piet Visser (Hgg.), *From Martyr to Muppy (Mennonite Urban Professionals): A Historical Introduction to Cultural Assimilation Process of Religious Minority in the Netherlands*, Amsterdam 1994, S. 99.
- 21 *Mennonite Encyclopedia*, II, s.v. *Flemish Mennonites*.
- 22 Dyck, *Introduction to Mennonite History*, 3. Aufl. (Scottsdale, PA: Herald Press, 1993), S. 126.
- 23 van der Zijpp, *Geschiedenis*, S. 81.

24 Ibid.

25 George Hunston Williams, *The Radical Reformation*, 3. Aufl. (Kirkville, MI: Sixteenth Century Journal Publishers, 1992), S. 1188f.; Dyck, *The First Waterlandian Confession of Faith*, in: MQR 36.1 (January 1962), S. 6. Eine holländische Ausgabe wurde publiziert von E. M. Cate, *Doopsgezinde Bijdragen* (1904), S. 134–59.

26 Siehe Cornelius J. Dyck, *The Middelburg Confession of Hans de Ries*, in: MQR 36.2 (April 1962), S. 147–54, 161.

27 *Corte Belijdenisse des Geloofs ende der voornaemster Stucken der Christelijcke leere*, in: *Het boeck der Gesangen* (Hoorn: Jan Jochimsz. Byvanck, 1618), S. 2–40.

28 Zum gedruckten Text siehe *Handelinge*. Für weitere Informationen im Zusammenhang mit der Abfassung dieses Bekenntnisses siehe van der Zijpp, *Geschiedenis*, S. 87–88; Kühler, *Geschiedenis II*, S. 71–72.

29 Siehe James R. Coggins, *John Smyth's Congregation: English Separatism, Mennonite Influence, and the Elect Nation* (Waterloo, ON: Herald Press), S. 94.

30 ME IV, s.v. Olijftacxken.

31 Kühler, *Geschiedenis II*, S. 191. Der Text des Ölzeigs ist enthalten in *Handelinge*.

32 Ibid., S. 193.

33 Cort Verhael, in: *Vrede Handelinghe, Openbaer Gehouden tot Amsterdam den 3. 4. en 5. October* (Amsterdam: Jacob Aertsz. Colom, 1630), S. 6.

34 Ibid., S. 8–9.

35 Kühler, *Geschiedenis II*, S. 193–98.

36 van der Zijpp, *Geschiedenis*, S. 94.

37 *Confessie ende Vredehandelinge Geschie tot Dordrecht*, in: *Mennonite Confession of Faith*, hgg. v. Irvin B. Horst (Lancaster: Lancaster Mennonite Historical Society, 1988), S. 41–72.

38 James Coggins, *John Smyth's Congregation*, S. 95.

39 Siehe Driedger, *Obedient Heretics*, besonders Kapitel 3 und 4. Mein Dank gilt Werner O. Packull, der mich auf die Bedeutung des Konfessionalismus für die Entwicklung der Glaubensbekenntnisse hingewiesen hat.

40 Siehe Ernst Walter Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe* (München/Wien, 1965).

41 Benjamin J. Kaplan, *Confessionalism and Popular Piety in the Netherlands*, in: *Fides et Historia* 27.2 (Summer 1995), S. 45. Historiker verwenden die Begriffe Konfessionalismus und Konfessionalisierung oft synonym. Erika Rummel folgend »sollte strenggenommen zwischen der Herausbildung von Konfessionen (Konfessionalismus) und den allgemeinen gesellschaftlichen Auswirkungen (Konfessionalisierung) unterschieden werden.« So Erika Rummel, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany* (Oxford: University Press, 2000), S. 153, n. 2. Siehe zu diesem Thema zusammenfassend und mit ausführlicher Bibliographie Heinz Schilling, *Confessional Europe*, in: *Handbook of European History 1400–1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, Bd. 2, hgg. v. Thomas A. Brady Jr. u. a. (Leiden: E. J. Brill, 1995), S. 641–81.

42 Schilling, *Confessional Europe*, S. 645.

43 Ibid., S. 646.

44 For a discussion concerning the historiography of Mennonite confessionalization, siehe Driedger, *Obedient Heretics*, S. 49–51, 75–82.

45 Pieter Geyl, *The Revolt of the Netherlands 1555–1609*, 2. Aufl. (London: Ernest Benn Limited, 1958), S. 23–24.

- 46 Siehe J. M. Welcher, *Het Dagelijks Brood: De Doopsgezinden, de Economie en de Demografie*, in: S. Groenveld, J. P. Jacobszoon, S. L. Verheus (Hgg.), *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland 1530–1980* (Zutphen, 1980), S. 196–200.
- 47 Einen Überblick über die religiösen Entwicklungen in den Niederlanden im 17. Jahrhundert bietet u. a. Andrew C. Fix, *Prophecy and Reason: The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991).
- 48 Die Entwicklung der Martyrologien während der Reformationszeit behandelt umfassend Brad Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Cambridge: Harvard University Press, 1999).
- 49 Siehe Piet Visser, *Het Lied dat Nooit Verstomde: Vier Eeuwen doopsgezinde Liedboekjes* (Landsmeer te Den IJp: Doopsgezinde Gemeente Den IJp, 1988); Piet Visser, »Niet al die roepen, Heere, Heere, en commen in Gods rijke soet«. De marginale, maar markante menniste bijdrage tot het genre van de Nederlandse gebedsliteratuur in de zeventiende eeuw, *Doopsgezinde Bijdragen* 26 (2000), S. 21–52.
- 50 Piet Visser, Menno Simons: Printed, Read and Debated, in: Gerald Brunk (Hg.), *Menno Simons: A Reappraisal: Essays in honor of Irvin B. Horst on the 450th anniversary of the Fundamentboek* (Harrisonburg, VA: Eastern Mennonite College), S. 89; Kühler, *Geschiedenis I*, S. 386–87; Kühler, *Geschiedenis II*, S. 1f.
- 51 Die Spannung zwischen Bekenntnisnorm und täglicher Praxis wird von Michael Driedger hervorgehoben. Siehe Driedger, *Obedient Heretics*, S. 129ff.
- 52 van der Zijpp, *The Confessions of Faith of the Dutch Mennonites*, S. 175f.
- 53 Dyck, *Hans de Ries: Theologian and Churchman: A Study in Second Generation Dutch Anabaptism*, (Ph. D. Dissertation, Chicago Divinity School, 1962), S. 182f.
- 54 Cort Verhael, in: *Vrede Handelinghe* (Amsterdam: Jacob Aertsz. Colom, 1630), S. 2–9.
- 55 Piet Visser, *Broeders in de geest: De doopsgezinde bijdragen van Dierick en Jan Philipsz. Schabaelje tot de nederlandse stichtelijkde literatuur in de zeventiende eeuw*, I, (Deventer: Sub Rosa, 1988), S. 112.
- 56 Coggins, *John Smyth's Congregation*, 83.
- 57 Voolstra, *Dopers belijden*, S. 19.
- 58 Rynier Wybrandtsz, *Pieter Andriessen en Cornelius Claassen, Apologia ofte Verantwoordinghe tegen Nittert Obbesz, 1626*, zitiert nach Dyck, *The First Waterlandian Confession of Faith*, S. 6.
- 59 Kühler, *Geschiedenis II*, S. 202–03: »Wij verstaan dat alle stellingen van geloofs belijdenissen zoodanig zijn, dat men daaraan elkander niet behoort te binden, maar dat men allen op Gods Woord moet zien en de confessies slechts zoover mag aanemen als zij met den Bijbel overeenstemmen.«
- 60 Driedger, *Obedient Heretics*, S. 53.
- 61 *Ibid.*, S. 54.
- 62 *Ibid.*
- 63 *Mennonite Encyclopedia II*, s.v. Galenus Abrahamsz de Haan.
- 64 Driedger, *Obedient Heretics*, S. 55.
- 65 (Amsterdam: Hieronymus Sweerts, 1685).
- 66 Driedger, *Obedient Heretics*, S. 56.
- 67 *Ibid.*, S. 60.
- 68 Siehe Sjouke Voolstra, *Mennonite Faith in the Netherlands: A Mirror of Assimilation*, in: *Conrad Grebel Review* 9.3 (Fall 1991), S. 277–92.

Aus dem Englischen übersetzt von Marion Kobelt-Groch

»Wiedertäufer, die wackere Leute sind«

Täuferische Pächter auf dem baden-durlachischen Kameralgut Hochburg

Festung – Meiereigut – Landwirtschaftsschule

Der Meierhof bei der etwa fünf Kilometer von der Stadt Emmendingen entfernt gelegenen Befestigungsanlage Hochburg im nördlichen Breisgau erfüllte im Laufe seiner Geschichte unterschiedliche Funktionen. Bis Ende des 17. Jahrhunderts diente er wohl vorwiegend der Versorgung von Personal und Garnison der Hochburg, des Verwaltungszentrums des baden-durlachischen Oberamts Hochberg. Während der Kriege des 17. Jahrhunderts nahm die Festung zahlreiche Flüchtlinge aus den umliegenden Gemeinden auf und wurde wiederholt von durchziehenden Truppen belagert. Während des Pfälzischen Erbfolgekriegs wurde die Anlage 1689 auf Anweisung des französischen Militärs geschleift. Die Verwaltung des Oberamts wurde daraufhin in die benachbarte Kleinstadt Emmendingen verlegt. Die Größe des landwirtschaftlichen Komplexes bei der Hochburg, der die weitläufige Festung bis dahin mit Lebensmitteln beliefert hatte, und das fiskalische Interesse des Landesherrn an kontinuierlichen Erträgen aus diesem herrschaftlichen Kameralgut bewogen die markgräfliche Regierung, das Gut nach dem Ende des Spanischen Erbfolgekrieges an Täufer zu verpachten, die damals gerade von König Ludwig XIV. aus dem Elsaß ausgewiesen worden waren und nun in den rechtsseitigen Territorien des Oberrheingebiets nach neuen Ansiedlungsmöglichkeiten suchten.¹

Zwischen 1713 und 1846 wurde das Gut durchgehend von täuferischen Pächtern bestellt. Der letzte täuferische Meier und Gemeindeälteste, Jakob Zimmermann auf der Hochburg, zog 1846 auf den von seinen Glaubensbrüdern bewirtschafteten Seehof bei Salem.² Im folgenden Jahr wurde das Gut in eine Ackerbauschule umgewandelt, die bis heute als staatliche Landwirtschaftsschule betrieben wird.³ Im kollektiven Gedächtnis der lokalen Bevölkerung sind die 133 Jahre täuferischer Präsenz auf dem größten landwirtschaftlichen Gut des ehemaligen Oberamts Hochberg kaum verwurzelt, und auch in der Forschung wurden die Hochberger Täufer lange Zeit nicht wahrgenommen. Noch 1985 schrieb Rudolf Muhs, daß die »badischen Markgrafschaften bis ins 18. Jahrhundert hinein keine Angehörigen dieser religiösen Minderheit in ihrem Herrschaftsbereich geduldet hatten.«⁴ Albrecht Strobel konnte in seiner 1972 publizierten agrarhistorischen Arbeit über den nördlichen Breis-

gau Schweizer Mennoniten erst um 1750 im Oberamt Hochberg nachweisen; als Hauptgrund für ihre Duldung vermutete er »ihre agrartechnischen Kenntnisse und Fähigkeiten, von denen man eine beispielhafte Auswirkung erhoffte«.⁵ Die 1992 erschienene Arbeit von Hermann Guth über die amischen Mennoniten behandelt die Ansiedlung der Täufer auf der Hochburg erstmals ausführlicher und versucht eine Rekonstruktion der in den Akten erwähnten Familien für den Zeitraum vom späten 17. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts.⁶ In den letzten Jahren konnten eine Reihe von Quellen, die über diese Arbeiten hinausführen, erschlossen und die soziale und ökonomische Rolle der Täufer in der Region näher untersucht werden.⁷

Mit Ausnahme des so genannten Freiamts war das Oberamt Hochberg Realteilungsgebiet und wies im 18. Jahrhundert überwiegend kleinteilige Besitzstrukturen auf.⁸ Dennoch blieben eine Reihe größerer Hofgüter ungeteilt erhalten, unter denen das Kameralgut Hochburg mit einer Nutzfläche von mehr als 160 Hektar herausragte. Diese großen Güter befanden sich zum Teil im Besitz des baden-durlachischen Markgrafen selbst (neben der Hochburg vor allem das ehemalige Klostergut Nimburg), teilweise im Besitz von Adelsfamilien wie den Teufel von Birkensee, die den Steckenhof bei Denzlingen besaßen, und den von Dungen, die Eigentümer des Weiher Schlosses bei Emmendingen waren. Alle genannten Güter wurden im 18. Jahrhundert über längere Zeiträume an täuferische Pächter vergeben. Aber auch einige Gemeinden, wie das unweit der Hochburg gelegene Denzlingen, ließen ihre Gemeindegüter von Täufern bewirtschaften.⁹

Aufgrund seiner zentralen Lage innerhalb des Oberamts bot sich das Gut bei der Hochburg als Gemeindezentrum der täuferischen Gutspächter im nördlichen Breisgau an und ist spätestens seit den 1750er Jahren in dieser Funktion belegt.¹⁰ Die räumliche Entfernung von den umliegenden lutherischen Pfarrgemeinden verhinderte zudem, daß es zu Konflikten wegen der Kultausübung der Pächter kam. Eine Beschreibung Badens aus dem Jahre 1804 hielt fest, daß sich alle Täufer der Umgebung hier sonntags zum Gottesdienst versammelten.¹¹ Bis 1764 scheint auch das Weiher Schlossgut bei Emmendingen als Gemeindezentrum fungiert zu haben, doch nachdem dieses Gut auf Veranlassung des Markgrafen verkauft und auch der dortige »Wiedertäuferfriedhof« aufgelassen worden war,¹² wurde die Hochburg zum alleinigen Zentrum der Täufer im Oberamt. Bereits im Jahre 1747 fand hier eine Täuferversammlung statt, und in den Jahren 1759 und 1779 nahmen Delegierte von der Hochburg an den Versammlungen der amischen Mennoniten im pfälzischen Essingen teil. Jakob Müller, Pächter auf der Hochburg, wurde im späteren 18. Jahrhundert als »Wiedertäufer-Vorsteher« bezeichnet.¹³

Daß sich Täufer im 18. Jahrhundert auf einer Reihe größerer Hofgüter im Breisgau etablieren konnten, hing eng mit ihrer Wertschätzung als produktive und erfolgreiche Landwirte zusammen. Die Pächter auf der Hochburg etwa wurden wiederholt für ihre Leistungen bei der Melioration des Bodens und beim Trockenlegen von sumpfigen Wiesen gerühmt. Der Emmendinger Oberamtmann Konrad Friedrich Wild schrieb 1749 nach einer Inspektion des Gutes, es werde »durch die daselbst recipierte Wiedertäufer wohl gebaut, und unterhalten, alßo, daß an dero Fleiß und Arbeit nichts abgehe.« Das Gut liege »in einem fertilen Erdreich, wo unvergleichl[ich] Früchten wachßen, sonderlich aber habe allda Habern auf derer Wiedertäufer Kosten, so auf dem Guth erwachßen, angetroffen, den wohl in meinem Leben nicht schöner und schwerer gesehen, da doch das verfloßene Jahr bekandtlich kein Haber-Jahr war.«¹⁴ Das Hofgut Obernimbürg wurde 1804 beschrieben als ein Ort mit »vielen schönen herrschaftlichen Meyeren=Gebäuden, die von Mennoniten bewohnt sind, welche das herrschaftliche Gut in Bestand haben.«¹⁵ Neben der Arbeitsleistung der Täufer wurde auch ihr Lebenswandel wiederholt von herrschaftlichen Amtsträgern gewürdigt. In Protokollen von Kirchenvisitationen ist beispielsweise die Rede von »2 Wiedertäufer[n], die wackere Leute sind«¹⁶ oder von »ettliche[n] Wiedertäufer[n], wieder welche keine Klagen seyen«, die sich »still und ordentlich« verhielten und sogar »unser [d.h. das lutherische] Gesangbuch gekauft« hätten.¹⁷ Agrarische Innovationen in Hochberg wurden in einigen Fällen direkt mit den Aktivitäten der Täufer in Verbindung gebracht. Anlässlich des im Februar 1790 in Denzlingen abgehaltenen Frevelgerichts hoben sowohl der Oberamtmann als auch die Vertreter der Gemeinde die Kompetenz des Täufers Christian Zimmermann bei der Haltung der Zuchtstiere hervor,¹⁸ und Denzlingen entwickelte sich Albrecht Strobel zufolge »zum Vorort der Rinder- und Schweineaufzucht;« unter anderem »verbesserte man die Rinderrasse durch eine Zucht mit schweizer Farren.«¹⁹ Da die Zahl der großen Hofgüter im rechtsseitigen Oberrheingebiet relativ gering war, blieb auch die Zahl täuferischer Ansiedlungen begrenzt, und die von ihnen ausgehenden Impulse für agrarische Innovationen sollten nicht überschätzt werden.²⁰ Dennoch zeigen die angeführten Beispiele, daß das Gut bei der Hochburg sowohl in der Geschichte täuferischer Ansiedlungen am Oberrhein als auch in der Agrargeschichte des nördlichen Breisgaus eine gewichtige Rolle spielte. Daher wird die Geschichte der Hochburger Täufer im folgenden unter drei Gesichtspunkten näher dargestellt: Nach einem Überblick über die täuferischen Familien und Höfe im Oberamt Hochberg werden ihre rechtliche Stellung thematisiert und ihre ökonomischen Aktivitäten untersucht.

Täuferische Familien und Höfe

Als erster Täufer pachtete 1713 Christian Rupp aus dem elsässischen Kühnheim das Hochberger Meiereigut. Michael Müller, der zu diesem Zeitpunkt bereits das Weiherschloßgut nahe Emmendingen bewirtschaftete, bürgte für ihn. Als Rupp 1746 starb, übernahm Michael Müller den Kontrakt für die Hochburg. Neun Jahre später, 1755, tauchen zwei neue Namen im Pachtvertrag auf: Christian Müller, Michaels Sohn, und Michael Iseli.²¹ Im Jahre 1772 übernahmen Michael Müllers Söhne Christian und Jakob zusammen mit Jakob Zimmermann die Pachtverträge.²² Angehörige der Familien Rupp, Müller und Zimmermann finden sich auch auf anderen täuferischen Gütern im Oberamt Hochberg. Genaue Angaben über die Zahl der Familienangehörigen fehlen in der Regel, und Eheschließungen sowie Geburts- und Sterbedaten sind aus den Quellen – Suppliken, evangelischen Kirchenbüchern – nur lückenhaft zu rekonstruieren.²³ Auch die Häufigkeit der Vornamen (Johann, Jakob, Michael) wie der Nachnamen erschwert die Familienrekonstruktion. Dennoch lassen sich einige Familien über mehrere Generationen verfolgen.

Christian Müller, Sohn des Michael, hatte zwei Söhne, die namentlich bekannt sind: Christian und Jakob Müller. Jakob Müller, Sohn des Michael Müller, hatte nachweislich zehn Kinder. Sein Sohn Jakob (1767–1837) hatte einen unehelichen Sohn mit der gleichaltrigen Christine Wagner, einer Tochter des Sexauer Barbiers Johann Georg Wagner. Dieser Sohn, der ebenfalls Jakob hieß, wurde im lutherischen Glauben erzogen, lernte das Weberhandwerk und ließ sich 1816 in dem Dorf Sexau als Bürger nieder.²⁴ Der Vater Jakob Müller heiratete später Anna Rupp, eine Tochter des Christian Rupp, und verblieb somit innerhalb des täuferischen Familienverbands.²⁵ 1855 starb die Witwe des Jakob Müller, des ehemaligen Pächters auf der Hochburg, im Alter von 82 Jahren in dem Dorf Kolmarsreute. Sie lebte vermutlich bei ihrem Sohn Johann Müller, Täufer und Müller in Kolmarsreute.²⁶ Später zog dieser Johann Müller auf den Hasenhof in Tiengen,²⁷ ebenso wie der ledige Täufer Josef Rupp im Jahre 1855.²⁸ Teile der Familie sollen weiter in die neue mennonitische Gemeinde nach Willmendingen gezogen sein, andere nach Lümweiler im Elsaß.²⁹

Jakob Müller³⁰ war als »Wiedertäufer-Vorsteher« für die inneren Belange der Gemeinde zuständig und vertrat seine Glaubensgemeinschaft auch nach außen. In dieser Funktion zeigte er 1779 dem Emmendinger Oberamt an, daß sich Nikolaus Roth von der St. Belter Mühle im Elsaß und Barbara Wagnerin vom Hochburger Meiergut ehelich versprochen hatten, und supplizierte um »die Erlaubniß sie nach Ihrem Gebrauch zusammen geben zu dörffen.«³¹

Wenn es sich beim Bräutigam um denselben Klaus Roth handelte, der 1808 im Alter von 71 Jahren in Mündingen starb,³² müßte er bei seiner Eheschließung 32 Jahre alt gewesen sein. Ein weiterer Angehöriger der Familie Roth namens Jakob, der 1765 im Elsaß geboren wurde, heiratete 1785 in Müntzenheim im Elsaß Barbara Schwarz von Eimeldingen, zog auf die Hochburg und wurde dort Prediger der Gemeinde.³³ Jakob Roth wurde 1812 mit Wagen und zwei Pferden von der napoleonischen Armee zum Kriegsdienst requiriert und war seit diesem Zeitpunkt verschollen.³⁴ Jakobs Sohn Benedikt, 1785 auf der Hochburg geboren, heiratete Jakobea König von Nimburg, eine Tochter des 1797 verstorbenen dortigen Klosterschaffners, und zog mit ihr auf das von Glaubensbrüdern bewirtschaftete Gut bei Willmendingen. Nach seiner aktiven Teilnahme an der badischen Revolution 1848 floh er zu seinem Schwager Zimmermann auf den Seehof bei Salem am Bodensee.³⁵ Dieser Jakob Zimmermann hatte, wie oben bereits erwähnt, die Hochburg 1846 verlassen.³⁶

Die Hochburger Täufer hatten enge familiäre Beziehungen zu den in der Nachbarschaft lebenden Glaubensgeschwistern. In Denzlingen hatte Christian Zimmermann seit 1739 das sogenannte Widdumsgut des Waldkircher Margarethenstifts, ein Erblehen der Gemeinde, gepachtet. Auf dem zum Zisterzienserkloster Tennenbach gehörenden Laberhof³⁷ lebte 1787 der Meier Michael Zimmermann. Er gab als seinen Geburtsort Denzlingen an und war wohl ein Sohn des besagten Christian Zimmermann. Michael war mit einer Tochter des Hochburger Pächters namens Anna Maria verheiratet und hatte damals bereits zwei Kinder mit ihr.³⁸ Ihr Sohn Michael wurde 1778 auf der Hochburg geboren und verheiratete sich 1801 mit Veronika Roggy aus Riedseltz ins Elsaß, mit der er nachweislich zwei Kinder hatte.³⁹ Auf dem Hofgut auf dem Wöplinsberg bei Emmendingen, das nach dem Dreißigjährigen Krieg durch Tausch mit dem Kloster Schuttern in den Besitz des Klosters Tennenbach übergegangen war,⁴⁰ sowie in Niederemmendingen lebte die täuferische Familie Gautsche.⁴¹ 1807 starb in Niederemmendingen Eva Gautsche, eine Tochter des verstorbenen täuferischen Meiers Christian Gautsche auf dem Wöplinsberg. Bei ihrem Sterbeeintrag im Kirchenbuch steht, sie sei »mit Oberamtl[icher] Bewilligung auf dem ehemaligen Wöplinsberger Kirchhof begraben« worden. Evas Bruder Christian gehörte derselben Religionsgemeinschaft an wie seine Schwester, denn beim Sterbeeintrag seiner 9 Tage alten Tochter im Jahre 1811 vermerkte der Pfarrer im Kirchenbuch, der Säugling stamme aus »eine[r] Wiedertäufer Ehe«.⁴²

Dieser Versuch einer Familienrekonstruktion läßt keine Schlüsse auf die tatsächliche Anzahl der täuferischen Bewohner des Oberamts Hochberg zu.

Es handelte sich jedoch zweifellos um eine relativ kleine Gruppe. Statistische Angaben zur Einwohnerzahl und zur konfessionellen Zusammensetzung liegen für das Jahr 1804 vor. Im Oberamt Hochberg lebten zu diesem Zeitpunkt 22 266 Einwohner; davon waren 93,7 % Lutheraner, 0,1 % Reformierte, 3,4 % Katholiken, 2,6 % Juden, und 0,2 % Mennoniten, was 46 Personen entspricht.⁴³ 1834 lebten im Bereich des Oberamts nur noch 21 Mennoniten.⁴⁴ Um einen Überblick über die Verhältnisse im 18. Jahrhundert zu gewinnen, wurde im folgenden versucht, die Anzahl täuferischer Familien in den Hochberger Gemeinden tabellarisch zu erfassen. Für die einzelnen Dekaden wurde jeweils die größte und kleinste aus den Quellen rekonstruierbare Familienzahl angegeben, da diese religiöse Gruppe zahlenmäßigen Schwankungen unterworfen war.

Täuferische Familien im Oberamt Hochberg zwischen 1711 und 1800⁴⁵

	1711-1720	1721-1730	1731-1740	1741-1750	1751-1760	1761-1770	1771-1780	1781-1790	1791-1800
Stab Emm.	1	1-2	1-2	2	2	2-4	1-2	1	1
N-Emm/Mund.				2-3	2-3	2-4	2	2-4*	3
Nimburg					1	1	1	1	1
Teningen						1-2	1		
Denzlingen	2	2	1	2	2	1	2	1	1
Sexau	2-3	2-3	2-3	2-3	2-3	2-4	3	3	3
Vörstetten				1	1	1-2	1	1	1
Köndrigen					1	1			
Broggingen							1		
Gundelfingen						1	1-3		1
Weisweil								1	1

* 21 Personen

Die rechtliche Stellung der Täufer in Baden-Durlach

In der 1715 neu aufgelegten Landesordnung der Markgrafschaft Baden-Durlach wurde »Wiedertäufern« der Aufenthalt im Lande grundsätzlich verboten, obwohl Täufer zu diesem Zeitpunkt bereits mehrere herrschaftliche und adelige Güter in der Markgrafschaft in Bestand genommen hatten.⁴⁶ In der Folgezeit wurde ihr Aufenthaltsrecht einerseits in speziellen Verordnungen, andererseits in den Pachtverträgen für die von ihnen bewirtschafteten Güter präzisiert. Von besonderer Bedeutung ist eine 1722 erlassene Ordnung, die an die Landesherrschaft zu entrichtende Schutz- und Todfallgebühren festlegte, nachdem sich »zimmlich viele Wider Täufern, deren Anzahl alltöglich vermehret wird, [...] successive eingeschlichen« hätten. Die Todfallabgaben waren gestaffelt und betrugen zwölf Gulden für verheiratete Männer, sechs Gulden für verheiratete Frauen, die gleiche Summe für ledige männliche Personen über zehn Jahre, je drei Gulden für ledige Frauen und Mädchen über zehn Jahre sowie Jungen unter zehn Jahren und einen Gulden 30 Kreuzer für Mädchen unter zehn Jahren. Als Schutzgeld sollten Täufer »gleich wie die Juden« jährlich 25 Gulden pro Haushalt entrichten. Dieser Betrag, der mehr als viermal so hoch war wie die Gebühren, die Mennoniten zu dieser Zeit in der Kurpfalz zu entrichten hatten, wurde allerdings bereits im folgenden Jahr auf zwölf Gulden 30 Kreuzer halbiert. Diese Gebührensätze dienten das ganze 18. Jahrhundert hindurch als Richtschnur, auch wenn bisweilen Nachlässe gewährt wurden.⁴⁷

Um die inneren Angelegenheiten täuferischer Gemeinden scheinen sich die baden-durlachischen Behörden insgesamt relativ wenig gekümmert zu haben; nur wenn es innerhalb der Gemeinschaft zu Problemen kam, sahen sich Regierungsvertreter zum Handeln veranlaßt.

So beschäftigte die Behörden 1729 der Fall der Barbara Hochstätter, einer Tochter des täuferischen Pächters des Schloßguts Wangen im Oberamt Badenweiler, die innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft mit dem Disziplinierungsinstrument des Banns belegt worden war. Nach Auskunft des lutherischen Pfarrers der Gemeinde Opfingen war Barbara »von denen Wiedertäufern oder so genannten Bruderschaft von der Gemeinschaft ihrer Versammlung, Kirche und Gemeinde [...] ausgeschlossen worden.« Dieser Bann verhinderte die Trauung Barbaras mit einem elsässischen Täufer, »biß daß sie recipiret und wieder aufgenommen« sei. Aus diesem Grund erwirkten der Pfarrer und der Oberamtsverweser von Badenweiler, Cellarius, von der Karlsruher Regierung die Erlaubnis, die Trauung selbst vorzunehmen. Insbesondere der Amtmann demonstrierte dabei ein erstaunliches Maß an Vertrautheit mit den innerkonfessionellen Praktiken der Mennoniten, und

die Regierung befand auf seinen Bericht hin, daß Cellarius »an der solcher gestalten [...] geschehenen Vollziehung dieses Ehe Handels und darbey beobachteten modo allerdings wohl gethan« habe.⁴⁸

Detaillierter wurden die Aufenthaltsbedingungen der Täufer in den Pachtverträgen für die Hofgüter festgeschrieben. Diese regelten die Rechte und Pflichten der sogenannten Beständer, die als Zeitpächter ein befristetes Nutzungsrecht hatten, das sich in der Regel auf sechs oder neun Jahre erstreckte. Nach Strobel wurden solche Verträge als »Mistgeding« bezeichnet, da der Pachtbeginn in der Regel mit der Düngung der Felder zusammenfiel und sie sich an dem dreijährigen Zyklus von Winterfrucht, Sommerfrucht und Brache orientierten.⁴⁹ Der für die Pachtperiode 1746 bis 1755 überlieferte Vertrag für die Hochburg zeigt, daß Bestimmungen der landesherrlichen Verordnungen durch lokale Vereinbarungen modifiziert werden konnten, denn auf Drängen der Pächter hin wurde »ihnen und denen sämtl[ichen] Ihrigen [...] ein freyer Abzug gnädigst versprochen und darneben so lange sie auf diesem guth seyn werden, der hochfürstl[iche] Schutz sonderheitlich in ihrem Gottes dienste, und die gänzliche befreuyung der Todesfällen und ihre und deren ihren Persohnen und Knechte und Mägdte, deren sie von ihrem Glauben in würrklichen Diensten haben, oder zu ihrer Arbeit noch nehmen werden,« unter der Bedingung zugesichert, daß »sie keine weiteren Familien oder ihnen ohnnöthige fremde dahin ziehen sollen, welche allerdings hierunter nicht zu verstehen seyen.«⁵⁰

Generell regelten die Verträge die jährlich zu leistenden Pachtzahlungen und die Kündigungsfristen. 1713 war für die Pacht die Summe von 650 Gulden im Jahr zu entrichten. Im Vertrag von 1745 wurde der jährliche Pachtzins für Meierei und Güter auf 925 Gulden, für das Rebhaus mit den dazu gehörigen Gütern auf 25 Gulden und für die Nutzung des Denzlinger Sees auf 300 Gulden festgesetzt, die in vierteljährlichen Raten bezahlt werden mußten. Neben der Summe von insgesamt 1250 Gulden wurde die Lieferung von 40 Wägen Rinderdung an die herrschaftlichen Rebknechte vereinbart. Im Jahre 1772 betrug die Pachtsumme 1200 Gulden.⁵¹ Nach einer leichten Reduzierung sollte der Pachtzins für das Hochburger Meiergut 1782 wieder von 1133 Gulden auf 1160 bis 1200 Gulden jährlich erhöht werden.⁵² Auf der anderen Seite verpflichtete sich der Markgraf, im Falle von Kriegs-, Wetter- oder anderen unvorhergesehenen Schäden am Gut einen Teil des Schadens durch Nachlaß der Pachtsumme zu übernehmen. Aus einer Supplik des Hochburger Meiers Christian Rupp um eine Minderung der Pachtsumme wegen eines schlimmen Hagelwetters, das großen Schaden angerichtet habe, geht ferner hervor, daß das Gut Hochburg im Herbst 1745 zwei Monate lang

eine französische Besatzung gepflegt hatte, was sich in einer Belastung in Höhe von 145 Gulden niederschlug.⁵³

Wie den Bürgern der umliegenden Gemeinden stand auch den Hochburger Täufern ein jährliches Quantum von 30 Klaftern Brennholz zu. Ebenso durften sie wie diese das Eckericht nutzen, wobei die Zahl der Schweine auf sechs große oder zwölf mittlere festgelegt wurde. Im Vertrag von 1745 wurden die Pächter außerdem verpflichtet, neue Weidenbäume zu pflanzen und die Weidenstöcke bei der Kellerei abzuliefern. Wenn sie die regelmäßige Versorgung der herrschaftlichen Kellerei sicherstellen konnten, wurde ihnen die Erlaubnis zur Pacht weiterer Güterstücke und damit die Verbreiterung der ökonomischen Basis der kleinen Gemeinde in Aussicht gestellt.

Diese Verträge, die nach Ansicht aller Beteiligten auf einem ausgewogenen Verhältnis zwischen Rechten und Pflichten beruhen sollten, wurden von den jeweiligen Pächtern und ihren Bürgen aus der täuferischen Gemeinde unterzeichnet. Problematisch war allerdings die Gesamthaftung aller Hochberger Täufer gegenüber dem Landesherrn, denn »zu all vorbeschriebenen und deßen Festhaltung Sie dann nicht allein vor sich selbst, sondern mit und vor sie auch alle übrigen noch weiter ins land ziehenden Wiedertäuffer als in einerlei gemeinschaft stehend, je einer vor den anderen, und also sämtl[iche] Ihr Haab und Güther zu sicherer Caution in Crafft dieses dergestalten einsetzen und verpfänden wollen, daß woerner sie beständer in bezahlung solcher Zinsen wieder verhoffen sich säumig erweisen, oder durch ihr fahrläßiges Haußhalten in ein oder den anderen Weeg schaden und verlust causieren würden [...] sämtl[icher] im Lande seyender Wiedertäuffer Haab und Güther anzugreifen« seien.⁵⁴ Die Gesamthaftung der Glaubensgemeinschaft hatte zweifellos einen beträchtlichen Disziplinierungseffekt und setzte die Pächter unter massiven Erfolgsdruck, da sie im Falle wirtschaftlichen Scheiterns auch ihren Glaubensbrüdern die Existenzgrundlage im Lande entzogen hätten.

Bei den Verhandlungen mit den Vertretern des Landesherrn befanden sich die Mennoniten allerdings insofern in einer durchaus starken Position, als keiner der ortsansässigen Untertanen das nötige Kapital aufbringen konnte, um den gesamten Güterkomplex zu pachten. So drohten die Pächter der Hochburg beispielsweise im Jahre 1745, wenn ihre Einwände nicht berücksichtigt würden, würden sie das Gut eventuell schon am Martinstag verlassen.⁵⁵ Angesichts der gegensätzlichen Interessen der Landesherrschaft an möglichst hohen Einnahmen und der Täufer an möglichst erträglichen Pachtbedingungen kam den Amtsmännern als Vertretern der Obrigkeit vor Ort und Kennern der lokalen Verhältnisse häufig eine Vermittlerrolle zu. Die Em-

mendiger Oberamtänner jedenfalls unterstrichen in ihren Berichten an die Regierung regelmäÙig die Bedeutung der täuferischen Wirtschaftsleistungen für die Wertsteigerung der herrschaftlichen Güter. So äußerte der Burgvogt Volz im Jahre 1781 beispielsweise, die Hochburger Täufer würden »das Guth mit dem besten Fleiß bauen, und alle ihre Mittel nur auf die Vermehrung des Viehstandes zur bestmöglichen Verbeßerung des Guths verwenden, auch durch die nöthige Eintracht und Gemeinschaft zwischen ihnen selbst die bey dem Bau vorwaltenden Schwierigkeiten mit unermüdeter Arbeit zu überwinden suchen.«⁵⁶ Auf dem Weg einer intensiven Kommunikation zwischen Täufem, Amtännern und Regierung wurden Verträge ausgehandelt, mit denen alle Beteiligten offensichtlich über einen langen Zeitraum hinweg gut leben konnten.

Ökonomische Aktivitäten

Das Hochburger Kameralgut wurde 1784 von dem badischen Renovator Friedrich Benjamin Seuffert vermessen. Von den 485 Juchert Gesamtfläche hatten die Täufer damals 334 Juchert – das entspricht einer Fläche von 168 Hektar – Acker, Wald und Wiese gepachtet. Das Meiereigut umfaßte zu diesem Zeitpunkt zwei Wohnhäuser, zwei große Scheunen, ein Back- und ein Waschhaus, einen Schopf sowie ein Gebäude für die verschiedenen Fuhrwerke. Außerdem gab es Schweine- und Schafställe und zwei kleinere Nebengebäude. Die Wasserversorgung des Gutes sicherten zwei Brunnen. Die Bodenqualität wurde überwiegend als »gut« oder »mittel« eingestuft. Von der gesamten Ackerfläche von mehr als 159 Juchert wurden etwas mehr als 60 Juchert als »gut«, weitere 77 als »mittel« und nur 21 Juchert als »gering« bezeichnet. Von den etwas mehr als 24 Juchert Matten (Wiesen) waren 15 guter und neun mittlerer Qualität. Daneben wurden etwas über fünf Mannshaupt Klee angebaut. Außerdem gehörte zu dem Gut der Waidgang im sogenannten Hornwald und die Nutzung des Denzlinger Sees.⁵⁷

Der bereits erwähnte Anbau von Hafer, dessen Qualität nach Meinung des Landschreibers Wild alles andere in der Region übertraf, sowie der Anbau von Klee zeugen von der Bedeutung der Futtermittelproduktion innerhalb der Hochburger Landwirtschaft. Strobel zufolge betrieben die Täufer eine intensive Viehwirtschaft mit Stallfütterung. Grundlage hierfür war die Bodennutzung in Form der Feldgraswirtschaft mit einer Besömmernng der Branche durch Futterkräuter, vor allem Raps.⁵⁸ Nach der Landesbeschreibung des Arztes Wilhelm Ludwig Willius wurden als Futtermittel in Hochberg angebaut »erstlich Wicken, mit Gersten oder Haber vermenget, welche 2. auch 3. mal können abgemähet werden, und zweytens der gemeine oder spanische

Klee mit rothen Blumen. Es hält sich dieses Gewächs 3. Jahre lang und kann jährlich 3mal abgeschnitten werden.«⁵⁹ Ein Juchert Ackerfläche, der mit Hafer bebaut wurde, trug nach Willius bei einer Aussaat von sechs bis sieben Sestern (zu jeweils 16–17 Pfund) 36 bis 45 Sester Korn und 30 bis 36 Bund Stroh. Bei einer optimalen Ertragslage konnte also das Siebeneinhalbfache des eingesetzten Saatguts geerntet werden. Lewath (Raps) dürfte zum einen als Futtermittel, zum anderen zur Herstellung von Öl angebaut worden sein. Im Oberamt Hochberg lieferte die Aussaat von ca. einem Sester Raps (zu 26 Pfund) pro Juchert Bodenfläche einen Ertrag von 36 bis 40 Sester.⁶⁰ Die Viehhaltung der Täufer übertraf hinsichtlich der Anzahl und Qualität der Tiere die Möglichkeiten anderer Hochberger Bauern. Die meisten Haushalte im Oberamt besaßen ein bis zwei Milchkühe zur Eigenversorgung, und selbst größere Bauernhöfe hatten selten mehr als zwölf Kühe. Angesichts der verglichen mit heute sehr viel geringeren Milchleistung von Kühen im 18. Jahrhundert⁶¹ mußten Vieh und Milchprodukte aus benachbarten Territorien eingeführt werden; »unsere österreichische und andere Nachbarn, ja sogar Baiern und Oberelsäßer [...] treiben gantze Heerden solcher noch ungemästeter Thiere zum Verkauf ins Land.« Der Bedarf an Schaffsfleisch konnte ebenfalls nur durch Importe aus dem Württembergischen gedeckt werden.⁶² Vor diesem Hintergrund erreichte die Viehwirtschaft auf der Hochburg eindrucksvolle Dimensionen. Nach Angaben des Landschreibers Wild hielt der dortige Pächter im Jahre 1749 »über den Winter über 100 Zug- und Melckviehe mit dem jungen Vieh, so er nachziehet, und hat [...] wohl 20 St[ück] Schwein nur in Mästung gehabt".⁶³ Die hohe Zahl an Tieren, die über den Winter gehalten wurden, zeugt von einer intensiven Stallfütterung, welche die Hochburger Pächter in die Lage versetzte, auch im Winter größere Mengen an Milch zu produzieren.⁶⁴ Im Jahre 1772 umfaßte der Tierbestand auf der Hochburg sieben Pferde, drei Fohlen, 26 Ochsen, sechs Mastochsen, 16 Kühe, 20 Kälber, 26 Schafe und 23 Schweine.⁶⁵ Für das Pflügen, Eggen, Düngen und Abernten der Acker-, Wiesen- und Weideflächen standen also 13 Paar Zugochsen zur Verfügung.⁶⁶ Nach Willius wurden Ochsen in Hochburg im Allgemeinen bis zu ihrem fünften oder sechsten Lebensjahr als Zugtiere eingesetzt, danach »aber zur Erkenntlichkeit für die geleisteten Dienste gemästet und geschlachtet«. ⁶⁷ Das für Menschen und Vieh auf der Hochburg benötigte Salz sollten die Täufer ausschließlich vom Emmendinger Salzstadel beziehen und keinen Zwischenhandel damit treiben.⁶⁸ Um ihre großen Viehherden weiden zu können, waren die täuferischen Guts-pächter bestrebt, zusätzliche Weideflächen zu pachten. So nutzten die Täufer auf dem Weiherschloß von 1734 bis 1759 das der Stadt Emmendingen

gehörende Haselwäldle als Weide und zahlten der Stadt dafür jährlich zwei Gulden 30 Kreuzer Weidgeld.⁶⁹ Im Jahre 1793 pachteten die Hochburger Täufer Jakob Müller und Jakob Zimmermann von der vorderösterreichischen Stadt Waldkirch die sogenannte Kandelweide, auf die sie mehr als 40 Stück Milchvieh und Schweine trieben. Als das Waldkircher Kollegiatsstift bei der vorderösterreichischen Regierung in Freiburg gegen die Vergabe der Weide an Leute »aus der wiedertauferischen Sekte« protestierte, verteidigte sich die Stadt unter anderem mit dem Argument, daß »nicht nur der jetzige Wiedertäufer, sondern auch deßen Vater und Großvater [...] gleich andern marggräflichen Unterthanen Vieh auf die Kandelweide getrieben« hätten.⁷⁰ Bereits 1790 hatte Jakob Zimmermann von der Hochburg mit der Äbtissin des Damenstifts Günterstal einen Pachtvertrag über den westlich der Stadt Freiburg gelegenen Mundenhof abgeschlossen. Nachdem ein vorderösterreichischer Untertan aus dem Dorf St. Georgen als weiterer Interessent auftrat, mußte der Vertrag mit Zimmermann jedoch wieder gekündigt werden, obwohl die Äbtissin der Ansicht war, »daß die Wiedertäufer vorzügliche Kenntniß vom Feldbau besitzen, und die Grundstücke in dem möglich besten Stand herstellen, zu besonderem Vortheil des Eigenthümers und des benachbarten Feldbauers; jener erhält nach vollendeten Pachtjahren fruchtbare und ergiebige Güter zurück; dieser aber kann von der Art, die Felder anzubauen und zu benutzen, sich nähere Kenntniß erwerben.«⁷¹

Zu den Aufgaben der Pächter auf der Hochburg gehörte auch die Instandsetzung der Wirtschaftsgebäude und die Verbesserung der Böden, wobei der Landesherr den täuferischen Pächtern allerdings in einer Reihe von Punkten entgegenkam. Im Vertrag von 1745 beispielsweise erhielten die Täufer die Zusicherung, daß die Kosten für die Reparatur eines baufälligen Meierhauses sowie die Pflasterung des Bodens im großen Stall übernommen und ihnen Unkosten für Reparaturen in Höhe von 34 Gulden ersetzt würden. Ferner wurde eine neue Holzmühle auf Kosten der Landesherrschaft errichtet. Umgekehrt waren die Pächter verpflichtet, »die Öltrotte zu gebrauchen und in Stand zu halten« sowie den Denzlinger See von Schlamm zu reinigen. Hinsichtlich der Nutzung der Öltrotte wurde den Täufern auferlegt, »keinen Zwang zu gebrauchen, sondern nur denjenigen Leuthen zu öhlen, welche freywillig zu ihnen auf den Hof kommen.« Der Landesherr versprach, den Täufern kostenlos die Stecken für den Zaun zu überlassen, der das Gebiet des Mauracher Hofes von den von ihnen genutzten Flächen abgrenzen sollte. Schließlich verpflichtete sich die Herrschaft, einen neuen Weg anzulegen, »um das Dentzlinger Seefutter füglich und ohne viel und langes umfahren, durch den österreichischen Orth Buchholtz, auf den Hof bringen zu kön-

nen.« Das für die Errichtung von Brücken und Wuhren erforderliche Holz wurde unentgeltlich zur Verfügung gestellt.⁷² Neben Ackerbau und Viehzucht waren die Täufer auch in der Textilherstellung tätig. Da sie selbst nicht zünftig waren, mußten die Täufer regelmäßig bei der Hochberger Weberzunft um die Produktionserlaubnis nachsuchen und Gebühren dafür entrichten. Im Jahre 1714 leistete der Pächter des Weiher Schlosses eine Zahlung an die hochbergische Weberzunft für seine Weberlaubnis,⁷³ und 1715 hatten bereits drei Täufer – Johann Krepf, Rudolf Peter und Hartman Eßer – ein sogenanntes Leggeld und einen Betrag für die Berechtigung zum Weben zu entrichten.⁷⁴ 1717 webten auf dem Weiher schloßgut Jakob Krepf, auf dem Meierhof bei der Hochburg Hartmann Eßer, Rudi Peter und Christian Müller, sowie auf dem Steckenhof ein ungenannter Täufer.⁷⁵ Der Pachtvertrag für die Hochburg für die Jahre 1746–55 erlaubte den Pächtern, daß »ihre Söhne und Tochtermänner oder ihre bisherigen Leineweber, wenn sie sich wie bishero bey dem Weberhandwerck werden abgefunden haben, etwa mit zwey oder drey Weeber Stühlen arbeiten dörrffen, gleichwohlen aber haben sie dabey die gemäßigung zu gebrauchen, und die Weeberey hauptsächlicher nur auf die fürstl. Bediente und fremde zu extendieren.«⁷⁶ Die Einschränkung des Kundenkreises auf herrschaftliche Bedienstete und Auswärtige sollte offenbar primär dem Schutz der zünftig organisierten Hochberger Meister vor Konkurrenz dienen. In den 1760er Jahren gerieten die in Hochberg ansässigen Täufer wegen ihrer Aktivitäten in der Textilherstellung wiederholt in Konflikt mit der Weberzunft. 1765 nahmen die Täufer auf dem Denzlinger Steckenhof angeblich zu viele Webarbeiten an und schädeten damit dem zünftigen Handwerk. Sie arbeiteten unter anderem für die Emmendinger Poststation, für die untere Emmendinger Färberei und für einen Bauern aus Windenreute. Ferner beschwerten sich die Windenreuter Weber, daß der Niederemmdinger »Wiedertäufer« sowohl für den »hiesigen« als auch für den »Wiedertäufer« auf dem Steckenhof webe. Daraufhin wurde den Täufeln das Weben für Kunden untersagt.⁷⁷ Im folgenden Jahr fiel der Täufer Christian Gautsche von Niederemmdingen erneut auf, weil er auf das Verbot »nicht geachtet, sondern sogar einen Knapen auf solche Arbeit gedingt und gehalten, welcher dann wirklich Kunden Arbeit verfertigt, zum Exempel vor Ihro Gnaden den Herrn Forstmeister, Herrn Pfarrer zu Mundingen und vor die Wiedertäufer auf dem Steckenhof und verschiedene Bürger Leute, hie und da.« Wegen des Webens für Jakob Rupp auf dem Steckenhof wurde Gautsche eine Strafe von einem Gulden und 30 Kreuzern auferlegt, da ihm einzig und allein erlaubt war, für sich selbst, seine Angehörigen und sein Hausgesinde zu weben.⁷⁸

Für die Bewirtschaftung eines Betriebs von der Größe des Hochburger Guts war der Einsatz einer größeren Zahl an Arbeitskräften vonnöten. Um 1800 arbeiteten neben den Familienangehörigen der Pächter vier Knechte, ein Halbknecht, ein Melker, zwei Mägde und drei Hirten auf der Hochburg.⁷⁹ Aus einigen Quellen wird ferner deutlich, daß auf den täuferischen Meiergütern auch katholische und lutherische Knechte und Mägde beschäftigt waren. Im Jahre 1740 starb der Knecht Christian Gundelfinger, der auf dem Weihereschloßgut den »Wiedertäufern gedient« hatte, in Emmendingen und wurde dort auf dem Friedhof begraben. Da er nicht auf dem zum Weihereschloß gehörenden Friedhof bestattet wurde, ist anzunehmen, daß er lutherischen Glaubens war. Der lutherische Pfarrer notierte zu dem Sterbeeintrag: »von seinen Eltern weiß man nichts«.⁸⁰ Anna Elisabeth von Esch heiratete zu Beginn des Jahres 1750 Johann Jakob Strübin, einen Bürgersohn aus Windenreute, der als »evangelischer Knecht hiesiger Wiedertäufer« bezeichnet wurde.⁸¹ Die lutherische Gemeinde in Sexau beschwerte sich 1753, daß die Hochburger Täufer »ihre Dienstboten schlecht zur Kinderlehr schicken«, was nach einer einmaligen Rüge durch die Kirchenvisitatoren auch nicht mehr aktenkundig wurde.⁸² Konrad Strohm, der Vater des 1792 gestorbenen unehelichen Kindes der Anna Maria Schrodin, war ein Bauernknecht aus Schwenningen im württembergischen Oberamt Tuttlingen, »der bei dem Wiedertäufer Zimmermann zu Hochburg gedient« hatte.⁸³ Im Jahre 1805 entband die Mundinger Bürgertochter Salome Bergtold ein uneheliches Kind von Konrad Meyer, einem katholischen Knecht des »Wiedertäufer[s]« Gautsche.⁸⁴ Als die Hochburger Täufer im Jahre 1793 in ihrem Konflikt mit den vorderösterreichischen Behörden um die Nutzung der Kandelweide einen Aufschub des Viehabtriebs bis zum Herbst erbaten, boten sie an, ihren bei der Herde weilenden Knecht »auf der Stelle wegzuthun, und sein Geschäft – die Besorgung der Milch und des Käsens – durch katholische Dienstboten versehen zu lassen«.⁸⁵

Darüber hinaus waren die Hochberger Täufer mit ihren konfessionsverschiedenen Nachbarn durch ein dichtes Netz von Kreditbeziehungen verbunden. Der Hochberger Täufer Christian Rupp gewährte 1744 dem Niederemmendinger Bürger Georg Hodel ein Darlehen von 200 Gulden. Hodel versicherte die Summe mit 22 Mannshaupt Ackerparzellen auf der Niederemmendinger Gemarkung.⁸⁶ Der Emmendinger Adlerwirt und Bürgermeister Johann Wilhelm Legler hatte zum Zeitpunkt seines Todes 1754 eine ganze Reihe von Verbindlichkeiten gegenüber Täufern. Bei Michael Eyer auf der Hochburg hatte er noch Schulden in Höhe von 16 Gulden und 40 Kreuzern, die aus dem Kauf eines Mastochsen herrührten. Außerdem stand

er mit 276 Gulden und 40 Kreuzern bei den Erben des Täufers Christian Rupp in der Kreide und hatte dem Niederemmendinger Täufer (vermutlich Christian Gautsche) 69 Gulden 10 Kreuzer für zwei Paar Ochsen zu zahlen. Dem Peter Bühler, Täufer von Windenreute, schließlich schuldete er zwei Gulden für Vieharznei.⁸⁷ Im Jahre 1766 schuldete die Emmendingerin Karoline Eleonore Maler einem ledigen Täufer auf der Hochburg die Summe von 26 Gulden und 15 Kreuzern,⁸⁸ und 1783 Anna Maria Enderlin aus derselben Stadt dem Niederemmendinger Täufer Christian Gautsche 108 Gulden und 36 Kreuzer.⁸⁹ Dem reichen Emmendinger Bürgermeister Johann Wilhelm Zimmermann, der bereits in den Jahren 1764 bis 1766 einen Teil seines umfangreichen Grundbesitzes an Täufer verpachtet hatte,⁹⁰ schuldete im Jahre 1782 der Täufer Michael Zimmermann auf den Laberhof 32 Gulden an »Mattenzins« im Teninger Bann.⁹¹

Daneben sind auch Geschäftskontakte der Täufer zu einer anderen religiösen Minderheit in Hochberg, den Juden, belegt. Zu Beginn des Jahres 1741 wurde vor dem Rat der Amtsstadt Emmendingen ein Streitfall zwischen dem Hochburger Pächter Christian Rupp und dem Emmendinger Juden Jakob Weil behandelt. Rupp legte dabei einen Schuldbrief aus dem Jahre 1736 über 700 Gulden vor, die Weil zum Kauf seiner Häuser aufgenommen hatte. In seinem Besitz befanden sich noch weitere Schuldbriefe, deren Gesamtsumme inklusive Zinsen sich auf 859 Gulden belief. Im Gegenzug hatte Rupp Weil zufolge für seine Forderungen Vieh erhalten, dessen Wert laut eines Schuldbriefs vom 15. April 1736 auf 600 Gulden veranschlagt wurde. Am Ende der Verhandlung verglichen sich beide Parteien hinsichtlich ihrer gegenseitigen Ansprüche.⁹² Schließlich vergaben Täufer auch Kredite an Gemeinden des Oberamts. Andreas Zimmermann, der täuferische Pächter des Denzlinger Gemeindegutes, ließ der Gemeinde 1782 die Summe von 600 Gulden, die in jährlichen Raten von 100 Gulden von seiner Pacht abgezogen und so zurückbezahlt wurde. Als Zimmermann 1792 seinen Vertrag mit der Gemeinde um weitere neun Jahre verlängerte, streckte er ihr wiederum eine Summe von 200 Gulden vor, die ihm dann in Raten von der jährlichen Pacht abgezogen wurde.⁹³

Abschließende Bemerkung

Die zuletzt aufgeführten Kredite und Geschäftskontakte belegen, daß Täufer, die große Hofgüter im baden-durlachischen Oberamt Hochberg bewirtschafteten, zwar räumlich von ihren mehrheitlich lutherischen Nachbarn getrennt lebten, zugleich aber intensive ökonomische Beziehungen zu ihnen unterhielten. Allgemein läßt sich ferner feststellen, daß Lebensbedingungen

und Handlungsspielräume von Täufern am Oberrhein, wie sie hier für das Gut Hochburg exemplarisch untersucht wurden, stark von lokalen Gegebenheiten abhängig waren. Die landesherrliche Gesetzgebung gab für die Ansiedlung von Täufern im Oberamt Hochberg nur einen losen Rahmen vor, der durch die Bestimmungen der Pachtverträge für einzelne Güter präzisiert und – in vielen Fällen durchaus zugunsten der Pächter – modifiziert wurde. Die hohen jährlichen Pachtsummen sowie weitere an die Landesherrschaft zu entrichtende Abgaben setzten die täuferischen Gutspächter unter erheblichen wirtschaftlichen Erfolgsdruck, dem sie durch eine im Vergleich zu ihren Nachbarn intensive und teilweise innovative Agrarwirtschaft, durch die Vermarktung ihrer Erträge und die Nutzung weiterer Erwerbszweige wie der Textilherstellung aber im großen und ganzen gerecht zu werden vermochten. Der in vielen Quellenaussagen der Zeit belegte ökonomische Erfolg der Täufer war schließlich ausschlaggebend dafür, daß sie die Pacht über eine Reihe der größten landwirtschaftlichen Güter in Hochberg über viele Jahrzehnte hinweg in Händen behielten.

Anmerkungen

1 Zur Hochburg im 17. Jahrhundert siehe Heinrich Maurer, Emmendingen vor und nach seiner Erhebung zur Stadt, 2. Aufl. Emmendingen 1912 (Reprint 1992), S. 92–95, 139; Michaela Schmölz-Häberlein, Emmendingen und das Ende des Dreißigjährigen Krieges 1648, in: Emmendinger Chronik 1998, S. 22f. Zu den Elsässer Mennoniten und ihrer Ausweisung 1712 vgl. Hans Ulrich Pfister, Die Auswanderung aus dem Knonauer Amt 1648–1750. Ihr Ausmass, ihre Strukturen und ihre Bedingungen, Zürich 1987, S. 170–184.

2 Hermann Guth, Amische Mennoniten in Deutschland. Ihre Gemeinden, ihre Höfe, ihre Familien. 300 Jahre Amische Teilung 1693–1993, Selbstverlag, 2. verb. Aufl., Saarbrücken 1992, S. 36.

3 150 Jahre Landwirtschaftsschule Hochberg, in: Emmendinger Chronik 1996, S. 1, sowie die Internetseite www.fsl.em.bw.schule.de.

4 Rudolf Muhs, »Das schöne Erbe der frommen Väter.« Die Petition der badischen Mennoniten an die deutsche Nationalversammlung von 1848 um Befreiung von Eid und Wehrpflicht, in: Mennonitische Geschichtsblätter 42 (1985), S. 85–102, Zitat S. 85.

5 Albrecht Strobel, Agrarverfassung im Übergang. Studien zur Agrargeschichte des badischen Breisgaus vom Beginn des 16. bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts (Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte Bd. 23), Freiburg 1972, S. 29; vgl. auch ebd., S. 74f.

6 Guth, Amische Mennoniten (wie Anm. 2). Guth geht es neben dem genealogischen Interesse vor allem darum, die Tätigkeit und Verbreitung seiner Glaubensbrüder zu dokumentieren. Besonders verdienstvoll ist seine Rekonstruktion von Familienbeziehungen, da die Täufer keine eigenen Tauf-, Heirats- und Sterbebücher führten.

7 Michaela Schmölz-Häberlein, Die Täufer im baden-durlachischen Amt Hochberg – ein vergessenes Kapitel südwestdeutscher Geschichte in: »s eige zeige«. Jahrbuch des Landkreises Emmendingen für Kultur und Geschichte 14 (2000), S. 67–84; dies./ Mark Häber-

lein, Die Ansiedlung von Täufern am Oberrhein im 18. Jahrhundert. Eine religiöse Minderheit im Spannungsfeld herrschaftlicher Ansprüche und wirtschaftlicher Interessen, in: Minderheiten, Obrigkeit und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit. Integrations- und Abgrenzungsprozesse im süddeutschen Raum, hrsg. von Mark Häberlein und Martin Zürn, St. Katharinen 2001, S. 377–402; dies., Eighteenth-Century Mennonites in the Margravate of Baden and Neighboring Territories, in: Mennonite Quarterly Review 75/4 (2001), S. 471–492; Michaela Schmölz-Häberlein, Konfessionelle Konflikte in der Markgrafschaft Hochberg in der frühen Neuzeit. Konfliktregulierung und Kommunikation in einem südwestdeutschen Kleinterritorium, in: Streitkultur(en). Studien zu Gewalt, Konflikt und Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft (16.–19. Jh.), hrsg. von Magnus Eriksson und Barbara Krug-Richter (Potsdamer Studien zur Geschichte der ländlichen Gesellschaft Bd. 2), Köln u.a. 2003, S. 309–334; dies., Täufer, Juden und ländliche Gemeinden im badischen Oberamt Hochberg im 18. Jahrhundert, in: Nachbarn, Gemeindegensossen und die anderen. Minderheiten und Sondergruppen in oberschwäbischen Landgemeinden der frühen Neuzeit, hrsg. von Sabine Ullmann und André Holenstein (Oberschwaben – Geschichte und Kultur), Tübingen 2003 (im Druck).

8 Vgl. dazu vor allem die Arbeit von Strobel, Agrarverfassung (wie Anm. 5).

9 Vgl. hierzu ausführlich Schmölz-Häberlein, Täufer im Amt Hochberg (wie Anm. 7) und Häberlein/Schmölz-Häberlein, Eighteenth-Century Mennonites (wie Anm. 7).

10 Guth, Amische Mennoniten (wie Anm. 2), S. 36.

11 Geographisch statistisch, topographische Beschreibung von dem Kurfürstenthum Baden. Erster Teil, enthält die badische Markgrafschaft, Karlsruhe 1804, S. 340.

12 StadtA (Stadtarchiv) Emmendingen, B 1b/242. In dem Steigerungsprotokoll ist von einem Güterstück die Rede, »worunter die bisherige begräbnuß derer seithörigen Wiedertäufer beständer begriffen ist, und worinnen die Todten-Cörper vor ihrer Verwesung verunruhiget werden sollen.« Im Ratsprotokoll findet sich dazu ein ähnlicher Eintrag: »[...] worunter die bißherige begräbnuß der Wiedertäufferischen seitheriger beständer begriffen ist, worin die Todtenbeiner ruhig biß zur verweßung liegen bleiben sollen.« StadtA Emmendingen, C/VIII/7 Ratsprotokoll 1764–1768, fol. 74v.

13 GLA (Generallandesarchiv) Karlsruhe, 61/6537, 1.3.1779.

14 GLA Karlsruhe, 115/204, Bericht des Hofrat Wild vom 4.2.1749.

15 Geographisch statistische Beschreibung 1804 (wie Anm. 11), S. 349.

16 GLA Karlsruhe, 115/233, Kirchenvisitation Denzlingen, VI p. Trinit. 1755.

17 GLA Karlsruhe, 115/233, Kirchenvisitation Denzlingen, 2.4.1756.

18 GA (Gemeindearchiv) Denzlingen, 1 B–247 (Frevelgerichtsprotokoll 1790), fol. 184r–184v, 223v–224r.

19 Strobel, Agrarverfassung (wie Anm. 5), S. 154.

20 Clemens Zimmermann stellt allgemein fest, daß landwirtschaftliche Neuerungen in der Frühen Neuzeit »immer nur partiell akzeptiert [wurden], d.h. es wurden in der Regel bloß Einzelelemente des Agrarsystems verändert. Neues mußte nach sozialen Wertmaßstäben kompatibel sein, um sich durchzusetzen, oder es mußten sich Gruppen finden, die solche Wertmaßstäbe uminterpretierten oder mißachteten.« Neue Produkte, Anbaumethoden und Strategien der Ressourcennutzung wurden häufig »auf den relativ unregulierten Teilen der Dorfflur« eingeführt, »d.h. auf der Brache oder auf Landstücken, die den gemeinschaftlichen Institutionen entzogen waren.« Clemens Zimmermann, Bäuerlicher Traditionalismus und agrarischer Fortschritt in der frühen Neuzeit, in: Gutsherrschaft als soziales Modell. Vergleichende Betrachtungen zur Funktionsweise frühneu-

zeitlicher Agrargesellschaften, hrsg. von Jan Peters (Historische Zeitschrift, Beihefte, N.F. 18), S. 219–238, hier S. 237.

21 Guth, Amische Mennoniten (wie Anm. 2), S. 53, 55.

22 GLA Karlsruhe, 229/97074; Guth, Amische Mennoniten (wie Anm. 2), S. 36.

23 Vgl. dazu ausführlich Schmölz-Häberlein, Täufer im Amt Hochberg (wie Anm. 7); Schmölz-Häberlein/Häberlein, Eighteenth-Century Mennonites (wie Anm. 7); Guth, Amische Mennoniten (wie Anm. 2).

24 Albert Köbele, Ortssippenbuch Sexau Landkreis Emmendingen in Baden (Badische Ortssippenbücher), Grafenhausen 1974 (nachfolgend: OSB Sexau), Nr. 1767, 2896, 2898.

25 Guth, Amische Mennoniten (wie Anm. 2), S. 37.

26 Im Stadtarchiv Emmendingen gibt es eine Familienrekonstitution der Stadt Emmendingen aus den 1930er Jahren, die auf der Auswertung der Kirchenbücher fußt und nach dem 2. Weltkrieg von dem Stadtarchivar Ernst Hetzel erweitert wurde. Die Daten wurden von mir überprüft und mit den Kirchenbüchern, den Ortssippenbüchern der umliegenden Gemeinden und zahlreichen anderen Archivalien abgeglichen. Ferner wurden die im Emmendinger Stadtarchiv aufbewahrten verzettelten Familienrekonstitutionen aus den Orten des Stabs Emmendingen (Niederemmendingen, Wasser, Kolmarsreute, Windenreute, Maleck) sowie aus Mündingen herangezogen. Der Beleg findet sich im StadtA Emmendingen, Genealogie Kolmarsreute.

27 Guth, Amische Mennoniten (wie Anm. 2), S. 37.

28 StadtA Emmendingen, Genealogie Kolmarsreute. Josef Rupp wurde 1783 wahrscheinlich auf der Hochburg geboren.

29 Guth, Amische Mennoniten (wie Anm. 2), S. 36.

30 OSB Sexau (wie Anm. 24) Nr. 1760, 2898.

31 GLA Karlsruhe, 61/6537, 1.3.1779.

32 StadtA Emmendingen, Genealogie Mündingen: »ein hier wohnhaft gewesener Wiedertäufer«.

33 Joseph Roth/Paul Bernard Munch, Histoire des familles anabaptistes du Sundgau, in: Annuaire de la Société d'Histoire du Sundgau 1996, S. 89–95, hier S. 89, 90. Guth, Amische Mennoniten (wie Anm. 2), S. 37 gibt als Ehefrau Jakob Roths Barbara Wagner vom Laberhof an.

34 Roth/Munch, Histoire des familles (wie Anm. 33), S. 90.

35 Roth/Munch, Histoire des familles (wie Anm. 33), S. 89–90. Vgl. auch Joseph Roth/Paul Bernard Munch, Religion et agriculture: Contribution à l'histoire des Anabaptistes-Mennonites en Sundgau, in: Annuaire de la Société d'Histoire du Sundgau 1997, S. 213–250, hier S. 250. Zur Beteiligung der Mennoniten an der badischen Revolution vgl. allgemein Muhs, »Das schöne Erbe der frommen Väter« (wie Anm. 4), S. 85–102.

36 Guth, Amische Mennoniten (wie Anm. 2), S. 36.

37 Geographisch statistisch, topographische Beschreibung (wie Anm. 11), S. 342. 1787 soll Tennenbach seine gesamten Schaffneigüter an Mennoniten verpachtet haben. Vgl. Stobel, Agrarverfassung im Übergang (wie Anm. 3), S. 74–75.

38 GLA Karlsruhe 106/86. Guth, Amische Mennoniten (wie Anm. 2), S. 38 weiß nur den Vornamen der Frau. Es ist nicht klar, ob es sich um eine Tochter von Müller oder Zimmermann handelt.

39 OSB Sexau (wie Anm. 24), Nr. 2713, 3236, 3239, 3242. Die Tochter Veronika heiratete 1840 auf der Hochburg den Mennoniten Jakob Stalter aus Dietrichingen im Zweibrückischen. OSB Sexau, Nr. 2713; Guth, Amische Mennoniten (wie Anm. 2), S. 38.

- 40 Maurer, Emmendingen (wie Anm. 1), S. 137.
- 41 StadtA Emmendingen, Genealogie Mundingen.
- 42 StadtA Emmendingen, Genealogie Mundingen. Zeugen waren Benedikt König, Meier auf dem Steckenhof, und Jakob König, Mitbauer daselbst. Beim Tod einer weiteren Tochter 1812 trat neben Benedikt König auch der Meier auf der Hochburg, Michael Zimmermann, als Zeuge auf.
- 43 Geographisch statistisch, topographische Beschreibung (wie Anm. 11), S. 327f.
- 44 Hof- und Staatshandbuch 1834, S. 226.
- 45 Die Zuordnung erfolgte nach den in den Kirchenvisitationsprotokollen gebrauchten gemeindlichen Einteilungen, die nicht immer mit der Gemeinde als Verwaltungseinheit identisch waren. Zum Stab Emmendingen gehörten die Amtsstadt Emmendingen, die Dörfer Wasser, Kolmarsreute, Maleck und Windenreute sowie das so genannte Weiher-schloß, auf dem bis 1764 Täufer lebten. Diese Dörfer gehörten zur Kirchengemeinde Emmendingen und waren sogenannte Filialorte. Mundingen und das heute zu Emmendingen eingemeindete Niederemmingen bilden eine eigene Kirchengemeinde. Sie sind deswegen hier gemeinsam erfaßt, weil sich in den Kirchenvisitationsprotokollen die Angaben zu den Täuferfamilien nicht sauber trennen lassen. Im Mundingener Bann befanden sich die zum Kloster Tennenbach gehörenden Hofgüter Wöpplingsberg und Laberhof. Zu Sexau gehörte auch das Meiereigut auf der Hochburg. Vgl. auch Schmölz-Häberlein, Täufer, Juden (wie Anm. 7).
- 46 Lands-Ordnung / Der Fürstenthum und Landen / Der Marggraffschafften Baden und Hachberg [...] In Neun Theil verfaßet, Durlach 1715, S. 141–145. Die Landesordnung von 1715 war ein unveränderter Neudruck der 1622 ausgearbeiteten, aber erst 1654 publizierten Landesordnung; vgl. André Holenstein, Die ‚Ordnung‘ und die ‚Mißbräuche‘. ‚Gute Policy‘ als Institution und Ereignis, in: Institution und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlicher Ordnung, hrsg. von Reinhard Blänkner und Bernhard Jussen (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft), Göttingen 1998, S. 253–273, hier S. 260.
- 47 GLA Karlsruhe, 74/6851, 229/39114. Vgl. GLA Karlsruhe, 229/39113, 229/66573, 229/110192; Schmölz-Häberlein/ Häberlein, Ansiedlung (wie Anm. 7), S. 387f. Zu den Rekognitionsgebühren in der Pfalz vgl. Frank Konersmann, Duldung, Privilegierung, Assimilation und Säkularisation: Mennonitische Glaubensgemeinschaften in der Pfalz, in Rheinhessen und am nördlichen Oberrhein (1664–1802), in: Häberlein/ Zürn (Hg.), Minderheiten (wie Anm. 7), S. 339–375.
- 48 GLA Karlsruhe, 229/105890, 229/110201, Bl. 4, 9, 15. Vgl. dazu Hans Schadek, Tiengen. Eine Tuniberg-Gemeinde im Wandel der Jahrhunderte, Freiburg-Tiengen 1988, S. 111f.; Erwin Hochstätter, Täufer nach ihrer Flucht aus der Schweiz – Sorgen eines Vaters, in: Souvenance Anabaptiste/Mennonitisches Gedächtnis. Bulletin Annuel de l'Association française d'Histoire Anabaptiste-Mennonite 19 (1991), S. 63–65; Guth, Amische Mennoniten (wie Anm. 2); Schmölz-Häberlein/Häberlein, Ansiedlung (wie Anm. 7), S. 392, 401f.
- 49 Strobel, Agrarverfassung (wie Anm. 5), S. 70–71, 154–155.
- 50 GLA Karlsruhe, 115/204, Pachtvertrag, 17.2.1749.
- 51 GLA Karlsruhe, 229/97074. Guth, Amische Mennoniten (wie Anm. 2), S. 36.
- 52 GLA Karlsruhe, 229/97074. Volz schrieb dazu: »worauf sie ganz bestürzt geantwortet, daß dieses wann sie ehrliche Leuthe bleiben sollten, in allem Betracht unmöglich seye.«
- 53 GLA Karlsruhe, 115/204, Nr. 5.
- 54 GLA Karlsruhe, 115/204.

55 GLA Karlsruhe, 115/204.

56 GLA Karlsruhe, 229/97074, Bericht des Burgvogts Volz an den Markgrafen vom 15.3.1781; vgl. Schmölz-Häberlein/ Häberlein, Ansiedlung (wie Anm. 7), S. 392–402.

57 StadtA Freiburg, B 4, Nr. 292, Hochberger Cameralgut-Stammschloß 1784. Vgl. Meinrad Schaab, Gemarkung des Schloßes Hachberg von Friedrich Benjamin Seuffert, 1784, Beiwort zur Karte 1,6 in: Historischer Atlas von Baden-Württemberg. Erläuterungen 6, Lieferung, Stuttgart 1977. Die Beschreibung Schaabs bezieht sich auf GLA Karlsruhe, 66/10911, Renovation über das herrschaftliche Kammergut zu Hochburg 1782(–84). Bei der Freiburger Akte handelt es sich um eine zeitgenössische Kopie aus der Emmendinger Kanzlei.

58 Strobel, Agrarverfassung (wie Anm. 5), S. 70–71, 154–155.

59 Wilhelm Ludwig Willius, Beschreibung der natürlichen Beschaffenheit in der Margravschaft Hochberg, Nürnberg 1783, § 37.

60 Zu den Ertragszahlen vgl. Willius, Hochberg (wie Anm. 59), § 47.

61 Vgl. dazu ausführlich Rainer Beck, Unterfinning. Ländliche Welt vor Anbruch der Moderne, München 1993, S. 171ff.

62 Willius, Hochberg (wie Anm. 59), § 57.

63 GLA Karlsruhe, 115/204, Bericht des Hofrats Wild vom 4.2.1749.

64 Vgl. hierzu aus agrarhistorischem Blickwinkel Beck, Unterfinning (wie Anm. 61), S. 168–171.

65 GLA Karlsruhe, 229/97074; Guth, Amische Mennoniten (wie Anm. 2), S. 36.

66 Leider gibt Willius keine Hinweise zur Dauer der Gespannarbeiten pro Juchert. Auch sonst finden sich keine Angaben, die eine Berechnung des Umfangs der Gespannleistungen ermöglichen. Rainer Beck hat diese für das bayerische Dorf Unterfinning exemplarisch herausgearbeitet: Beck, Unterfinning (wie Anm. 61), S. 586f.

67 Willius, Hochberg (wie Anm. 59), § 57.

68 GLA, 115/204.

69 StadtA Emmendingen, C/IX Stadtrechnungen 1734–1759.

70 GLA Karlsruhe, 107/340. Vgl. detailliert zu diesem Fall Schmölz-Häberlein/ Häberlein, Ansiedlung (wie Anm. 7), S. 377–384.

71 GLA Karlsruhe, 229/36745. Vgl. dazu ausführlicher Schmölz-Häberlein/Häberlein, Ansiedlung (wie Anm. 7), S. 398f.

72 GLA, 115/204.

73 StadtA Emmendingen, B V/2, Fasz. 65, Leinenweber (1685–1732), fol. 73v.

74 StadtA Emmendingen, B V/2, Fasz. 65, Leinenweber (1685–1732), fol. 83v, 85v–86r.

75 StadtA Emmendingen, B V/2, Fasz. 65, Leinenweber (1685–1732), fol. 91r–92r.

76 GLA Karlsruhe, 115/204.

77 StadtA Emmendingen, B V/2, Fasz. 69, Leinenweber (1755–1832), 28.5.1765.

78 StadtA Emmendingen, B V/2, Fasz. 69, Leinenweber (1755–1832), 20.5.1766. Vgl. dazu Schmölz-Häberlein, Täufer im Amt Hochberg (wie Anm. 7), sowie zur Weberzunft Michaela Schmölz-Häberlein, Die Hochberger Weber im 18. Jahrhundert. Strukturen und Entwicklung eines regional organisierten Textilgewerbes am Oberrhein, in: Gewerbliche Produktion und Arbeitsorganisation in vorindustriellen Gesellschaften, hrsg. von Mark Häberlein und Christof Jeggle (Irseer Schriften), Konstanz (erscheint voraussichtlich 2004).

79 GLA Karlsruhe, 229/97074; Guth, Amische Mennoniten (wie Anm. 2), S. 36.

80 Evangelisches Gemeindearchiv Emmendingen, Totenbücher, Sterbeeintrag vom 6.6.1740; StadtA Emmendingen, Genealogie Emmendingen. Gundelfinger soll 1722 in See-

feld im Amt Badenweiler geboren sein.

81 StadtA Emmendingen, Genealogie Windenreute.

82 GLA Karlsruhe, 115/232, Kirchenvisitation Sexau, 14.12.1753.

83 StadtA Emmendingen, Genealogie Maleck, Taufeintrag Johann Michael Strohm (geb. 1.9.1790, gest. 19.3.1792).

84 StadtA Emmendingen, Genealogie Mundingen.

85 GLA Karlsruhe, 107/340.

86 StadtA Emmendingen, C/IX Gerichtsprotokoll Niederemmendingen 1730–1754, 23.6.1745.

87 StadtA Emmendingen, B 1b/823.

88 StadtA Emmendingen, B 1b/869.

89 StadtA Emmendingen, B 1b/1201.

90 GLA Karlsruhe, 115/241, Kirchenvisitation Emmendingen, 4.5.1764; 115/242.

91 StadtA Emmendingen, B 1b/1535. Zur Person Zimmermanns siehe Michaela Schmölz-Häberlein, Johann Wilhelm Zimmermann (1700–1788), Bürgermeister von Emmendingen. Handlungsspielräume und Sozialbeziehungen in einer südwestdeutschen Kleinstadt, in: Biographieforschung und Stadtgeschichte. Lemgo in der Spätphase der Hexenverfolgung, hrsg. von Gisela Wilbertz und Jürgen Scheffler (Studien zur Regionalgeschichte Bd. 13), Bielefeld 2000, S. 70–95.

92 StadtA Emmendingen, C/VIII/3 (Ratsprotokoll 1736–1744), 10.1.1741, fol. 120v–123v; Schmölz-Häberlein, Täufer im Amt Hochberg (wie Anm. 7), S. 79f.; Michaela Schmölz-Häberlein, Zwischen Integration und Ausgrenzung: Juden in der oberrheinischen Kleinstadt Emmendingen 1680–1800, in: Landjudentum im deutschen Südwesten während der frühen Neuzeit, hrsg. von Rolf Kießling und Sabine Ullmann (Colloquia Augustana Bd.10), Berlin 1999, S. 363–397, hier S. 377f. Woher der Jude stammte, ist in der Quelle nicht vermerkt. Ein Meier Levi ist aber Ende des 18. Jahrhunderts in der Stadt Sulzburg nachgewiesen: GLA Karlsruhe, 115/198, Nr. 350.

93 Gemeindearchiv Denzlingen, 1 B–332/1 (Gemeinderechnung 1782/83); 1–B 341/1 (Gemeinderechnung 1793).

VICTOR THIESSEN

Flugschrift eines Ritters im Kunstbuch des Marpeck-Kreises

Forschungsnotiz und Textvergleich

Im Jahr 1561 beendete der Täuferführer Jörg Maler¹ die Abschrift der Texte, die er zu einem Sammelband vereinigte und das *Kunstbuch* nannte. Diese Sammlung von Briefen und Dokumenten wurde von Vorstehern täuferischer Gemeinden in Süddeutschland, Mähren und in der Schweiz geschrieben, um einander zu ermutigen, zu beraten und zu ermahnen – und zwar in Angelegenheiten des christlichen Lebens, der Standhaftigkeit in den Verfolgungen, der Gemeindeordnung, der Theologie und des Gottesdienstes.² Aber diese Sammlung schloß auch mehrere Texte anonymen Autoren ein. Im Falle eines dieser Texte, der *Kriegsordnung* eines christlichen Ritters, hatte Maler zwingende Gründe, den Namen des Autors wegzulassen. Erstens wurde dieser Text von mehreren und nicht einem Autor verfaßt; und zweitens enthält die *Kriegsordnung* im Grunde genommen den ganzen Text der *Bestallung*, einer frühreformatorischen Schrift, die 1522 von Hartmut von Cronberg, einem Reichsritter und Freund Martin Luthers, geschrieben wurde. Die *Bestallung* macht nur ungefähr ein Viertel des gesamten Textes der *Kriegsordnung* aus. Dieses Größenverhältnis spiegelt jedoch nicht die Bedeutung wider, die Cronbergs Text für die *Kriegsordnung* tatsächlich hat. Die *Kriegsordnung* nimmt nämlich nicht nur die *Bestallung* auf, sondern leitet auch ihr Hauptthema aus dem Text Cronbergs ab.

Hartmut von Cronberg war eine der farbigsten Gestalten der frühen Reformationszeit.³ Zwischen 1521 und 1522 schrieb er fünfzehn Flugschriften, um die Reformation zu unterstützen. Als Verwandter und Mitstreiter Franz von Sickingens beteiligte er sich an zahlreichen Fehden gegen Städte und Territorialherren, rekrutierte Söldner und diente Karl V. und einigen Landesherren in verschiedenen Funktionen. Er war nicht nur ein Ritter, der Fehden gegen Fürsten, Städte und die Kirche führte und eigene Interessen verfolgte. Er arbeitete auch nicht nur für den katholischen Kaiser in zahlreichen Positionen und kehrte nicht nur in den Dienst des prononciert katholischen Ludwig von der Pfalz in den späten zwanziger Jahren zurück, sondern blieb

auch ein Freund Luthers bis an sein Lebensende. Seine militärischen Aktivitäten, seine Dienste im Auftrag regierender Räte und seine persönlichen Beziehungen zu Luther hätten seine Schriften nicht gerade den täuferischen Lesern empfohlen.

Cronberg faßte die *Bestallung* in den frühen Jahren seiner schriftstellerischen Tätigkeit ab, kurz nachdem er Kaiser Karl V. und seinen Vetter Franz von Sickingen aufgefordert hatte, die Sache der Reformation zu fördern. Nachdem Luther einige Flugschriften Cronbergs gelesen hatte, schrieb er ihm Anfang 1522 einen aufmunternden Brief. Cronberg erwiderte ihm fast umgehend und schickte ihm die *Bestallung* und höchstwahrscheinlich auch die *Statuten der himmlischen (Cronbergischen) Bruderschaft*,⁴ eine Gemeindeordnung, die von bruderschaftlichen Organisationen inspiriert worden war. Beide Briefe erschienen gemeinsam mit der *Bestallung* kurz danach im Druck. Sie wurden zunächst von Cronbergs Freund Wolfgang Köpfel in Straßburg und dann von Grünenberg in Wittenberg und Melchior Ramminger in Augsburg verlegt.⁵ Maler könnte die *Bestallung* zuerst in Rammingers Ausgabe gelesen haben. Er könnte diesem Text allerdings auch bei der Familie von Pappenheim begegnet sein, die zu nahen Gefährten Marpecks Mitte der 1530er Jahre gehörte.⁶ Diese Familie könnte von adligen Freunden in Sachsen 1521 auf diesen Text Cronbergs aufmerksam gemacht worden sein.⁷

Auch Maler war ein überzeugter Anhänger der Reformation. Er hat sich jedoch innerhalb des evangelischen Lagers den täuferischen Bewegungen angeschlossen – höchstwahrscheinlich in den späten zwanziger Jahren. Aus den Akten des Augsburger Rates geht hervor, daß Maler um 1532 ein getauftes Mitglied in einem der Augsburger Täuferkreise gewesen sei.⁸ Nach seiner Ausweisung aus dem Territorium Augsburgs wandte er sich nach St. Gallen, wo er als ein Anführer der täuferischen Gemeinde hervortrat. Heinold Fast zitiert einen Zeitgenossen Malers, der davon sprach, daß Maler als Prediger vorgesehen gewesen war. Es ist jedoch nicht klar, ob dieser Zeitgenosse ein Amt in einer lokalen Täufergemeinde oder in der evangelischen Kirche Augsburgs meinte. Maler war offensichtlich eine charismatische Gestalt, die lesen und schreiben konnte. Diese Fähigkeiten machten ihn als »Leser« für die Täufergemeinde und als Korrespondenten zwischen den Gemeinden unentbehrlich.⁹ Er betätigte sich auch als Kurier für Marpeck und verschiedene Gemeinden in Süddeutschland, Mähren und in der Schweiz. So dürfte er mit den Problemen der Gemeinden vertraut gewesen sein; und als Verfolgter konnte er anderen, die durch Glaubensverhöre gehen mußten, ein guter Ratgeber sein.

Die *Kriegsordnung*, die Maler edierte, besteht aus mehreren Teilen: der Ein-

leitung, der paraphrasierten Flugschrift Cronbergs, der Erörterung über die Rüstung und die Waffen der Christen, dem Ruf nach Wachsamkeit. Die Einleitung charakterisiert die Flugschrift: »Des allmächtigen und unüberwindlichsten Kaisers, der da ist an seine gelobten und geschwornen Hauptleut Aufmahnung, dass sie aufs fürderlichst ohn alles Hindersehen gerüsst und auf seien.« Sie liefert auch eine Begründung für den Ruf zu den Waffen. »Lieber Hauptleut, es kommt uns von unten auf vor dem Abgrund ein Geschrei für, wie der erste Mörder, Lügner und Verderber der Menschlichen Geschlechts auf sei in aller Macht wider uns zu ziehen.«¹⁰ Der Feind wäre gewiß niemals in der Lage, die himmlischen Truppen zu besiegen. Er findet aber Gefallen daran, den Truppen des himmlischen Befehlshabers erheblichen Schaden zuzufügen. Maler warnt vor den Methoden dieses Feindes: Lüste, die Versuchung, die von irdischen Gütern und Sicherheit ausgeht, und Verfolgung. Auch ermahnt er die »Krieger«, wachsam zu sein, sich gut zu bewaffnen und sich ausschließlich der Sache des himmlischen Kaisers zu verpflichten, dessen Gnade ewig währt, dessen Gerechtigkeit aber unerbittlich ist.

Nach dieser Einleitung fügt Maler den Cronberg-Text ein. Cronberg teilte die Flugschrift in drei Abschnitte ein. Der erste Abschnitt besteht aus zehn Artikeln, die den größten Teil seines Textes ausmachen. Neun Artikel handeln von Mitgliedschaft, Besoldung und Verpflichtungen beider Parteien. Der zehnte Artikel weist dann auf den zweiten Abschnitt der Flugschrift, in dem die Strafen für diejenigen erörtert werden, die sich nicht an die vertraglich geregelten Verpflichtungen halten. Im abschließenden dritten Abschnitt ermahnt Cronberg die himmlischen Truppen, den ganzen Vertrag noch einmal zu lesen, das heißt das Wort Gottes zu ständiger Ermunterung, Erbauung und Belehrung. Malers Text folgt Cronbergs Flugschrift fast in allen Punkten. Die *Kriegsordnung* zieht einige Passagen zusammen, stellt andere um und läßt einige aus. Sie enthält auch etwas Material, das der *Bestallung* hinzugefügt wurde. Aber im allgemeinen hält sie sich eng an Cronbergs Text in Aufbau und Sprache.

Maler folgt den leicht abgeänderten Artikeln Cronbergs, er bespricht die Gründe für den Ruf zu den Waffen und wendet sich dann der Rüstung des christlichen Kriegers zu. Der christliche Soldat muß richtig ausgerüstet sein, ausschließlich mit dem notwendigen Harnisch und den geeigneten Waffen, und er muß mit ihnen umzugehen wissen. Harnisch und Waffen sollten geeignet sein für den geistlichen, nicht den irdischen Krieg. Die Christen müssen die Dinge zurückweisen, die nutzlos sind, wie falsche Rechtfertigung und gute Werke, welche im Vergleich mit göttlicher Gnade, Licht und Le-

ben schmutzige Tücher sind. Sie müssen auch weltliche Kreaturen und Güter zurückweisen. Sie sollen mit ihnen vielmehr als Verwalter Gottes umgehen und sie einsetzen, um ihren Nachbarn zu helfen. Schließlich muß der Soldat bereit sein, sein Leben zu opfern, wie auch Christus es getan hat, zum Wohle Gottes und anderer.¹¹

Dann wendet sich der Text dem Harnisch der Soldaten auf der Grundlage der paulinischen Beschreibung in Eph. 6, 10–20 zu.¹² Dieser Harnisch ist eine Gabe Gottes und speziell für diesen Kampf bestimmt. Er schließt natürlich den Gürtel der Wahrheit ein, den Panzer der Gerechtigkeit, die Stiefel des Friedenszeugnisses, den Schild des Glaubens, das Schwert des Geistes und den Helm des Heils. Diese Teile des Harnischs dienen ihren speziellen Zwecken, sie sind bestimmt, um die Waffen des Gegners zu bekämpfen, das heißt Unrat, Rache, Eifersucht und Lüge. Weiterhin ermahnt Maler seine Truppen, treu bis ans Ende zu sein, denn das ist die wahre Prüfung des Glaubens. Sie sollen auch dem Feind in die Augen sehen (der Krieger hat nur vorne Schutz, nicht hinten) und nicht weichen. Schließlich warnt er seine Soldaten, wachsam zu sein, Streit und Konflikt nicht zu erlauben, ihre Anstrengungen zunichte zu machen und den guten Kampf gemeinsam zu kämpfen.¹³ Häufig versucht der Feind, wie der Autor meint, das himmlische Heer zu unterwandern. Diejenigen, die sich an die Instruktionen der Flugschrift halten, werden den Lohn empfangen, der ihnen im Artikelbrief versprochen wurde.

Der Vertrag zwischen dem »himmlischen Hauptmann« und seinen Truppen, der aus der Feder Cronbergs stammt, wird nicht wörtlich wiedergegeben, wenngleich Malers Text sich eng an das Original hält. Wir können die Gründe für die Abweichungen nur erraten. Maler könnte den Text auswendig gelernt haben und hatte wohl nicht mehr das Original zur Hand, als er den Text niederschrieb. Trifft das zu, müßte er mit dem Original ganz vertraut gewesen sein. Oder er könnte auch eine Abschrift genutzt haben, die in aller Eile vom Original hergestellt worden war. Obwohl er wohl kaum das Original vor sich hatte, zeigt der Grad der Übereinstimmung doch, daß ihm der Text wohl bekannt war.

Die Entdeckung von Cronbergs Text in Malers Abschrift eines Täufertextes sollte nicht eigentlich überraschen, denn die verschiedenen Gruppen entlehnten auch sonst Ideen und Texte voneinander und von anderen Reformbewegungen, wenn sie nur eine Botschaft vermittelten, die für ihre eigenen Erfahrungen und Gedanken relevant waren. Im Falle der *Bestallung* und der *Kriegsordnung* thematisieren beide Texte:

– den Ruf Gottes und seine Verheißungen für die wahren Gläubigen

- die Beziehung zwischen Glauben und brüderlicher Liebe
- die Gleichheit der Gläubigen, ungeachtet des sozialen Status, der Nationalität, der früheren religiösen Überzeugungen oder des Geschlechts
- die Führerschaft und Macht Gottes gegenüber den Mächten der Menschen
- die Standhaftigkeit in der Verfolgung
- die Treue zu einem Herrn
- die Disziplinierung derjenigen, die den Vertrag zurückweisen
- die Bedeutung des göttlichen Wortes für jeden einzelnen »Soldaten«
- die Besiegelung des Vertrags durch das Opfer Christi

Die Passagen Cronbergs, die keinen Eingang in die *Kriegsordnung* fanden, betrafen die Identifizierung der Feinde aller Christen. Diese Differenz vermag die Herausforderungen anzudeuten, wie sie von beiden Männern zu ihrer jeweiligen Zeit sehr unterschiedlich wahrgenommen wurden. Cronberg verfaßte seinen Text in den frühen Jahren der Reformation, mit der, wie er glaubte, die Wiederherstellung des wahren Christentums begonnen habe. Er sorgte dafür, daß die *Bestallung* zusammen mit den Briefen an Luther veröffentlicht wurde, und lobte den Reformator, weil dieser den Christen die lange verdunkelte Wahrheit des Evangeliums wieder vor Augen geführt habe. Maler hingegen nahm zahlreiche Texte in das *Kunstbuch* auf, um seine Brüder zu ermutigen, angesichts der Verfolgungen standhaft zu bleiben oder den Versuchungen eines bequemen Lebens zu widerstehen, das diejenigen erwarten würde, die ihrem Glauben absagen und zur offiziell geduldeten lutherischen, reformierten oder römisch-katholischen Konfession zurückkehren.

Die Aufnahme des Cronberg-Textes in die *Kriegsordnung* wirft zahlreiche Fragen auf, die in dieser kurzen Forschungsnotiz nicht erörtert werden können. Die Anwesenheit eines lutherischen Dokuments im Schrifttum der radikalen Reformation deutet auf die offene Interaktion und die Gemeinsamkeiten unter den verschiedenen Strömungen der Reformationszeit hin. Aber die Unterschiede sind auch sehr signifikant. Cronberg veröffentlicht seinen Text, um einen weiten Leserkreis zu erreichen, vielleicht mit der Absicht, neue Anhänger für die Sache der Reform zu »rekrutieren«. Maler hingegen schrieb seinen Text für einen Band selbst ab, der für seine eigene und die Erbauung seiner abgesonderten täuferischen Gemeinde bestimmt war. Obwohl sich die Texte sehr ähneln, liegen doch Welten zwischen den Kontexten ihrer Entstehung und den Absichten, die mit ihnen verfolgt wurden.

Textvergleich zwischen der K riegssordnung und der Bestallung

	Kriegsordnung, (Maler, ed.) ¹⁴		Bestallung (Cronberg) ¹⁵
K1	Folgt ein Aufzug etlicher Hauptartikel des allmächtigen Feldhauptmanns Bestellung allen Ständen der ganzen Welt, und allem Kriegsvolk zu Ross und zu Fuss, tröstlich und annehmlich, aber dagegen allen Feinden des Hauptmanns erschrecklich.	C1	Eyn uffzeychnuß etlicher haupt artickel auß der bestallung gezogen, des allmechtigen königs, allen keysern, königen, Fürsten, und heren, der gantzen wellt, und allem kriegsvolck, zu Roß und fuß tröstlich, und annemlich, und allen verstockten feinden des göttlichen worts gottes erschrecklich.
K1.1	<i>Zum ersten</i> , so verspricht der gross und allmächtig Kaiser, unser rechter himmlischer Feldhauptmann seinem Kriegsvolk Dienst nicht ein zeitlang oder Monat, oder Jahr, sondern <i>frei</i> , <i>ewiglich</i> unaufgesagt.	C1.1	<i>Item</i> , fürnemlich so verspricht der hymellisch künig seinem kriegsvolck, den dienst nit eyn zeitlang der monat oder yare, sonder <i>frey ewigklichenn</i> .
K1.2	<i>Item</i> , die Besoldung ist das ewig Leben, und ein jeden so Dienst bei ihm aufgenommen hat, der soll für Sohn und Erben des ewigen Lebens angenommen werden, also dass er sich aller Schätz hierfür frei eigen gebrauchen dürf und mag.	C1.2	<i>Item</i> die besoldung des hymellischen künigs, ist das ewig leben, und das eyn yglicher der sich in den dienst gottes ergibt, der selbig soll für eynen Sone, yn das hymellisch ewig reich angenommen werden, Also das der selbig sich des aller höchsten hymmellischenn schatz der nit zurynnen kan, frey gebruchen mag alls seines Erbtheyls.
K1.3	<i>Item</i> , der Kriegsleut Weiber und Kind und all ihr Dross	C1.3	<i>Item</i> der Kriegsleüt weyber und kynder, sollen al volkommenen-

sollen all vollkommen Sold haben, also dass ein jeder jung oder alt, gesund oder krank, reich oder arm, wer sich in seinen Dienst ergibt, dem soll sein Sold von Stund an-
gehn, und so gross sein nach dem ein jeder Glauben und Trauen zu Gott hat.

K1.4 *Item*, es soll kein Unterscheid sein der Besoldung halber, zwischen den Kriegsleuten, sie seien zu Ross oder zu Fuss. Kaiser, König, Fürsten oder Herren, noch unter dem Verachtetesten, allein welcher nicht hat den lebendigen Glauben, der soll nichts haben des ewigen Lohns. Mat. 25.

K1.5 *Item*, wer sich nach gehörter Stimm des Umschlachens mit der Posaunen des Wort Gottes mit festem Glauben sich zum Feldhauptmann verfügt, und sich daselbst einlast corporieren und schreiben sich mit dem Hauptmann verbindet, das zu Wahrzeichen sein Bundzeichen trägt und annimt, dem soll sein Sold von stundan angehn, und des versichert mit zeitlichem

den soldt haben, also das eyynn ygklicher Jung oder alt, gesundt oder kranck, reych oder arm welliches sich in des herren dienst begibt, das soll sein Sold so groß und gewiß haben, zugleyche nach dem eyynn yglichs höher glaupht, und dem herrn vertrauwt seiner worhafftigen unzweifelichen verheissungen.

C1.4 *Item* es soll keyn unnderscheid sein, der besoldung halben, zwischen den kriegs leuten, sie seygen zu roß oder füß, unnder Keysern, fürsten, heren unnd under den aller verachteten armen. Dan weliche person glaupht und vertrauwt, der hat, Und wer nit glaupht würdt nichtz haben, an der hymmellischenn besoldung, Er sey herr oder knecht.

C1.5 *Item* eyynn ygklicher der sich mit vestem glauben und vertrauwen, yn des herrn dienst ergibt, dem würdt seyn sold von stund als bald angehen, unnd der selbig versichert sein des ewigen Reychtumbs, zeytlich und ewiglich.

und ewigem Nutz.

Item, der Feldhauptmann
will auch einem jeglichen vor
Schaden stehn, und um alles
so ihm zustehn mag gut
sein, es sei leiblicher oder
geistlicher Schade, dann er
hat sich frei verwilligt ge-
gen jedem, so ihm verbun-
den ist, so etwas Schaden,
Mangel, Beraubung ihrer
Güter leiden würden,

ihnen dasselbig hie hundert-
fältig wieder zu geben und
zukünftig ewigs Leben, hat
er selber geredt. Marc 10.

K1.7 *Item* der Feldhauptmann will
aufnehmen jedermann wer da
kommt, Türken, Heiden, Ketzer,
abtrünnige Christen, Hurer und
Buben und all Sünder, wer vor
diesem verhassten König
verdienen will, der komme,
dann der verheissen Lohn
ist gewiss und verdient und
der Hauptmann treu, wahr-
haft und steet. Joh 2,
Mat. 16.

Item der hymmellisch haupt-
man, will auch eynem Iggli-
chen vor schaden stehen zeyt-
lichen und ewiglichen, Al-
len denen die yme glauben
und vertrauwen, unnd welli-
cher an dem glauben und
vertrauwen manngel yn
yme befindet, der mag gott
mit Ernnt und fleyß darum
bitten, so würdet yme der
glaub und vertrauwen nach
aller seiner notdurfft geben
werden.

C1.7 *Item* hundert faltigklich will dis-
ser hymmellisch künig auß al-
mechtiger macht eynem ygkli-
chen erstattung thun, alles
was er umb seinen willen
verleürt, Wellicher der yme
glaubt und vertrauwet, unnd
yn dem glauben beharret.

C1.8 *Item* alle Turcken, Heyden, Ju-
den, Ketzer und alle abtrünnige
Christen werdent erfordert yn
den diennst und bestallung di-
ses herrnn; welcher durch die
gnad gottes dissem allmechti-
gen warhafftigen herrn glauben
und vertrauwen will, der mag in
den diennst des herrn treten,
und des Ewigen reychs ver-
sichert sein; wellicher das
thun würdet, den mag es nit
gerawen, Dan aller gewalt
und reychtumb des Türcki-
schen keyser, und ob er
schon die gantz welt under

K1.8 *Item*, der Feldhauptmann tut auch daneben verheissen allen seinen Bundsgenossen gross Gnad und Hilf und Stärk gegen allen ihren Feinden, er will ihnen auch Macht und Kraft und Sieg zu obliegen geben, durch wahre Geduld, dann er ist allmächtig, ohn ihn mag niemand Sünd, Tod und Höll überwinden. Joh 15. Er will ihr helfen Schutz und Schirm sein, sie in aller Not erretten und vor allem Uebel bewahren.

K1.9 *Item*, allen wes Stands und Würden die sein mögen, sie seien Kaiser, König, Fürsten, oder Herren, reich oder arm, die solchen, des allmächtigen Beruf und Dienst ausschlagen, sein Wort, Wahrheit und Befehl verachten, die sollen wissen, dass der allmächtig Herr und Hauptmann seinen grausamen Zorn und gezückt Schwert über sie ergehn will lassen, und sie mit seinem Rüstzeug zerstören, zer-

seynen gewallt und gehorsam bringen würde, Das gott nach seinem willen verhüten wöll sollichs ist alles für gering und nichtig, und alles für eynen schatten zu rechnen gegen des wenigsten Armesten menschen besoldung, der yn gott glaupet und vertrauwet.

C1.9 *Item* der allmechtig gott verheist allen und yegklichen seynen glaubigen gnad und sterck gegen allen yren feynden, und sie werden obligen und gesigen gegen der welt und dem Teüfel, unnd den grausamen tod, durch die crafft gottes überwynden, sunder alle sorge.

C1.10 *Item* alle menschen sye sygen, Keyser, künig, Fürsten oder herren, Arm oder reych, die sollichenn aller höchsten, allmechtigen herren unnd seine wort unnd warheyt verachten werden, und solliche gnad die er uns alleyn und eyynnig auß seiner lautern millte und barmhertzigkeyt umb sonst geben hat verschmahen, unnd auß eygenem müttwilen yn yrem fürnehmen verharren werden. Die

schmeissen und umstürzen,
sagt er selbst Ps. 2, Prov. 1
davon wird keiner beschir-
men mögen, aller Menschen
Gewalt der ganzen Welt.
Luc 19 Jes. 10.

- K2 *Folgt ein Verzeichnis eines Artikelbriefs.*
- K2.1 Zuwissen sei nun allem gemeinen und christlichen Kriegsvolk: So jemand sich obgeschriebnen Artikelbrifs nicht halten würde, der mag sich frei versehen, dass er von dem obersten Feldhauptmann ausgemustert werde. Mat 25.
- K2.2 *Item*, wer Dienst angenommen und sich schreiben hat lassen, er sei wes Stands er wolle, der solle allen seinen Brüdern und Kriegsgenossen vergeben und verzeihen, wie dann das Vater Unser vermag und setze sich hinfüro ganz freundlich mit Worten, Werk und Gebärden gegen allen seinen Mitgenossen, auf dass man desto leichter kunde und mög all Gottes-

sollen wissen, das der allmechtig herr, seynen grausamen zorn und gerechtigkeit uber sie ergehen würdet lassen an dem leyb und gut zeytlich unnd yre Seelen mit der ewigen hellischen strafe verdammen unnd verurtheylen, dafür würdet keynen beschirmen aller menschlicher gewallt und reichthumb der gantzen weyten wellt.

- C2 *Verzeychnüß eyennes artickel briefs,*
- C2.1 der von dem gemeinen Christlichen kriegs hauffen, vestigklich gehalten werden müß. Und welcher sollichen artickels brief nit halten würdet, Der mag sich fry versehen, das er von dem obresten hymellischen herrn und hauptman außgemustert werden soll.
- C2.2 *Item* wellicher sich yn den dienst des hymmellischen allmechtigen herrn ergeben hat. Er sey Keyser, künig, fürst, herr oder knecht, der soll allen seynen brüderen und kriegsgesellen verzeyhen, wie wir yn dem vatter unser bitten, dar durch wir desterbaß mit eynhelligem gemüthe und herten, allen gottes seynen wyderstandt thun mögen.

feind überwinden wie
Christus überwunden und
obgesiegt hat. Joh. 16

K2.3 *Item*, es soll nun hinfüran
ein jeder alle seine Wort und
Werk richten zu lieb dem Haupt-
mann und zu Dienst dem Näch-
sten, dann die Liebe ist die Er-
füllung des Gesetzes. 1 Tim. 1.

K2.4¹⁶ *Item*, es sei auch ein jeder,
so sich schreiben hat lassen,
gerüst mit gutem Gewehr
und Harnisch, von Paulus
geschlagen in seiner Har-
nischkammer Eph. 6 ...

K2.5 | ... und sei daneben gewar-
net vor fremden Kleidern
und Harnisch der Menschen
Lehr die keinen Puff (noch

C2.3 *Item* es soll eyn ygklicher
alle seine werck richten yn die
lieb gottes und des nechsten,
damit die selbigen werck yn
allweg der meynung ge-
schehen dem nechsten da-
mit zuhelffen, und dienst-
lich zusein, dan durch die
lieb gegen dem nechsten, wer-
den erfüllt alle gottes gebott,
wie sant Paulus leret.

C2.4 *Item* es soll eyn ygklicher
den befelch gottes hören
wellicher sich gentzlich
gründet uff die zwen nechst
gemelten Artickell, und
sich hütten vor allen mout-
tereyen die do mögen ge-
predigt werden, zu wider
und zu entgegen der vorge-
nanten zweyer artickelen.
Als nemlich zu unns ko-
men, die vermumbten wöl-
fe, yn den schaffs kleyde-
ren, die uns der herr Chri-
stus selbst abgemalet hat,
die nit durch die thür hyn-
neyn gehen, sonnder als
dieb und mörder yn den
schafstall steyen, alleyn
das sie metzlen und verder-
ben die schaff.

C2.5 Welliche diebische wölfe,
uns menschen gesetz und
lere verkünden und predi-
genn, an statt des wort

Schuss) erleiden mögen,
seid gewarnet bei Ungna-
den des obersten Feldhaupt-
manns, und kommet seinem
ernstlichen Befehl steiff
nach. Mat. 7, 13 & 15.

gottes. Die selbigen haben
unnsrer teglich prot, das
wort gottes, die hymmelli-
schen speiß von uns geno-
men, und andere ding die
ynen geltt tragen, da von
wir keyn gebott oder ver-
heissung von gott haben, an
desselbigen stat verordnet,
dar durch manich tausent
Seel yemerlich ermordet.
Das seint die teüffellischen
frücht dar bey man sie er-
kennen mag. Der heilig
Paulus hat uns die sellbigen
verfürer in den sonderlichen
kleydungen und eygnen
Secten auch klarlich abge-
malet und gesagt, das die
selbigen uns leren werden
underscheid der Speiß,
unnd der tag, sy werdenn
auch eyn angenomene val-
sche keüscheyt haben, und
annder der gleychen vil
mehr dynngk wider gottes
gebott, und wider die liebe
des nechsten. Darumb wöll
sich eyn ygklicher vor den
sellbigen gleissennden ver-
führen hutten, als vor den
Argsten feynden Christi,
unnd seines ganntzen
Christlichen volckes, damit
er nit durch denn obersten
hauptman von dem hymelli-
schen volck auß gemustert
werde.

- (K3.1)¹⁷ *Item*, zuwissen sei merklich
(Cf. bei Verlierung Seel, Leib,
C3.2) Ehr und Guts, dass sich nie-
mand heimlich oder öffent-
lich huldigen wolle mit sei-
nes Hauptmanns Feinden,
noch in keinen Vertrag ein-
geh, bei Verlierung Huld
und Gunst, und obgemeld-
ter Straf, wie es dann im
grossen Artikelbrief weiter
anzeigt ist, als 2 Cor. 6.
Mat. 25. Jac. 4, Apoc. 18.
und lasse sich keiner verdries-
sen und den ganzen Artikelbrief
oft zu lesen, darin er dann die
ganz Bestellung, nämlich im
Neuen Testament mit ganzer
Rüstung findt und eigent-
lich *berichdt*¹⁸ wird, wie er
sich in allen Artikeln und
Händeln gegen allen seinen
Feinden halten, die über-
winden und ewigwährenden
Sieg erlangen soll, alles mit
Hilf des obersten Feld-
hauptmanns, der sich erbeut
und gegen uns verschrieben
hat, auf Anrufen eines jeden
Dienstmanns in aller Hand-
lung und Not Hilf zutun,
darauf habe sich ein jeder
frisch und getrost zuverlas-
sen.
- (K3.2) Damit aber ein jeder ganz
(Cf. gewiss und sicher sein mög,
C3.1) alles so der Feldhauptmann
(Jesus Christi genannt) ver-

- C3. Beschluss disser Bestellung
C3.1 Damit das eyn ygklicher
gantz gewiß unnd sicher
sein mög, alles was in disen
vorgemelten Artickelen der
bestallung begriffen ist, so
sollt yr wissen das sollichs
bestettiget unnd Confirmirt
durch das wort Gottes und den
tod Christi, Versigelt mit seyn-
em plut; hymmell und Er-
trich werdent zurgehen aber
die wortt des herren müssen
pleyben ewigklich.
- C3.2 Eyn ygklicher wöll hiemit erma-
net sein, das er sich nit verdries-
sen laß die recht gantz bestal-
lung Christi des herrn, Nemlich

heissen hat, so sollt ihr wissen, dass solches alles bestätigt und renfürmiert¹⁹ ist durch Gottes Wort, und verbitschiert²⁰ ja versiegelt mit dem Blut und Tod Christi, dass alles und Inhalt dies Briefs ewig unverrücklich zu halten. Es müsse eh Himmel und Erd brechen. Also verbindet sich der oberst Feldhauptmann gegen den Seinen, der Treu, Wahrhaft, stät und ewig Wahrheit heisst. Mat 24. Joh 14.

daz heylig Evangelium, durch und durch zulesen oder zu hören. In dem selbigen eyngklicher dise vorgemelte außgezogene Artickel und vil clarer durch die gnad gottes in seinen vollen verstandt pringen mag. Auch wie er sich in alle weg gegen fründen und feinden halten soll, eygentlich be-richt finden, und dar durch warhafftiglich den ewigen sig erlangen, alles durch hilff des obersten hymmelischen hauptmans, der selbig uff eynes ygklichen dienstmans anruffen, in aller hanndlung und not, gegen allen feinden gewalttighklich helffen unnd überwynden will. Dar an sol keyner zweyfel haben.

C3.3 Getruckt zum Steinburck zu fürderung des heiligen wort gottes, und zu schmach aller fynd des Crütz Christi. Anno M. d. xxii.

Anmerkungen

- 1 W. Klassen, Jörg Propst Rothenfelder (also called Maler), in: Mennonite Encyclopedia, IV, S. 365 ff.
- 2 Die meisten Texte stammen von Führergestalten dieser täuferischen Gemeinschaften. Dazu zählen Pilgram Marpeck, Hans Hut, Leonhart Schiemer, Hans Schlaffer, Leupolt Scharnslager, Sigmund Bosch und Maler selbst.
- 3 Für biographische Informationen zu Hartmut von Cronberg s. Allgemeine Deutsche Biographie (ADB), Bd. 17, S. 365 ff.; Neue Deutsche Biographie (NDB), Bd. 3, S. 422, auch Bd. 10, S. 497. Ausführlichere Biographien: Helmut Bode, Hartmut XII. von Cronberg, Reichsritter der Reformationszeit, Frankfurt/M. 1987; Wilhelm Bogler, Hartmut von Cronberg: eine Charakterstudie aus der Reformationszeit, Halle 1897.
- 4 Eduard Kück (Hg.), Die Schriften Hartmut von Cronbergs, Halle/S., 1899, S. 74 ff, Kommentar: S. XXXII–XXXIV.
- 5 Ebd., S. XXVII–XXXI.
- 6 C. Arnold Snyder und Linda A. Huebert Hecht (Hg.), Profiles of Anabaptist Women. Sixteenth Century Reforming Pioneers, Waterloo, Ont., 1996, S. 111–123.
- 7 Kück, Schriften, S. XIV–XVI.
- 8 W. Klassen, Rothenfelder, S. 190; auch Heinold Fast, Vom Amt des Lesers zum Kompilator des sogenannten Kunstbuches. Auf den Spuren Jörg Malers, in: Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag, hg. von Norbert Fischer und Marion Kobelt-Groch, Leiden 1997, S. 188.
- 9 Fast, Vom Amt des Lesers, S. 217 f. (Lebensskizze Malers).
- 10 Transkription des Kunstbuches von Samuel Geiser, 1957, S. 230.
- 11 Ebd., S. 233–235.
- 12 Ebd., S. 235–237.
- 13 Ebd., S. 237 f.
- 14 S. Geiser, Transkription.
- 15 Kück, Schriften, S. 69–73.
- 16 Die Artikel K2.4 und K2.5 sind hinsichtlich ihrer Unterschiede zu C2.4 und C2.5 mit einer senkrechten Linie versehen.
- 17 Artikel (K3.1) und (K3.2) sind in Klammern gesetzt worden, weil sie in der *Kriegsordnung* nicht von K2 abgesetzt wurden, sondern ähnliche Gedanken enthalten, wie sie die *Bestallung* in der Schlußfolgerung führt (C3).
- 18 Geisers Transkription: bericht.
- 19 Geisers Transkription: »refürmiert«, Cronberg »confirmiert«.
- 20 versiegelt.

Friedrich Huber, ein pseudonymer Verfasser zweier Straßburger Täuferdrucke

Druck und Vertrieb früher Täuferschriften waren für alle Beteiligten ein riskantes Geschäft und wurden um so gefährlicher, als unter dem Eindruck des Bauernkriegs und des 1529 in Speyer erlassenen »Wiedertäufermandats« auch Städte und Territorien, in denen sich die Reformation durchgesetzt hatte, ihre Repressalien gegen Täufer verstärkten. Notgedrungen erschien die überwiegende Zahl solcher Traktate anonym und gab weder Drucker noch Druckort preis. Die Täuferforschung ist deshalb in besonderem Maße auf die Unterstützung durch druckgeschichtlich-bibliographische Untersuchungen angewiesen. Der folgende Beitrag möchte das Interesse auf einen Straßburger Druckerverleger lenken, der Anfang der dreißiger Jahre nonkonformistische Schriften, darunter auch manch Täuferisches, herausbrachte. Eine der interessantesten Täuferschriften, die *Aufdeckung der babylonischen Hure*, konnte erst aufgrund des typographischen Befundes der Presse Jakob Cammerlanders zugewiesen werden. Ermittelter Druckort dieser bis dahin unbeachteten Erstausgabe und ihre Datierung (1531/32) lieferten ein zusätzliches Argument für die Verfasserschaft Pilgram Marpecks.¹ Cammerlander druckte in Straßburg auch die beiden anderen Flugschriften des Jahres 1531, als deren Autor Marpeck gilt.² Zuletzt gelang es Werner Packull, mit Unterstützung von Helmut Claus einen weiteren Cammerlanderdruck nachzuweisen, dessen Entstehung noch in Marpecks Straßburger Zeit fällt:³

AJn new gesprech/ frag vnd antwort || zwischen ainem Predicanten
vnd ainem Taffer/ von wegen deß pre || digen/ Abendmals/ Tauffs
|| vnd recht Christlicher || gmain/ hübsch || zů lesen.|| F. H. ||

[Straßburg: Jakob Cammerlander 1531/32]

[8] Bl. a⁸ [a¹ b leer]. 8°

Berlin, Staatsbibliothek, 2 in: C 2244

Ulm, Stadtarchiv, A/I, Bl. 690–96

Hatte man den Verfasser dieser Dialogflugschrift zunächst unter Augsburger Täufern vermutet⁴, so ließ die Untersuchung des verwendeten Typenmaterials keinen Zweifel an der Herkunft aus Straßburg. Das Gespräch zwischen Prädikant und Täufer spiegelt – so Packull – Marpecks Auseinandersetzung mit den Straßburger Predigern wider, die im Winter 1531/32 schließ-

lich zu seiner Ausweisung führte. Auch andere Umstände könnten dafür sprechen, daß Marpeck in der einen oder anderen Weise an der Drucklegung beteiligt war. Wahrscheinlich hat er selbst die zweite Auflage seiner *Aufdeckung der babylonischen Hure* in Augsburg angeregt. Dazu paßt, daß auch das *Neu Gespräch* Mitte der vierziger Jahre, also während Marpecks Aufenthalt in Augsburg, dort als zweiter Teil einer umfangreicheren Dialogschrift neu aufgelegt wurde.⁵

Der Erstdruck des *Neu Gespräch* war bisher nur aus dem Stadtarchiv Ulm bekannt. Ein weiteres Exemplar besitzt die Staatsbibliothek zu Berlin, dort zusammengebunden mit einer anderen, noch gänzlich unbekannten Schrift desselben Autors aus Cammerlanders Presse.

GRündtliche/ vnbetrügliche || außlegung deß Ixiij. Psalms auff || das kürztzest/ wider den alten vñ || newen Bapst/ oder Wider || christen/ so klar nie || an tag komen.|| F. H. || Sap .v. Apoc. j. || Es werden jn sehen alle augen/ vnd || die jhn gestochen haben. ||

[Straßburg: Jakob Cammerlander 1531]

[11] Bl. A⁸, B⁴ [A¹ b und B⁴ leer]. 8°

Berlin, Staatsbibliothek, 1 in: Co 2244 R

Beide Drucke geben auf der Titelseite den Namen des Autors mit seinen Initialen F. H. wieder.⁶ Die *Auslegung* enthält überdies ein Vorwort, das mit vollem Namen unterschrieben ist: Friedrich Huber. Da sich ein solcher Namensträger in den Täuferakten nicht nachweisen läßt, wird es sich um ein Pseudonym handeln, hinter dem sich Marpeck, Leopold Scharnschläger oder ein anderer Täufer, der mit den Straßburgern in enger Verbindung stand, versteckte. Selbst Wilhelm Reublin oder Jakob Kautz, der sich ja erst später vom Täuferum abwandte, kommen als Verfasser in Betracht. Die Glaubensgrundsätze, die beide 1529 während ihrer Haft in Straßburg formulierten,⁷ stimmen weitgehend mit Hubers Auffassungen überein.

Die *Auslegung* verteidigt das Täuferum gegen Angriffe aus dem lutherischen Lager. In Wittenberg erschien im Herbst 1530 die umfangreiche Schrift *Der Wiedertäufer Lehre* von Justus Menius, ein Druck, der auf dem Titelblatt Verse aus dem 64. Psalm zitiert und zu dem Luther ein Vorwort schrieb.⁸ Auf dieses »Lästerbüchel« antwortet Huber mit seiner eigenen Psalmdeutung. Dabei setzt er die »Davider« mit den Täufnern gleich, unterstreicht deren Pazifismus, beklagt ihre gewaltsame Unterdrückung durch die etablierten Kirchen und fordert den Leser auf, selbst darüber zu entscheiden, welche Seite – Verfolger oder Verfolgte – sich zu Recht mit dem Psalmisten

identifizieren dürfen. Ich gebe Hubers Vorrede hier in ihrem vollen Wortlaut wieder: »Es ist neulich ein lesterbüchel wider die Evangelischen im truck außgangen und oben darauf etlich verß aus dem 63. Psalm (da bei mans büchel erkennen mag) wider sye teittent gesetzt. Und dwyl solche deutung betruglich und verfürisch ist, zwingt mich die lieb um rainer warhait willen, die unbetruglich außlegung solchs psalms sampt deß lesteres falsch an tag zu bringen so vil Got gnad verlihen. Und wer disen und andere Psalmen recht verstehen will, der neme fleißig war, welcher hauffen der aller kleynest sei, welcher sych mer nidert, mer verfolgung leidet, mer under einander liebet, mer im creutz Christi zû berumen hat. Darnach hab acht deß gegen hauffens, so höher in der welt gonst steckt, mer ubers blüt schreit, mer verfolgt. Mach also ain unterschait und schau dann, ob der ain schaf sei, der die andern würget und umbringt, oder der sych würgen und tödten lest. Welchen tayl du findest in deinem gewissen, die dem David gleichformiger und nehner seien in lere und leben, so mustu gleich achten, als redet derselb nähner tail dem 63. Psalm, der da ist nach dem teutsch der 64. Folgt die außlegung. Friedrich Hüber.«⁹

Das täuferische Schriftverständnis setzt eigene Erfahrung von Leid und Bedrängnis voraus, wie andererseits der Psalmist seine Stimme (*Exaudi Deus orationem meam*) stellvertretend für die verfolgten Täufer erhebt.¹⁰

Luther war der festen Überzeugung, daß der Teufel nach Überwindung des Papsttums gegenwärtig in den »Rottengeistern«, zu denen er unterschiedslos auch die Täufer zählte, sein Werkzeug gefunden habe.¹¹ Erkennbar sei dies unter anderem daran, daß ihre Winkelprediger öffentliche Auftritte scheuten, »darumb auch nicht gern an das liecht wollen, sondern ihr gift im tunckel bergen«.¹² Diesem Vorwurf waren Taufgesinnte wie andernorts auch in Straßburg ausgesetzt.¹³ Der 64. Psalm (*Protexisti me a conventu malignantium*) gab Huber nun Gelegenheit, die Absonderung der Täufer als notwendigen Selbstschutz zu rechtfertigen. Heimlich, »das ist im tunckeln«, werden sie vielmehr von ihren Gegnern attackiert, »wie dann M. L. jüngstlich in ainer solchen nebelkappen und geschwertztem harnisch durch ain büchel auf die armen Davider geschossen hat. Er sitzt auf der laur, er würgt die unschuldigen haimlich, seine augen haben acht auf den armen haufen«.¹⁴ Vielleicht bezieht sich Huber hier auch auf die *Auslegung des 82. Psalms* von 1530, worin sich Luther noch deutlicher für ein hartes Vorgehen weltlicher Obrigkeiten gegen die Täufer ausgesprochen hatte.¹⁵ Dessen pauschalisierende Vorwürfe – Aufruhr, Ketzerei, Verführung – seien böswillige Unterstellungen. Sie dienten nur als Vorwand, um unschuldige Zeugen Jesu umzubringen. Zwar räumt Huber ein, daß es Gruppierungen gab, auf die Lu-

thers Beschreibung mehr oder weniger zutreffen mochte. Aber gerade sie seien für das Täuferium nicht repräsentativ.¹⁶ Den Verleumdungen ihrer Gegner sind die Täufer hilflos ausgeliefert, denn sie dürfen ihre Lehre nicht offen in Wort und Schrift verteidigen.¹⁷ Die Lutheraner geben sich gern selbst als arme Davider aus, sind aber in Wahrheit – so Huber – deren Widerpart. Mit einer Verschlagenheit, die dem alten Papsttum gleichkomme, versuchen sie, »den frommen heimlich aintweder an der seele zu verführn oder leiplich zů verfolgen im schein, als geschech es mit recht«.¹⁸ Das einfache Volk werde absichtlich im Irrtum gelassen. Aber Gott läßt nichts ungestraft. Der neue Papst und sein Anhang werden, wie zahlreiche Zitate aus dem Alten Testament unterstreichen, ein schreckliches Ende nehmen.¹⁹

Huber macht in diesem Traktat keinen Unterschied zwischen alten und neuen »Päpstlern«, die Gott nicht verinnerlicht haben. »Sie suchen ihn ausser ihnen im brot und sonst durch frembdes einsteigen (Joh. 10).«²⁰ Ihre Heilsgewißheit trägt, weil sie nicht ernsthaft eine Theologie des Kreuzes in der Nachfolge Christi vertreten.²¹ Auch die Lutheraner verleugnen Christus in Wort und Tat, halten zu Unrecht ihre Kirche für christlich, obwohl sie doch zu keiner Besserung menschlichen Zusammenlebens geführt habe. Die täuferische Gottesdienst- und Gemeindeordnung, wie sie Huber auch im *Neu Gespräch* skizziert, folgt dagegen strikt der Regel Christi. »Wie kanns ain Christliche gmain sein, da nit christliche ordnung und befelch ghalten wirt mit absündern, bann, straf bruderlicher liebe und andern. Auch das ainer nach dem andern mog öffentlich reden, seine gaben und offenbarung frei vorm volck an tag geben zur besserung (1. Corinth. 14). Sy wissen noch nit, was Christenliche gmain ist, schweig das sie sich derer berhūmen sollen.«²²

In Hubers Dialogschrift findet das Gespräch zwischen den Kontrahenten in entspannter Atmosphäre statt und endet, wie bei diesem Genre nicht anders zu erwarten, versöhnlich. Ein Prädikant wird für das Täuferium gewonnen. Dabei kommt Luther nicht ganz so schlecht weg wie in der *Auslegung*. Daß er noch 1526 alternative Gottesdienstformen in nicht öffentlichen Versammlungen für möglich und sogar wünschenswert gehalten hatte, findet ausdrückliche Anerkennung. Es wird ihm allerdings vorgeworfen, daß er dieses Konzept bis heute nicht umgesetzt habe, sondern – aus welchen Gründen auch immer – davon abgerückt sei.²³ Mit derselben Argumentation berief sich Leopold Scharnschlager im Januar 1534 vor dem Straßburger Rat auf Luthers *Deutsche Messe*.²⁴ Andererseits war auch die Polemik, mit der die *Auslegung* das »neue Papsttum« geißelt, in der täuferischen Publizistik nicht ungewöhnlich.²⁵ Hubers schonungslose Abrechnung mit der Reformation lutherischer Prägung reagierte auf das nicht minder harsche Urteil der

Wittenberger Theologen. Enttäuscht war der Verfasser wohl auch vom evangelischen Straßburg, das in den letzten Jahren großzügig Dissidenten der verschiedensten Richtungen, darunter besonders viele täuferische Glaubensflüchtlinge, aufgenommen hatte, nun aber ihnen gegenüber merklich unduldsamer wurde.²⁶

Fast gleichzeitig mit Marpeck wurde nach nur zweijährigem Aufenthalt auch Sebastian Franck aus Straßburg ausgewiesen.²⁷ Als er die Stadt im Dezember 1531 verließ, hatte er möglicherweise schon ein Exemplar der *Auslegung* in seinem Gepäck. Jahre später veröffentlichte Franck unter eigenem Namen einen Kommentar, der eigentlich nur eine Bearbeitung des Cammerlanderdruckes ist.²⁸

Schriftliche vnd gantz || gründtliche außlegung/ des LXIII. || Psalm/
Die Falschen Zungen/ Propheten/ Leerer/ Lie || ger/ Trieger/ Gotts-
feind/ vñ Eerabschneider/ betreff= || ende/ wie/ vnd mit was kunst sie
sich vnderston vñ üben/ || Christum vnd seine glider/ außzureütten
vnd züuertilgen/ wie ferr || sie es bringen/ vnd wie sie sich selbs
schädigen/ vnd in || jr eygne gegrabne grüb vnnd strick fällen/ || On
all menschliche gloß vñ Affect || außgeführt. So klar nie || an tag
bracht. || ... || Sebastian Franck von Wörd.||

M.D.XXXIX. || [Straßburg: Sigmund Bund]

[19] Bl., A-D⁴, E³ [A^{1b} leer]. 4°

Franck verzichtete auf die Invektiven gegen Luther, ließ auch alles weg, was auf den täuferischen Ursprung hätte schließen können. Seine durch zahlreiche Einschübe erweiterte Fassung blieb dennoch nah am Text der Vorlage und übernahm deren hermeneutischen Neuansatz. Francks Exegese war also nicht ganz so originell, wie man bisher glaubte,²⁹ sondern stark beeinflusst von einer Vorgängerschrift aus dem Täuferum. Die Lebensumstände, die eine Bearbeitung nahelegten, glichen denen des Jahres 1531. Franck, der sich mittlerweile in Ulm eine Existenz aufgebaut hatte, wurde auch dort nicht geduldet und mußte die Stadt im Juli 1539 endgültig verlassen. Die Psalmauslegung durfte er, nun im Visier der Ulmer Zensurbehörde, nicht auf der eigenen Presse drucken. Sie erschien noch im selben Jahr bei Sigmund Bund in Straßburg. Daß sich Bund ab 1538/1539 auch der »Nonkonformisten« annahm, ist noch wenig bekannt, geht aber hervor aus neuerlichen Zuschreibungen des »Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts«. Zu den Drucken, die Helmut Claus aufgrund seiner Typenuntersuchungen eindeutig Bunds Presse zuweisen konnte,

gehört eine weitere Schrift Sebastian Francks, dazu gehören Pilgram Marpecks *Vermahnung* und *Testamentlerläuterung* und mehrere Schriften Kaspar Schwenckfelds.³⁰

Friedrich Huber bleibt vorerst der Deckname eines unbekannten Autors zweier Cammerlanderdrucke. In welchem Ausmaß Pilgram Marpeck an der Drucklegung dieser und anderer Täufer-Traktate, die in den frühen dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts in Straßburg herauskamen, schreibend, fördernd oder zumindest vermittelnd beteiligt war, läßt sich mit letzter Sicherheit nicht entscheiden. Es dürfte sich aber lohnen, unter den Drucken aus Cammerlanders Offizin nach weiteren Täuferschriften zu suchen. Das *Lexikon des gesamten Buchwesens* setzt mit etwa 140 Titeln Cammerlanders gesamte Produktion zu niedrig an.³¹ Bereits 1973 hat Josef Benzing seine erste Zusammenstellung um 12 Titel ergänzt.³² Hinzu kommen die Drucke, die Helmut Claus nachträglich erschlossen hat. Es sind dies abgesehen von den beiden Traktaten Friedrich Hubers bis heute allein für die Jahre 1531 bis 1533 acht weitere Flugschriften aus Cammerlanders Presse, die allerdings nicht alle mit Marpeck oder den Täufern in Zusammenhang gebracht werden können.³³ Daß Cammerlander auch anderen Dissidenten gegenüber aufgeschlossen war, zeigt der Druck einer Schrift des Antitrinitariers Johannes Campanus.³⁴ Täuferischen Hintergrund hat der Druck *Vier schöner Psalmen* mit zwei Liedern Ludwig Hätzers.³⁵ Noch interessanter scheint mir ein recht umfangreicher Katechismus, den Cammerlander 1531 herausbrachte und der von der Forschung völlig übersehen wurde.³⁶ Diese *Christliche Unterweisung* wäre einer gründlicheren Untersuchung ihrer Quellen, ihrer Nähe zu Marpeck und ihres sonstigen historischen Umfeldes wert.

Anmerkungen

1 Siehe die druckgeschichtlichen Ausführungen von Helmut Claus anläßlich der Textedition in: Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich, hrsg. v. Adolf Laube u. a. Berlin 1992, Bd. 2, S. 1038 f. Laubes Edition fehlt in der neuesten Bibliographie der Schriften Marpecks: Bibliotheca Dissidentium, Bd. 17, hrsg. v. André Séguenny, Baden-Baden 1995, S. 33–74. Zur Verfasserschaft vgl. Walter Klaassen, Investigation into the Authorship and the Historical Background of the Anabaptist Tract ›Aufdeckung der Babylonischen Hurn‹, in: MQR 61 (1987), S. 251–261; Werner O. Packull, Pilgram Marpeck. Uncovering of the Babylonian Whore and other Anonymous Anabaptist Tracts, in: MQR 67 (1993), S. 351–355; Neal Blough, The Uncovering of the Babylonian Whore, in: MQR 75 (2001), S. 37–55.

2 *Clare Verantwortung etlicher Artikel* und *Ain clarer fast nützlicher Unterricht*, Verzeichnis der im deutschen Sprachgebiet erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts (VD 16), hrsg. von der Bayerischen Staatsbibliothek in Verbindung mit der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Abt. I–III, Stuttgart 1983–2000, M 924 und M 925. – William Klassen, Pilgram Marpeck's Two Books of 1531, in: MQR 33 (1959), S. 18–30. – Druckererschließung durch Helmut Claus in: Flugschriften (wie Anm. 1).

3 Werner O. Packull, Preliminary Report on Pilgram Marpeck's Sponsorship of Anabaptist *Flugschriften*, in: MQR 75 (2001), S. 75–88. – Packull nimmt als Erscheinungsjahr 1532 an. Mit Rücksicht auf die weiter unten behandelte Schrift, die auf einen Wittenberger Druck von 1530 antwortet, halte ich aber auch eine etwas frühere Drucklegung des Dialogs für möglich.

4 Werner O. Packull, A Reformed-Anabaptist Dialogue in Augsburg during the early 1530s, in: Radical Reformation Studies. Essays presented to James M. Stayer, Aldershot 1999, S. 21–34 (St. Andrews Studies in Reformation History).

5 Werner O. Packull, Preliminary Report (wie Anm. 3), S. 79. Textedition der Ausgabe von Philipp Ulhart in: *Flugschriften* (wie Anm. 1), S. 998–1018.

6 Packull geht in seiner Untersuchung des *Neu Gespräch* darauf nicht ein. Präziser die Beschreibung von Patrick Hayden-Roy, *The Inner Word and the Outer World. A Biography of Sebastian Franck*, New York u. a. 1994, S. 152 Anm. 52: »The initials F. H. are printed by the title, but no name of the author is given.«

7 Quellen zur Geschichte der Täufer. Bd 7 (Stadt Straßburg 1522–1532), bearb. v. Manfred Krebs u. Hans Georg Rott. Gütersloh 1959, Nr. 167–171.

8 WA 30 II, S. 210, A.– Luthers Vorwort ist auch abgedruckt in: *Flugschriften* (wie Anm. 1), S. 1401–1409. Menius' Auseinandersetzung mit dem Täufern behandelt John S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists*, The Hague 1964, S. 179–210.

9 Bl. A2, a–b.

10 »Alle, die David in trübsalen formig seien, kommen also zů klagen gegen ihrern verfolgen, damit sie von ihnen nit verschlungen werden ...« Bl. A3 a.

11 John S. Oyer, *Lutheran Reformers* (wie Anm. 8), S. 114–139; Karl-Heinz zur Mühlen, *Luthers Tauflehre und seine Stellung zu den Täufern*, in: *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*. Göttingen 1983, Bd. 1, S. 119–138; Marc Lienhard, *Die Grenzen der Toleranz. Martin Luther und die Dissidenten seiner Zeit*, in: *Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit (Festschrift für Hans-Jürgen Goertz)*, hrsg. v. Norbert Fischer u. Marion Kobelt-Groch, Leiden u. a. 1997, S. 127–134 (*Studies in Medieval and Reformation Thought* 61); Gottfried Seebaß, *Luthers Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Bedeutung für den deutschen Protestantismus*, in: *Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. v. Irene Dingel, Göttingen 1997, S. 267–282.

12 WA 30 II, S. 212.

13 Quellen (wie Anm. 7), Nr. 178, Zeile 22.

14 Bl. A4 b.

15 WA 31 I, S. 189–218.

16 »Mit allen listen stellt er den unschuldigen nach, sie haimlich zů erwürgen an der seel durch giftige lere oder am leibe underm schein als aufrüer, kätzer, verfürer, was er ain solche ursach zů ihn ertichten und etwa von aines oder etlicher böser willen, als sich auch bei zeitten der Apostel erfande, die andern auch alle verdencken, lestern und verurtailn kann. Derlei griff sein buchel vol ist, auf das er nit geacht werde, sie als zeugen Jhesu umbringe.« Bl. A4b–A 5 a.

17 »Die armen Davider aber müssen sein wie unhorende stummen, die ihren mund nit aufthū und kein widerred drin haben (psalm 38), dorfen die warhait öffentlich weder leren oder schreiben.« Bl. A7 a.

18 Bl. A7 b.

19 Bl. B1 a.

20 Bl. B1 b.

- 21 "Aber der alt und neu Bapst können sich nit also rñmen des Herrn, weil er nit in ihnen ist [...], wollen gern konffltige herrligkait und freude hoffen (Röm. 5), ja der sicher und gewiß sein laut irer außlegung deß Psalters und also mit Christo erben, aber mit ihm leiden wollens nit. Darumb sollens wissen: Wo sye nit mitleiden, werdens nit mitherrschen noch erben (Röm. 8) ..." « Bl. B2 b.
- 22 Bl. B3 a.
- 23 Neu Gespräch Bl. a6 b – a 7 b. Mit Luthers Traktat, den Huber vor fünf oder sechs Jahren gelesen haben will, ist die Deutsche Messe gemeint.« Vgl. WA 19, S. 75.
- 24 Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. 8 (Stadt Straßburg 1533–1535), bearb. v. Manfred Krebs und Hans Georg Rott, Gütersloh 1969, Nr. 576, S. 347f.
- 25 Walter Klaassen, Das Lutherbild im Täuferum, in: Martin Luther. Leistung und Erbe, hrsg. v. Horst Bartel u. a., Berlin 1986, S. 396–401; Klaus Deppermann, Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung, in: Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert, hsg. v. Silvana Seidel Menchi, Wiesbaden 1992, S. 231–247 (Wolfenbütteler Forschungen 51).
- 26 Marc Lienhard, Religiöse Toleranz in Straßburg im 16. Jahrhundert, Stuttgart 1991 (Abhandlungen der Akad. d. Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Geistes- und sozialwiss. Kl. 1.); Matthieu Arnold, Le rôle des autorités civiles dans la lutte contre les anabaptistes. La conception du Magistrat de Strasbourg et celle de Martin Bucer, in: Religionspolitik in Deutschland. Martin Greschat zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Anselm Doering-Manteuffel und Kurt Nowak, Stuttgart 1999, S. 11–28.
- 27 Klaus Deppermann, Sebastian Francks Straßburger Aufenthalt, in: Sebastian Franck (1499–1542), hrsg. v. Jan-Dirk Müller, Wiesbaden 1993, S. 103–117 (Wolfenbütteler Forschungen 56); Geoffrey Dipple, Sebastian Franck in Strasbourg, in: MQR 73 (1999), S. 783–802.
- 28 Klaus Kaczerowsky, Sebastian Franck. Bibliographie, Wiesbaden 1976, A 157 [Tübingen: Ulrich Morhart d. Ä.]; Bibliotheca Dissidentium Bd. 7, hrsg. v. André Séguenny, Baden-Baden 1986, S. 87 (Abbildung der Titelseite), S. 89, Nr. 23 [Tübingen: Ulrich Morhart d. Ä.]; VD 16 (wie Anm. 2), F 2121 [Straßburg: Sigmund Bund].
- 29 André Séguenny, L'exégèse spirituelle de Sébastien Franck sur l'exemple du Commentaire du Psaume 64, in: Histoire de l'exégèse au XVIe siècle, Genf 1978, S. 179–184 (Études de Philologie et d'Histoire 34).
- 30 VD 16 (wie Anm. 2), F 2167, M 926, M 927, S 4843, S 4877, S 4904, S 4916, S 4917, S 5063. Korrigierte und aktualisierte Druckerzuweisungen in Abt. III (Register der Druckorte, Drucker, Verleger und Erscheinungsjahre), Stuttgart 2000, S. 286.
- 31 Hrsg. v. Severin Corsten, 2. Aufl., Bd. 2. Stuttgart 1989, S. 57.
- 32 Die Drucke Jakob Cammerlanders zu Straßburg 1531–1548, Wien u. a. 1963; ders., Zum Leben und Werk des Straßburger Druckers Jakob Cammerlander, in: Festschrift für Claus Nissen zum siebenzigsten Geburtstag, hrsg. v. Elisabeth Geck und Guido Pressler, Wiesbaden 1973, S. 25–35.
- 33 VD 16 C 652, C 633, M 924, M 925, N 577, V 1951, S 1881. Vgl. Abt. III (wie Anm. 30), S. 286. Marpecks *Aufdeckung der babylonischen Hure* im elektronisch geführten Zusatzverzeichnis des VD 16, ZV 864.
- 34 *Göttlicher und heiliger Schrift ... Restitution*, [Straßburg: Jakob Cammerlander] 1532; Bibliotheca Dissidentium Bd. 1, hrsg. v. André Séguenny, Baden-Baden 1980, S. 29 [s. l.]; VD 16 C 633.
- 35 VD 16 V 1951. Von Ludwig Hätzer stammen die Lieder »Soltu bei Gott dein Wohnung

han« und »Erzürn dich nit, o frommer Christ«. Cammerlanders Druck fehlt in der Auflistung der Überlieferung bei Gerhard Goeters, Ludwig Hätzers Lieder. Ein hymnologischer Versuch, in: Mennonitische Geschichtsblätter 16 (1959), S. 3–14.

36 Der Jüngen || kinnder/ durch das Vat= || ter vnser/ vnd Zehen Gebot/ im glauben/ in || Frag weiß/ ein Christliche vnderweisung || mit bewerüg auß Heylicher schriftt || der Artickel vnser glauben. || Jetzunt new außgangen. || (M.D.XXXj.||) [Straßburg: Jakob Cammerlander], [32] Bl. 8°. – Josef Benzing, Zum Leben (wie Anm. 32), Nr. 6 (nach einem Exemplar Zentralbibliothek Zürich); VD 16 J 1078 (Bayerische Staatsbibliothek München, Sign. Exeg. 1773/Beibd. 3).

Mennoniten in der Literatur

MARION KOBELT-GROCH

Vom skandalträchtigen Trauerspiel zur prosaischen Erinnerung

(*Danziger Mennoniten in der Literatur**)

In memoriam Hans und Marianne John

Was die Münsteraner Täufer in kaum dreijähriger Herrschaft bewirkten, war den Mennoniten in Danzig, im Danziger Werder und im Weichseldelta selbst auf der Grundlage ihrer über vierhundertjährigen Geschichte nicht vergönnt. Während die täuferischen enfants terribles des 16. Jahrhunderts Schriftsteller jedweder Couleur inspirierten,¹ hielt sich das Interesse an den fleißigen und friedliebenden holländischen Einwanderern arg in Grenzen. »Daß die Mennoniten bereits mehrfach von Dichtern zum Gegenstand poetischer Werke gemacht worden sind, dürfte gewiß manchem unter meinen Lesern noch neu sein.«² Mit dieser Bemerkung begann Hermann Gottlieb Mannhardt vor über einhundert Jahren seinen Aufsatz über »Die Mennoniten in der dramatischen Literatur«. Viel scheint zu dieser Thematik noch nicht vorgelegen zu haben, da Mannhardt sich lediglich auf drei Titel bezieht, darunter das umstrittene, bei Danzig spielende Trauerspiel »Der Menonit«³, das bis ins 20. Jahrhundert hinein für heftige Diskussionen sorgte.⁴ Es stammt aus der Feder Franz von Wildenbruchs (1845–1909), eines zu Lebzeiten vielgelesenen, heute weitgehend in Vergessenheit geratenen Autors. »Der Menonit« war 1877 entstanden⁵ und 1881 im Frankfurter Schauspielhaus erstmals aufgeführt worden.

I.

F. v. Wildenbruchs Bühnenstück erregte Aufsehen, da es die Mennoniten zu verunglimpfen oder zumindest in ein sehr unvorteilhaftes Licht zu rücken schien. Hierdurch gerieten sie in die Nähe der vielgeschmähten Täufer münsterischer Prägung, die sich seit jeher als literarische Negativgestalten anbieten. Wie stark zwischen Täufern und Mennoniten in der Literatur gemeinhin getrennt wurde, läßt sich an der Schwarzweißmalerei eines Literaturlexikons von 1930 gut nachvollziehen. Hier werden die »Wiedertäufer«

als eine reformatorische Sekte vorgestellt, deren Unwesen sich am stärksten in Münster ausgewirkt habe. Wiederholt, so heißt es weiter, seien Ereignisse und Personen der Schreckensherrschaft episch und dramatisch festgehalten worden.⁶ Von diesen in dunkelsten Tönen beschriebenen gewalttätigen Elementen, die sich dort in Münster angeblich ausgetobt hatten, heben sich die ebenfalls mit einem Stichwort vertretenen »Mennoniten«⁷ wohltuend ab. Über sie ist lediglich zu erfahren, daß Menno Simons der Stifter dieser Sekte der stillen Wiedertäufer gewesen sei, die frühzeitig eigene, volkstümliche Lieder hervorgebracht habe. Alle positiven Eigenschaften der Mennoniten, die sie von ihren ungeliebten Münsteraner Verwandten unterscheiden, verdichten sich in dem Wort »still«, das für einen unauffälligen, zurückgezogenen und strebsamen Wandel steht, der vom Gedanken absoluter Friedfertigkeit getragen wird. Die fehlende Gewaltbereitschaft, die sich im Begriff der »Wehrlosigkeit« manifestiert, war zu einem identitätsstiftenden mennonitischen Markenzeichen geworden, das immer wieder beschworen und verteidigt wurde. In bewußter Abkehr von Münster hatte Menno Simons in seinen Schriften wiederholt betont, daß die Kinder des Friedens sich nicht des Schwertes bedienen, eine Position, die durch die Jahrhunderte in variantenreichen, biblisch orientierten Formulierungen zur Grundsubstanz mennonitischer Glaubensbekenntnisse und Katechismen gehörte.

Und hier setzt F. v. Wildenbruch an. Nicht nur die altbewährte Maxime der Wehrlosigkeit wird angetastet, sondern der »stille«, gemeinhin hochgelobte Charakter mennonitischer Existenz als solcher. Zweifel werden geschürt, ob dieser weltabgewandte Kosmos mit seinen überlieferten Glaubens- und Wertvorstellungen überhaupt noch zeitadäquat und vor allem zukunftssträftig ist. Die Mennoniten, so der Eindruck, den F. v. Wildenbruch vermittelt, betrügen sich selbst, indem sie ihre altüberlieferten Glaubens- und Lebensgrundsätze durch allzu weltliche Denk- und Verhaltensweisen ad absurdum führen. Nicht nur unglückliche und verstockte, sondern auch hinterlistige und verräterische Individuen besiedeln jenes nicht näher beschriebene mennonitische Dorf bei Danzig, das F. v. Wildenbruch zum Schauplatz seiner Handlung werden läßt.

Das ganze spielt im Jahre 1809 zur Zeit der französischen Belagerung Danzigs und beginnt mit einem Liebesdesaster, das im vierten und letzten Akt des Trauerspiels schließlich tödlich endet. Obwohl einander in inniger Liebe zugetan, dürfen Maria und Reinhold nicht heiraten. Sie scheitern an Waldemar, dem Ältesten, der für seine Tochter einen anderen Bewerber namens Mathias bevorzugt. Nicht die Liebe, sondern die mennonitische Einsicht in die hehren Gesetze der Vernunft gibt den Ausschlag:

Waldemar: »Dieser Mann hat nichts

Von dem, was Reinhold liebenswürdig macht;

Er ist ein ernster, strenggefaßter Mann;

Allein die dunkle Stimme unsres Blutes,

Die mehr vielleicht für Reinhold spricht als ihn,

Das ist die Stimme der Verführerin,

Die um das Paradies die Menschen schwatzte.

Auch weißt Du, ist er älter weit, als Reinhold,

Und ihm steht's an, daß er ein Haus sich gründe

In der Gemeinde – höre an mein Kind:

Mathias warb bei mir um Deine Hand. –

Sagst Du mir nichts?»⁸

Die gehorsame Tochter wagt zwar nicht zu widersprechen und willigt zögernd ein, ohne jedoch von der Entscheidung und Mathias' Qualitäten überzeugt zu sein. Und auch Reinhold läßt keinen Zweifel daran, daß er sich hintergangen und betrogen fühlt. Entsetzt und enttäuscht über das hinterhältige Werben seines Gemeindebruders und die gefällte Entscheidung schmäht er Waldemar einen listigen alten Mann⁹ und wünscht Maria, daß sie im »kalten Wasser« ihrer Tugend erstarren möge. Aber F. v. Wildenbruch gibt Reinhold bald Gelegenheit zu beweisen, daß mennonitische Qualitäten nicht immer dazu angetan sind, die Hürden des Lebens zu nehmen. Als zwei Franzosen in das Dorf kommen, zeigen sie sich nicht nur an dem zu liefernden Weizen, sondern auch an Maria interessiert, die sich der Zudringlichkeit des Kommandanten allein nicht zu erwehren versteht. Während Mathias schweigend verharret, tritt Reinhold als Beschützer auf, worauf er zum Duell geordert wird. Obwohl allen mennonitischen Gesetzen zuwider, willigt er ein, da er sich nicht nur als Mennonit, sondern auch als Mann fühlt.

Tissot: »Er hat mick angefaßt – vous l'avez vu!

Ick will satisfaction! das feige Zeug

Kann sick nit schlagen.«

Reinhold: »Meinen Sie? Sie irr'n.

Ich werde mich mit Ihnen schlagen.«

Tissot: »Ah – C'est autre chose.«

Despréaux: »Doch, Sie sind Menonit?»

Reinhold: »Ich weiß, doch gilt's mir gleich. Sie soll'n nicht denken

Daß wir aus Feigheit keine Waffen führen.«¹⁰

Da Mathias nichts Eiligeres zu tun hatte, als den vermeintlichen Fehltritt seines Glaubensbruders und Nebenbuhlers dem Ältesten zu melden, kommt es bald zu Diskussionen über Reinholds Verhalten und die Frage der Wehrlo-

sigkeit. Während Mathias den Konkurrenten gerne ausgestoßen sähe, zieht Waldemar in Erwägung, dem »tollen Jungen« das Duell zu verbieten, wobei er gleichzeitig versucht, die ganze Angelegenheit vor der Gemeinde zu vertuschen. Nur Maria nimmt Reinhard in Schutz und versucht, sich noch einmal vehement gegen die aufgezwungene Ehe zu wehren – zum Entsetzen ihres Vaters:

Maria: »Unrecht hat er gethan als Menonit –
Als Mann hat er gethan nach Mannes Art!«

Waldemar: »Tochter!«

Maria: »Ich wäre Deine Tochter nicht –
Verdammt ihn Alle, dürft' ich ihn verdammen?
Mein Vater, nein, Du weißt, es giebt Fehlritte,
In welche nur der edle Mensch verfällt,
Vor denen der Gemeine sicher bleibt.«

Waldemar: »Welch neuer böser Geist regt sich in Dir?«¹¹

Nicht nur Reinhard's Einwilligung, sich zu duellieren, bringt Unruhe ins beschauliche Leben der Gemeinde, sondern auch seine Kontakte zum Boten des preußischen Majors von Schill, der den Widerstand gegen Napoleon organisiert. Das Gros der Gemeinde ist unpolitisch.

Justus: »Ich bin ein alter Mann und diene Gott
Und frage gar nichts nach den Herrn der Erde;
Was kümmert's mich, ob der Napoleon
Mein Herr ist, oder der da in Berlin –
Der König von Preußen.«

Die Übrigen: »Ja, wir dienen Gott.«

Mathias: »Ihr sprecht, wie sich's für Menoniten ziemt.«

Justus: »Das Zappler=Volk von Menschen, man muß lachen,
Wenn man sie ächzen hört in eitlen Sorgen.
Lies deine Bibel, pflanze deinen Acker,
Und Krieg und Noth und Drangsal hat ein Ende.«¹²

Einzig bei Reinhold, der auf das Duell verzichtet hat, in der falschen Hoffnung, Marie doch noch zu gewinnen, fällt der preußische Appell zum Widerstand auf fruchtbaren Boden. Von dem versetzten französischen Duellpartner zum Feigling erklärt und von seiner Gemeinde ausgestoßen, sagt er sich vom Glauben los:

Reinhold: »...
Nein, Du der Menoniten kalter Gott,
Los sag' ich mich, Du bist mein Gott nicht mehr!
Du nimm mich auf an Deinen Feuerbusen,

Gewalt'ger Geist, der Du dem schlichten Mann
Das Herz erfüllst mit dem Geist des Helden!
Wie meine Seele Dir entgegenathmet,
Du Blutpanier der neuen großen Zeit,
Das Du emporsteigst aus dem wolk'gen Morgen –
O so verströmt der Tropfen eignen Weh's
Im großen Meer des allgemeinen Leidens.«¹³

Reinhold, der beschlossen hat, mit dem preußischen Werber zu gehen, weiht Marie in seine Pläne ein und ist letztlich sogar bereit, mit ihr gemeinsam zu fliehen. Aber Mathias hat alles belauscht. Von Marias Bitten unbeeindruckt, trommelt er die Gemeinde zusammen, nachdem er einen Boten nach Danzig in die Kommandantur geschickt hat, um die verräterischen Pläne und die preußischen Kontakte des abtrünnigen Gemeindebruders anzuzeigen.

Alle: »Nieder mit ihm!«

Mathias: »Ich hört, daß er nicht Menonit mehr ist;
Ihr wißt, daß er für Schill sich werben ließ.
Stimmt ab; wir überliefern ihn an die Franzosen!«

Justus: »Stimmt ab; ich bin dafür.«¹⁴

Und keiner ist dagegen. Der gefesselte Reinhold, der den Franzosen ausgeliefert werden soll, bekommt zwar dank Marias Hilfe und einer Pistole die Chance zu fliehen, kann aber, da er den mit ihm verabredeten Boten Schills schützen will und wohl auch auf Rache sinnt, die Gelegenheit nicht richtig nutzen. Das Stück endet im Tumult mit tötlichen Folgen. Reinhold erschießt Mathias, Marie stirbt vor Schrecken, da man Schills Aufruf bei ihr fand und sie deshalb vors Kriegsgericht stellen will. Nur der Bote entkommt, während Reinhold auf seinen männlichen Tod wartet, um den Franzosen noch einmal eindringlich zu beweisen, daß er kein Feigling ist.

Reinhold: »Morgen,

Wenn ich zu Danzig auf dem Sande kniee,
So kommandirt das Feuer Eurer Leute,
Und wollt Ihr nicht, seht meinem Tode zu:
Erkennen sollt Ihr, daß Ihr Euch geirrt,
Ihr werdet keinen Feigling knieen sehn.
Ihr werdet sehn, wie deutsche Männer sterben.«¹⁵

F. v. Wildenbruchs dramatische Rückbesinnung auf das einstige mennonitische Leben bei Danzig war bei den Mennoniten, die sich in dieser Angelegenheit zu Wort gemeldet hatten, auf wenig Verständnis gestoßen. Sie empfanden das Stück als Angriff auf sich und ihre Vorfahren, die der Autor verhöhnt und in den Schmutz gezogen habe. Während H. G. Mannhardt zuerst

noch versöhnlichere Töne anschlägt und zugibt, daß das Stück ihn beim ersten Lesen sowohl angezogen als auch abgestoßen habe,¹⁶ gewinnt letztlich der negative Eindruck die Oberhand. Da ist unter anderem von »Übertreibungen und Entstellungen« die Rede und von dem zwangsläufig rufschädigenden Charakter der Darstellung, die dazu angetan sei, bei Außenstehenden ein schreckliches Bild von den Mennoniten entstehen zu lassen. Und noch etwas wird klargestellt: »Die Mennoniten von 1809 haben allerdings das Schwert nicht geführt, das ist richtig, aber sie haben ihr Vaterland nimmermehr verraten.«¹⁷ Es blieb nicht bei Unmutsäußerungen dieser Art, F. v. Wildenbruchs Trauerspiel wurde zum Politicum. Mehrere aufgebrachte Gemeinden protestierten anlässlich von Aufführungen gegen die Art der Darstellung oder versuchten eine Aufführung gar zu verhindern.¹⁸ Eine schließlich abschlägig beschiedene Eingabe kam unter anderem von der Emdener Mennonitengemeinde.¹⁹ Noch 1944 bemerkt Elizabeth Horsch Bender in ihrem Beitrag über Ernst von Wildenbruchs Drama, daß der Autor sich im Thema vergriffen habe, indem er die Mennoniten als Vehikel für seinen militanten Patriotismus benutzte. «Between him and the Mennonites the gulf was too wide to be bridged.»²⁰

Hinsichtlich dieser Frage unüberbrückbarer Gegensätze scheint F. v. Wildenbruch jedoch ganz anderer Meinung gewesen zu sein. Und es ist tatsächlich an der Zeit, die dem Stück innewohnende Botschaft neu zu überdenken. Schließlich dürfte ihr Sinn nicht darin bestanden haben, die Mennoniten lediglich in möglichst effekthascherischer Manier zu verunglimpfen. Zwar müssen F. v. Wildenbruch angesichts massiver Kritik Zweifel an der Ausgestaltung seines Werkes gekommen sein, da er den Schluß umarbeitete und aus dem »Trauerspiel« ein »Schauspiel« machte. Aber dabei scheint es sich nur um eine kurzfristige Irritation gehandelt zu haben, da er an dieser veränderten Fassung nicht festhielt.²¹ Grundsätzlich glaubte er gerade nicht, daß es zwischen den Mennoniten und den patriotischen Verteidigern des Vaterlandes unüberwindliche Gegensätze gibt. Im Gegenteil, F. v. Wildenbruch sah durchaus die Chance, die noch »sperrigen« Mennoniten auf den rechten Pfad preußischer Tugenden zu bringen, wobei ihm als Fernziel die völlige Selbstauflösung ihrer Gemeinschaften vorgeschwebt haben dürfte. In seinem Antwortschreiben vom 21. Mai 1888 an die Danziger Gemeinde, die in einem Brief um Aufklärung darüber gebeten hatte, warum er die Mennoniten so und nicht anders dargestellt habe, versucht F. v. Wildenbruch seine Position zu erklären, ohne jedoch auf Details einzugehen. Zunächst einmal bedauert er, die Mennoniten in der Tiefe ihres Gefühls gekränkt zu haben und gibt zu verstehen, »daß er nie ein Werk geschrieben hat, das nicht die

volle Wahrheit seiner Seele wiedergab«. Als Dichter sei er stets darum bemüht, «dem Gemüthe seines Volkes im besten Sinne des Wortes wohlzutun».²² Außerdem verweist er auf einen Fall aus dem Jahre 1813, der ihm als Aufhänger gedient habe. Es handelt sich um die umstrittene, von Bischof Eylert überlieferte Geschichte eines jungen Mennoniten, der ins preußische Heer eingetreten sei und mitgekämpft habe. In seine Gemeinde zurückzukehren, sei ihm hernach verwehrt worden, worauf er, jung an Jahren, gebrochenen Herzens gestorben sei. F. v. Wildenbruch gibt mit diesen wenigen Sätzen zwar einige Hinweise zum Charakter seines Werkes, erschöpft sich letztlich aber in vagen Andeutungen, die als solche kaum weiterhelfen. Was bezweckte er tatsächlich?

Zunächst einmal scheint es wichtig, auf den persönlichen Aspekt einzugehen, jene pathetisch beschworene volle Wahrheit seiner Seele, auf die F. v. Wildenbruch sich beruft. Und die war preußisch wie alles an ihm, durch und durch erfüllt vom Glauben an den Kaiser und das Vaterland, das es unter Einsatz des Lebens bis hin zum Heldentod zu verteidigen galt. F. v. Wildenbruch wird als Urpreuße glorifiziert, als »Nachkomme des genialen Prinzen Louis Ferdinand, des ›preußischen Alkibiades‹«.²³ Überschwänglich feiert sein Enkel den Sieg über die Franzosen 1870/71 mit den Kriegsepen »Vionville«(1874) und »Sedan«(1875), die neben anderen patriotischen Werken einst als Schullektüre für Sekunda und Prima empfohlen wurden.²⁴ Daß F. v. Wildenbruch bei seinen pathetischen Gemälden innovative Einsichten in die moderne Kriegswirklichkeit habe vermissen lassen, mute bei einem so »stark dynastisch orientierten Dichter« wenig verwunderlich an.²⁵ Ganz der Schule der preußischen Schlachtenepik verpflichtet, habe F. v. Wildenbruch in seinem »Heldenlied« über Sedan nicht nur Bismarck und Kaiser Wilhelm I. verherrlicht, sondern auch »keine der damals im Schwange befindlichen kollektiven Mythen ausgelassen«, angefangen bei Germania, die zur Fortsetzung des Krieges mahnt, bis hin zu dem vom Kaiseradler umflatterten Barbarossa, der den Hohenzollern als Nachfolger der Hohenstauffen begrüßt.²⁶ Nun wäre es allerdings falsch, F. v. Wildenbruch allein auf jenen unkritischen Historismus und Heroismus festschreiben zu wollen. Er hat auch anderes publiziert, darunter realistische Erzählungen und naturalistisch beeinflusste Dramen. Aber das kam später. »Der Menonit« entstand zu einer Zeit, als F. v. Wildenbruch sich noch bei den Ritterstiefeln und dem Kriegslärm wohlfühlte und seine ehrliche, preußische Draufgängernatur im »Donner und Blitz eines gesteigerten Schiller-Pathos« schwelgte: »das Schlachtroß steigt, und die Trompeten klingen.«²⁷ Aus einer derartigen Perspektive konnten die Mennoniten nur als störend

empfunden werden. Dennoch ist nicht davon auszugehen, daß F. v. Wildenbruch sie aufgrund ihrer pazifistischen Einstellung nur habe schmähen und lächerlich machen wollen. Hier dürften ihn die verständlicherweise verärgerten Mennoniten falsch verstanden haben. Vielmehr scheint einiges dafür zu sprechen, daß F. v. Wildenbruch nicht in ehrverletzender, sondern missionarischer Absicht geschrieben hat, beseelt von der Hoffnung, auch jene vermeintlich irrenden Schafe doch noch für den preußischen Himmel auf Erden zu begeistern. Und das nicht nur in Ansätzen, sondern in todesmutiger Konsequenz, die den aktiven Wehrdienst und den Tod fürs Vaterland einschloß. Gewiß war F. v. Wildenbruch auch besser über die Mennoniten informiert, als es sein Hinweis auf jenen umstrittenen Ausnahmefall nahelegt, der ihn allenfalls inspiriert haben wird und als Aufhänger diente. Über das zähe, jahrhundertelange Ringen um die Wehrfreiheit könnte er sich beispielsweise in Wilhelm Mannhardts Buch informiert haben.²⁸ Außerdem waren die Mennoniten gerade wieder im Gespräch. Wenige Jahre bevor F. v. Wildenbruch sein umstrittenes Trauerspiel schrieb, hatte sich hinsichtlich der mennonitischen Ausnahmestellung in Sachen Wehrfreiheit einiges getan. So war mit dem Bundesgesetz des Norddeutschen Bundes vom 9. November 1867 die Wehrfreiheit der Mennoniten aufgehoben worden.²⁹ Wohl hatte die Kabinettsordre vom 3. März 1868 dieses Gesetz gemildert und den Mennoniten zugestanden, ihrer Wehrpflicht auch als Krankenwärter, Schreiber oder Trainfahrer genügen zu können,³⁰ dennoch war die mennonitische Welt durch diese Entwicklungen in ihren Grundfesten erschüttert und erneut zur Diskussion gestellt worden.

F. v. Wildenbruch hat diese Situation eines sich andeutenden gravierenden Wandels, der zu Diskussionen in den mennonitischen Gemeinden und zu veränderten Verhaltensweisen bis hin zur nationalsozialistischen Konsequenz führen sollte, für seine Argumentation genutzt. Zwar war es bis zum Gelöbnis der Mennoniten, Adolf Hitler unbedingten Gehorsam zu leisten und als tapferer Soldat sein Leben einzusetzen, ein weiter Weg, der jedoch angesichts dieser sich allmählich vollziehenden Entwicklung, eine gewisse innere Logik und Folgerichtigkeit aufweist, zumal die rheinischen Mennoniten der Wehrpflicht schon früher zugestimmt hatten. Natürlich regte sich auch Widerstand. Wenn Horst Penner darauf hinweist, daß besonders die eher konservativen ländlichen Gemeinden, der Wehrpflicht ablehnend gegenübergestanden hätten,³¹ dann spiegelt sich dieses Bild in F. v. Wildenbruchs Danziger Dorfgemeinde wider, die zäh an überkommenen Strukturen festhält. F. v. Wildenbruchs Hoffnung gilt nicht diesen traditionell denkenden Individuen, sondern der Jugend, Gestalten wie Reinhold, die sich

nach zweifelhaften oder herausfordernden Erfahrungen weniger als Menno- nit, denn als Mann fühlen und den Griff zur Waffe nicht scheuen. Wie gravierend der Wandel war, der sich in dieser Zeit vollzog, als F. v. Wilden- bruch schrieb, läßt sich an jener Position ermessen, für die Wilhelm Mann- hardt nunmehr eintrat. Auch dieser einstige Verteidiger der Wehrlosigkeit schien sich letztlich eines besseren besonnen zu haben. So befürwortete er nicht nur den waffenlosen Wehrdienst, sondern plädierte auch dafür, daß all jene in der Gemeinschaft verbleiben dürfen, die noch einen Schritt weiter gehen, d.h. mit der Waffe dienen wollen.³²

Mit seinem Trauerspiel hat F. v. Wildenbruch auf literarischem Wege die Absicht verfolgt, jene in seinen Augen fortschrittlichen mennonitischen In- dividuen, die mit der Wehrlosigkeit brechen oder gebrochen haben, zu un- terstützen und in diesem Sinne meinungsbildend zu wirken. Als Repräsen- tant einer jungen Mennonitengeneration gehört Reinhold zum Kreis all je- ner, die zu unterschiedlichen Zeiten immer wieder den Schritt aus der men- nonitischen Gemeinschaft in die Welt gewagt haben, wobei es in diesem Fall nicht nur um den Wehrdienst, sondern um mehr oder weniger glaubwürdi- ge neuralgische Fragen aller Art geht, angefangen beim angeblich unpassen- den mennonitischen Interesse für katholische Kirchen,³³ das Reinhold verü- belt wird, bis hin zur Ehefrage, die er in Einklang mit Maria liebes- und nicht vernunftorientiert entschieden wissen will. Nun hat Elizabeth Horsch Ben- der zwar darauf hingewiesen, daß kein Vater eine Tochter, die er liebt, auf diese Art und Weise verheiraten würde,³⁴ wie aber sah es mit all jenen Ehen aus, die nicht geschlossen werden durften, weil sie dem gemeindlichen In- teresse zuwiderliefen?

Von mennonitischer Seite ist mehrmals behauptet worden, daß F. v. Wilden- bruch die Mennoniten per se verunglimpft habe, was auf den ersten Blick nicht zu stimmen scheint, galten doch seine Sympathien eindeutig all jenen, die bereit waren, neue Wege zu beschreiten. Wird jedoch davon ausgegan- gen, daß mit der Preisgabe der Wehrlosigkeit, die mennonitische Existenz vernichtet war, oder: »... daß der Mennonit vom Augenblick der Teilnahme am Kriegsdienste an aufhört ein Mennonit zu sein«,³⁵ dann scheint das Ur- teil dennoch gerechtfertigt. Letztlich hat F. v. Wildenbruch als Schriftstel- ler daran gearbeitet, die Mennoniten unter Preisgabe ihres So-Seins zu zwin- gen, in den preußischen Himmel auf Erden einzugehen. Der Gedanke, daß dem religiösen Bekenntnis ein höherer Stellenwert beigemessen werden könnte als dem staatsbürgerlichen Denken, war für F. v. Wildenbruch uner- träglich. Seine Art des Umgangs mit den Mennoniten verfügt über eine lan- ge Tradition, die bis zu den Täufern des 16. Jahrhunderts zurückreicht. Es

ist der unerbittliche Widerstand gegen Menschen, die sich in herrschende Glaubens- und Lebensstrukturen nicht fügen und deshalb als fremd und gefährlich stigmatisiert werden, ohne jedoch das Ziel zukünftiger Rückführung und Integration völlig aus dem Auge zu verlieren. So wie versucht wurde, die irrenden Täufer auf den »rechten« Weg zu bringen, geht es auch F. v. Wildenbruch nicht um Ächtung oder Vernichtung, sondern um Bekehrung.

II.

Angefangen bei der umstrittenen Wehrfreiheit bis hin zu der oft fremd anmutenden, schwer verständlichen Eigenart mennonitischen Lebens, all diese Aspekte werden nicht nur in F. v. Wildenbruchs Trauerspiel, sondern auch in Eva Caskels Roman »Marguerite Valmore«³⁶ thematisiert. Allerdings behutsamer und einfühlsamer, denn anders als F. v. Wildenbruch mit seinem schroffen Vorgehen versucht Eva Caskel gerade nicht, die mennonitische Lebens- und Glaubenswelt in ihren Grundfesten zu erschüttern und einem todbringenden Vaterlandsideal zu opfern. Diese andere Sichtweise ist keine Frage der literarischen Gattung, sondern des dichterischen Standorts. Während F. v. Wildenbruch noch vom deutschen Triumph über Frankreich im Krieg von 1870/71 zehrte und nach neuen Siegen lechzte, schrieb Eva Caskel vor dem Hintergrund jener leidvollen Erfahrungen, die der Zweite Weltkrieg der Menschheit beschert hatte. Als ihr Roman drei Jahre nach Kriegsende erschien, mußte der mennonitische Pazifismus aus den Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit heraus glaubwürdiger anmuten als jene verhängnisvolle Blut- und Bodenideologie, die Millionen ins Verderben gestürzt hatte. Was der Gymnasiast Bertolt Brecht in seinem provokativen Schulaufsatz von 1915 bereits bezweifelte,³⁷ hat Eva Caskel durch ihre realitätsnahe Schilderung des Kriegsalltags bestätigt: Es ist nicht süß und ehrenvoll, für das Vaterland zu sterben. Ihr Roman enthält furchtbare Szenen und Schilderungen, angefangen bei sterbenden oder grauenvoll verstümmelten Soldaten bis hin zu Hunger und Seuchen, die als Verbündete des Todes alt und jung dahintraffen. Menschenleichen und Tierkadaver säumen die Straßen. Gleich Blut- und Verwesungsgeruch gehören sie genauso zum Alltag wie vergewaltigte und getötete Frauen oder verzweifelte Mütter, Ehefrauen und weinende Kinder, die mit dem Tod leben und doch nicht verstehen. Dem ganzen Horrorszenarium haftet etwas Zeitloses an. Gäbe es nicht die Uniformen, zeitgenössischen Waffen und spezifischen Feindbilder, dann könnte Eva Caskels Roman auch die Schrecken des Zweiten Weltkrieges widerspiegeln. Aber das ist nicht der Fall, Marguerite Valmore, die Heldin des Romans wird nach dem Willen ihrer Schöpferin in eine andere Zeit hineingeboren.

Der Roman setzt 1788 mit der Geburt Marguerite Valmores in St. Aubin ein, einem kleinen Ort in Frankreich kurz vor der Französischen Revolution. Und er endet nach 1836 in einem mennonitischen Dorf bei Danzig. Nach leidvollen Kriegserlebnissen, Schicksalsschlägen und vielen Jahren des Selbstzweifels im Kreise einer Glaubensgemeinschaft, in die sie zufällig hineingeraten ist und die ihr über Jahrzehnte fremd und verschlossen bleibt, ist es Marguerite Valmore an ihrem Lebensende doch noch gelungen, zu einer Mennonitin zu werden, die sich und ihre Lebensweise zumindest akzeptiert. Obwohl die Bindung an die Glaubensgemeinschaft nach Jahrzehnten gefestigt erscheint, droht sie sofort an Kraft zu verlieren, als ein alter Jugendfreund auftaucht und an vergangene Zeiten erinnert. »Du weißt«, gibt Marguerite ihm zu verstehen, »daß ich glaubte, das Leben hier nicht ertragen zu können. Nun bin ich endlich so weit, daß ich sagen kann: *mein* Mann, *meine* Söhne, *unser* Dorf, *unser* Strom und *unser* Acker. Dies alles aber kann ich nur festhalten, wenn ich nicht rückwärts sehe ...«³⁸ Marguerite verhehlt nicht, daß ihre mennonitische Existenz eine Art Notlösung ist, die Folge eines Krieges, der ihren über alles geliebten Mann Gaston das Leben kostete und sie selbst an den Rand des Abgrunds führte. Obwohl sie den Krieg letztlich nie verherrlicht hat und immer eine zweifelnde Grundhaltung einnahm, hatte sie sich mit der Tatsache arrangiert, einen Hauptmann geheiratet zu haben, der wie selbstverständlich in den Krieg und den Tod zog. Gaston Valmore starb, als Napoleons Rußlandpläne zerschellten und tausende Soldaten der Großen Armee für die hochtrabenden Pläne ihres Kaisers mit dem Leben bezahlen mußten. Marguerite war ihrem Mann noch nachgereist, aber sie kam zu spät.

Vielleicht wäre alles anders gekommen, hätte Napoleon sich besonnen und auf die Worte Abram van Buirens gehört, die die kommende Niederlage prophezeien und gleichzeitig als Plädoyer für den mennonitischen Pazifismus zu lesen sind. Eva Caskel läßt die beiden ungleichen Männer auf einem mennonitischen Hof zusammentreffen. Obwohl der Kaiser sieht, wie vorbildlich das Land um die Weichsel bestellt ist und einiges über die holländischen Vorfahren seines älteren Gesprächspartners erfährt, kommen die beiden nicht auf einen Nenner. Den Verfechter des Krieges und den Pazifisten trennt mehr, als sie verbindet.

»Seltsam,« sagte der Kaiser, nachdem er die Antwort gehört hatte. »Unter gewissen Bedingungen können Sekten die nützlichsten Mitglieder eines Staates sein; wenn man sie nur dazu bewegen könnte, einige ihrer haltlosen Theorien aufzugeben. Sie verweigern den Kriegsdienst?«

»Ja, Euer Majestät.«

»Dann tun Sie sehr unrecht,« sagte der Kaiser ... »Der Krieg ist nur eine Vorstufe. Ihm folgt die Vereinigung aller Völker zu einem Bund des Friedens.«³⁹ Abram van Buiren kann seinem hohen Gast nicht folgen, die Schlußfolgerung, daß es des Krieges bedarf, um Frieden ernten zu können, erscheint ihm widernatürlich. Seine Gedanken findet er schließlich im 24. Kapitel des Buches Hiob bestätigt, wo auf das kommende Elend hingewiesen wird: »Sie sind hoch erhöht, und über ein kleines sind sie nicht mehr; sinken sie hin, so werden sie weggerafft wie alle anderen, und wie das Haupt an den Ähren werden sie abgeschnitten (...)«⁴⁰

Dennoch wird der mennonitische Pazifismus nicht als moralische Zuchtrute eingesetzt, dafür geht Eva Caskel mit dem ganzen Thema zu behutsam um. Im Gegenteil, auch sie weiß um Abweichler in den mennonitischen Reihen, die bei ihr jedoch anders als bei F. v. Wildenbruch nicht zu Hoffnungsträgern stilisiert werden und erst recht nicht zu Nestbeschmutzern, die es aus mennonitischer Sicht schamvoll zu verschweigen gilt. Am Falle des jungen Cornelius Dyk, der heimlich sein Elternhaus verlassen hat, um als Freiwilliger in den Krieg zu ziehen,⁴¹ wird gezeigt, welche Konsequenzen ein derartiger Fall nach sich ziehen konnte. Dabei geht es nicht nur um die kollektive Betroffenheit der Gemeinde und die individuelle Last oder Scham der Eltern, sondern auch um das angekratzte mennonitische Image. Letztlich konnten derartige Fälle Kritikern wie F. v. Wildenbruch als Beweis dafür dienen, daß sich hinter der vielbeschworenen Wehrfreiheit nichts anderes als Bequemlichkeit und mangelnde Vaterlandsliebe verbarg. »Schwer traf sie alle, daß der hochgeachtete lutherische Besitzer Hans Heidebrecht aus Marienau im Deichkrug auf das Wohl des jungen Soldaten trank und alle mennonitischen Söhne aufforderte, dem Beispiel des Abtrünnigen zu folgen.«⁴² Hierbei könnte jene Eingabe des Ackerwirts Holznagel vom 5. März 1859 Pate gestanden haben, der zusammen mit anderen die Wehrpflicht für Mennoniten forderte.⁴³ Daß Cornelius Dyk nach seinem Ausflug in die Niederungen der Welt in Eva Caskels Roman wieder in die Gemeinde aufgenommen wird, verdankt er Marguerite Valmore, die über alle mennonitischen Gesetze hinweg für eine Entscheidung plädiert, die sich an den mütterlichen Gefühlen und den ökonomischen Notwendigkeiten orientiert. Seine Verteidigerin geht in ihrem Plädoyer sogar noch einen Schritt weiter, der sie wieder einmal an die Grenzen der mennonitischen Akzeptanz führt. Sie erinnert ihren zweiten Ehemann, den Prediger David van Buiren an die feindlichen Soldaten, die er als eine der sieben Plagen Israels in Ägypten genannt habe. »»Warum zwingst Du Dich, den zu bestrafen, der ein Werkzeug Gottes war, als sie aus dem Lande vertrieben wurden? Wie könnt Ihr das eine bejahren

und Euch von dem anderen ausschließen? Es scheint mir immerhin rühmlicher, selber zu kämpfen als andere für sich kämpfen zu lassen.«⁴⁴

Letztlich wird durch das verräterische »Euch« und »Ihr« signalisiert, daß Marguerite Valmore noch immer keine Mennonitin geworden ist, wie ihr Mann sie sich wünscht. Sie ist eine Außenseiterin geblieben, der es in diesem Falle zwar gelingt, sich mit ihrer Meinung durchzusetzen, wenn auch nicht kritiklos: »Es ist an der Zeit, daß Du wie die Mutter eines Mennoniten denken lernst.«⁴⁵ Aber das dauert. Und gerade hierin liegt die Spannung, besonders des dritten bis fünften Kapitels. Eva Caskel entscheidet sich nicht für die eine oder andere Seite, sondern zeigt an der Gestalt ihrer Heldin Marguerite Valmore und ihres zweiten Ehemannes, wie schwer beide Seiten ringen müssen, um sich überhaupt gegenseitig ertragen und akzeptieren zu können. Klar wird, daß die Unterschiede zwischen Mennoniten und Nicht-Mennoniten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in und um Danzig sich nicht auf die Frage der Wehrfreiheit oder einiger Glaubensunterschiede reduzieren lassen. Die Kluft ist tiefer.

Marguerite Valmore hat die Nähe zu den Mennoniten nicht gesucht, sondern sie durch die Wirren des Krieges zufällig gefunden. Völlig erschöpft war sie bei ihrer Rückkehr aus Rußland von Abram und David van Buiren aufgenommen und auf ihrem Hof gesund gepflegt worden. Die Probleme begannen später. Als alleinstehende Frau, Französin und Katholikin konnte sie auf dem mennonitischen Anwesen nicht bleiben, was keineswegs nur eine Frage der Andersgläubigkeit, sondern ein moralisches Problem schlechthin war. Marguerite Valmore erregte Unwillen und brachte ihren Gastgeber in Schwierigkeiten. David zeigte sich nicht gern mit ihr im Dorf,⁴⁶ zumal die Gemeinde sich gegen die Fremde offen zu formieren begann und eine Klärung der Situation forderte: »Es ziemt sich nicht für ihn, eine Frau, mit der er nicht verwandt sei, bei sich Wohnung nehmen zu lassen, sagte Nicolaus Harder mahnend.«⁴⁷ Ein Punkt von vielen. Spontane Hilfe ja, aber keine Unruhe, keine Neuerungen und störenden Einflüsse von Dauer. Die mennonitische Welt, wie Eva Caskel sie zeigt, ist eng und in sich geschlossen. In ihr ist kein Platz für die bunten Kleider der polnischen Schnitter und Schnitterinnen, deren Anblick schmerzt,⁴⁸ für Naturschwärmerei,⁴⁹ Theatervergnügen⁵⁰ oder eine alte obdachlose Frau in Männerkleidern namens »Lazarus«, die Seidentücher feilbietet. »In den Mennonitendörfern sah man sie nicht gern. Dort waren nur Menschen willkommen, deren Leben klar vor aller Augen lag, und die in Männerkleidung herumstreifende alte Frau galt trotz ihres christlichen Namens für eine arge Heidin, und es war kein gutes Zeichen, wenn man ihr unversehens begegnete.«⁵¹ Und selbst im Angesicht

des Todes hört das gegenseitige Unvermögen, den anderen zu verstehen, nicht auf. Marguerite ist untröstlich, als der alte Abram van Buiren stirbt. Emotional und hemmungslos gibt sie sich ihrer Trauer hin. Warum? Ihr Mann, Abram van Buirens Sohn, kommt damit nicht klar. »Marguerites Schmerz um den Vater war so groß, daß David ihn im Stillen heidnisch nannte ... Er begriff nicht, wie man so ohne Maß um einen Toten trauern konnte ... Für David hatte hier nur ein alter Baum seine Wurzeln in ein neues Erdreich gesenkt, und er wußte wohl, daß auch der Vater nicht anders darüber gedacht hatte; aber für Marguerite schien der alte Mann in ein Nichts versunken zu sein, sie allein vor einem Abgrund zurücklassend.«⁵²

Der Abgrund tat sich nicht erst mit dem Tod des Schwiegervaters auf, das ungleiche Ehepaar hatte ihn ständig vor Augen, seit sie in Holland geheiratet hatten. Während es David störte, daß ihre Ehe ins Gerede kam, zeigte sich Marguerite an ihrem mennonitischen Umfeld wenig interessiert. Sie entzieht sich, wenn es nur irgend möglich ist, ihrem Mann, den Versammlungen und später sogar ihren Söhnen. Aber Eva Caskel bleibt gerecht. Anders als F. v. Wildenbruch geht es ihr nicht darum, durch Schwarzweißmalerei Stimmung gegen die mennonitische Lebens- und Glaubenswelt zu machen, selbst wenn sie für Außenstehende trist und wenig anheimelnd geschildert wird. Im Gegenteil, gezeigt wird auch, wie David hofft und immer wieder geduldig versucht, seine Frau zu verstehen, wie er sie ermahnt und ihr gleichzeitig Brücken baut, die jedoch nie über die engen mennonitischen Grenzen hinausführen. Selbst als sie ihn in einem Anfall von Verzweiflung vom Kutschbock stößt und auf diese Weise fast umbringt, nimmt er sie vor der aufgebrachten Gemeinde in Schutz. David lügt für seine Frau und überläßt ihr die Entscheidung, zu gehen. Aber Marguerite bleibt, obwohl sie sich auch künftig verweigert und in der erotischen Begegnung mit Fjedor Epp sogar »noch einmal die Hände nach dem Leben ausstreckte«.⁵³

Es wäre angesichts dieser Spannungen zu trivial, auf ein Happy End zu hoffen. Der Schluß des Romans zeigt zwar versöhnliche Züge, die von gegenseitiger Akzeptanz zeugen, die inneren Gegensätze hebt er jedoch nicht auf. Die entscheidende Wende kommt mit einer Choleraepidemie, die in den Weichseldörfern wütet und Marguerites kleiner Tochter das Leben kostet. Angesichts der verzweifelten Situation im Dorf entschließt Marguerite sich dazu, nachts nach jenem französisch sprechenden Arzt zu fahnden, der angeblich Hilfe bringen könnte. Auf eigene Faust und unter Einsatz ihres Lebens begibt sie sich auf die Suche. Als Marguerite nach drei Tagen immer noch nicht zurückgekehrt ist, macht Unruhe sich breit. »Zum erstenmal war in Davids Herzen die Sorge um die Gemeinde verdrängt von der Sorge um

seine Frau.«⁵⁴ Mehr noch, alle bangten um die einst Angefeindete, die so gar nicht in die Gemeinschaft zu passen schien. Als die Männer schließlich auszogen, um Marguerite zu suchen, stellte sich ein, was lange unmöglich erschien. »Stillschweigend war die Frau des Ältesten seit jener Nacht in die Gemeinde aufgenommen worden, der sie dem Namen nach längst angehörte.«⁵⁵

III.

Von dieser mennonitischen Welt um Danzig, wie Eva Caskel sie in ihrem Werk beschrieben hat, ist nichts übrig geblieben. Die Zeit ging über sie hinweg. Wenige Jahre nach Abschluß der Romanhandlung, um die Mitte des 19. Jahrhundert, setzten Entwicklungen ein, die nicht nur der Katholikin Marguerite Valmore, sondern auch dem wehrfreudigen Cornelius Dyk das Leben in der mennonitischen Gemeinde erleichtert hätten. Und auch F. v. Wildenbruch bot bald keinen Gesprächsstoff mehr. Als er gegen den mennonitischen Konservatismus polemisierte, waren, längerfristig betrachtet, die Weichen in Richtung Aufgabe der Wehrlosigkeit längst gestellt. Wie Hermann Gottlieb Mannhardt in seinem Buch über »Die Danziger Mennonitengemeinde« vorrechnet, seien bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges 138 Männer »vom 16 jährigen Kriegsfreiwilligen bis zum 44 jährigen Landsturmann« unter die Waffen getreten.⁵⁶ Später erhöhte sich die Zahl auf 250, was fast der Hälfte aller getauften männlichen Gemeindeglieder entsprochen habe.⁵⁷ Mit Ende des Zweiten Weltkrieges waren nicht nur die »Stillen« aus ihrer Heimat vertrieben worden, sondern auch all jene, die das System tat- und waffenkräftig unterstützt hatten.⁵⁸ Damit war ein Schlußstrich gezogen worden, unerbittlich hart und grausam, oder, wie Bruno Enss es in Erinnerung an jene Zeit formulierte: »Im Jahre 1945 fand die 400jährige Geschichte der Preußisch-Danziger Mennoniten ihren jähen Abschluß.«⁵⁹

Wenn es auch keine blühenden Mennonitengemeinden in Danzig, im Danziger Werder und im Weichseldelta mehr gibt, so leben sie doch in der Erinnerung fort. Heinrich Böll schrieb Köln und das Rheinland in die Weltliteratur, Günter Grass Danzig und Kaschubien.⁶⁰ Nie hat seine Geburtsstadt ihn losgelassen. Geradezu zwanghaft, so Grass, handeln seine Bücher von dieser Stadt, »... die einst Danzig hieß und in Trümmern unterging – und von Gdansk bis in die Gegenwart.«⁶¹ »Vergegenkunft«⁶² heißt das Schlüsselwort zu seinem Werk, womit jene zeitüberbrückende Eigenart des Schreibens gemeint ist, in der sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einem untrennbaren Amalgam verbunden haben. Daß Grass zuweilen jede Chronologie zu leugnen scheint und bedenkenlos aktuelle Fragen und Ereignisse mit

vergangenem Geschehen kombiniert, hängt mit diesem grenzensprengenden Geschichtsdenken zusammen. Die chronologische Abfolge wird als Gewalt-samkeit empfunden, das chronologische Erzählen als etwas Absurdes. Zwar hält Grass an ihm fest, ohne jedoch gleichzeitig auf jene chaotische Schichtung zu verzichten, die als eine Geröllhalde von Erinnerungen, Verschiebungen und Prägungen den Menschen formt und verändert.⁶³

Mitten im Gewühl der fortgeschriebenen Erinnerung tauchen die Mennoniten auf. Günter Grass erwähnt sie in seinem Werk mehrfach, aber immer nur flüchtig. Sie sind für ihn kein Thema, mit dem er sich eingehender befaßt, eher ein Danziger Partikel, das es wie alles, was zur Geschichte gehört, zu bewahren gilt. Als Glaubensgemeinschaft verschwinden sie hinter dem allgegenwärtigen Katholizismus, in den Grass hineingetauft wurde und von dem er sich im Zuge des Streites um den Paragraphen 218 durch seinen Kirchenaustritt 1974 zumindest formal verabschiedete. Wie wenig die Mennoniten von Außenstehenden im Werk von Günter Grass wahrgenommen werden, läßt sich an einem Aufsatz von Volker Neuhaus über »Das christliche Erbe bei Günter Grass«⁶⁴ nachvollziehen. Ein Beitrag, in dem nicht nur speziell über den Katholizismus, sondern auch allgemein über christliches Gedankengut nachgedacht wird, ohne jedoch an die Mennoniten zu erinnern. Sie bleiben unerwähnt, nicht zuletzt deshalb, weil sie als christliche Gemeinschaft im Werk von Günter Grass keine markante Rolle spielen. Dies gilt auch für die Täufer. Mühelos hätten sie sich beispielsweise in jene Garde von Revisionisten einreihen lassen, die Günter Grass in seiner Rede vom 1. Mai 1970 in Baden-Baden aufmarschieren läßt. Er erinnert an Alexander Dubček und Ota Sik, die als Theoretiker des tschechoslowakischen Reformkommunismus nach der Okkupation der ČSSR als Revisionisten verketzert worden seien,⁶⁵ um dann in der Vergangenheit nach weiteren Exempeln zu suchen: »Wer die Geschichte nach Vergleichbaren befragt, wird in den Ketzerprozessen des Mittelalters ähnlich dogmatische Versteinerungen finden: Ob Giordano Bruno oder die Albigenser, ob Hussiten oder Lutheraner, sie alle galten dem katholischen Dogma als Revisionisten und zahlten dafür.«⁶⁶ Und die an mehreren Fronten kämpfenden Täufer erst recht, so ließe sich ergänzen, wenn die Aufzählung mit Luther denn über das Mittelalter hinausreichen darf. Daß Grass sie in diesem Zusammenhang nicht erwähnt, läßt sich jedoch schwerlich als Mangel oder Vorwurf formulieren, vielmehr scheint dies lediglich ein Indiz dafür zu sein, daß sich ihm die Täufer in diesem argumentativen Zusammenhang nicht unbedingt als verfolgte Widerständler aufgedrängt haben. Andererseits sind diese scheinbar nebensächlichen Erwähnungen oder auch Auslassungen wichtig, da die Mennoniten ge-

rade in Gestalt flüchtiger Momentaufnahmen und Berührungen im Werk von Günter Grass weiterleben. Mögen sie auch kein zentrales Thema sein, so werden sie doch durch die Summe aller Erwähnungen bedeutsam, wenn sich die verstreuten Facetten zu einer literarischen Collage Danziger Mennonitenlebens zusammenfügen.

Und das begann im 16. Jahrhundert, unter anderem in »Stutthof, Kreis Danziger Niederung, Reichsgau Danzig-Westpreußen, zuständiges Amtsgericht Danzig, bekannt durch seine schöne Fachwerkkirche, beliebt als ruhiger Badeort, uraltes deutsches Siedlungsgebiet – im vierzehnten Jahrhundert legte der Deutsche Ritterorden die Niederung trocken; im sechzehnten Jahrhundert kamen fleißige Mennoniten aus Holland; im siebzehnten Jahrhundert plünderten die Schweden ...«⁶⁷ Und so geht es in der Chronologie weiter bis in die Zeit des Nationalsozialismus, als Menschen im Konzentrationslager Stutthof ihr Leben ließen. Wenn der Leser an dieser Stelle der »Hundejahre« angekommen ist, dann weiß er aus vorangegangenen Hinweisen bereits, daß die Mennoniten nicht nur als fleißige, sondern auch gläubige Menschen in der Erinnerung weiterleben, die über eigene Prediger, Kirchen und Friedhöfe verfügten. Dabei geht es Grass nicht unbedingt um die Mennoniten als solche, sondern darum, wie sie sich mehr oder weniger prägend in die sozialen und geographischen Strukturen Danzigs einfügten. Da wird kurz, nachdem sie erschienen ist, »allen Deichgräfe, Dorfschulzen und Mennonitenpredigern« jene »Deichbeschauliche Epistel« zugestellt, die Wilhelm Ehrenthal in antiken und dennoch humorigen Versen verfaßte.⁶⁸ Grass läßt ihn vor vielen, vielen Sonnenuntergängen aus dem Kulmischen angereist sein, »wo im Jahre fünfundfünfzig bei Kokotzko, auf Höhe des Mennonitenfriedhofes, der Deich brach«.⁶⁹ Als Deichregulierungskommissarius erfüllt er nun die Funktion, die hiesigen Deiche zu inspizieren. Nicht nur in Kokotzko, auch in Danzig wurden Mennoniten auf dem eigenen Friedhof beerdigt. Grass erwähnt ihn in seiner Erzählung »Unkenrufe«, in der es um das großangelegte Projekt eines deutsch-polnischen Versöhnungsfriedhofes geht. Das ganze Unternehmen nimmt letztlich monströse Formen an und wächst sich zu einer Art Rückeroberungskampagne ehemals deutschen Terrains aus. »Es ließe sich mehr über gleichfalls eingeebnete Friedhöfe auf der gegenüberliegenden Seite der Großen Allee sagen; denn hinter dem kleinen Exerzierplatz – später Maiwiese genannt – und dem Steffenspark reihten sich die Vereinigten Friedhöfe von Sankt Johann, St. Bartholomäi und Sankt Peter und Paul mit dem anschließenden Friedhof für die Mennoniten – dahinter Bahngleise, die Siedlung Neuschottland, die Werft, der Hafen.«⁷⁰ Im Zuge der Handlung dürfen Alexandra Piątkowska und Alexander Reschke, die Ini-

tiatoren des deutsch-polnischen Versöhnungsprojektes noch im Polski Fiat an der Mennonitenkirche vorbeifahren, »die heute Bet- und Taufsaal der Pfingstgemeinde ist«. ⁷¹ Die Darstellung lebt von Momentaufnahmen, die keine Entwicklungen, sondern nur Augenblicke in einer bestimmten Situation einfangen. Außer seiner einstigen und jetzigen Bestimmung ist über das Kirchengebäude und seine Nutzer nichts zu erfahren. Dies gilt auch für eine weitere Erwähnung der Mennonitenkirche an anderer Stelle, die in diesem Fall lediglich der geographischen Orientierung dient. Es geht um einen Kanal, der zur Radaune führt und gegenüber dem Sankt-Salvator-Friedhof, »der zwischen Grenadiergasse und Mennonitenkirche am Fuße des Bischofsberges lag«, seinen geräumigen Ausfluß fand. ⁷²

Nicht nur die wechselvolle Entwicklung mennonitischer Kirchen bzw. Gebetshäuser und Beerdigungsstätten in und um Danzig verschwindet hinter Augenblicksbeschreibungen und kurzen Resumes, sondern auch die keineswegs immer unproblematische Vielschichtigkeit und Andersartigkeit mennonitischer Existenz selber, auf die Grass mit seiner Unterscheidung zwischen »feinen« und »groben« Mennoniten zu sprechen kommt. Historisch betrachtet, verbergen sich hinter den charakterisierenden Adjektiven die »feinen« flämischen und die »groben« friesischen Mennoniten, die sich vor allem in Fragen der Kirchenzucht von einander unterschieden. ⁷³ In Danzig brachte die Kriegsnot die beiden getrennten Gemeinden einander näher, die sich 1808 zu einer »Vereinigten friesischen und flämischen Mennonitengemeinde« zusammenschlossen. ⁷⁴ Ob dieser formale Akt in der individuellen Begegnung alle Gegensätze spontan und dauerhaft beseitigte, ist fraglich. Zumindest erweckt Grass mit der Figur des Fischers und Kleinbauern Simon Beister den Eindruck ungebrochener Animosität. Der eine mag die anderen nicht. Und vielleicht ist es ja auch umgekehrt so. Als »echter Haken-und-Ösen-Mennonit, grob und taschenlos«, ⁷⁵ hat Beister zum Kreise seiner feineren Glaubensgenossen mit Knöpfen, Knöpflöchern und richtigen Taschen eine Art Außenseiterposition bezogen. Während seine feinen Brüder keine Probleme damit haben, ihren auf fettem Werderboden gewachsenen Weizen in der Mühle eines Katholiken mahlen zu lassen, zieht Beister als einziger Nickelswalder die Mühle im grobmennonitischen Dorf Pasewark vor. ⁷⁶ Und er steht zu seiner Haltung. Für alle gut lesbar prangt über seinem Bootsschuppen ein Holzschild mit schnörkeliger Inschrift:

»Mit Haken und Ösen:

Dem ward lieb Gottke erlösen.

Mit Knöpp un Taschen:

Dem ward der Düwel erhaschen.« ⁷⁷

Leicht variiert, findet sich dieser Vers schon in Eva Caskels Roman. Allerdings bezieht er sich hier nicht auf innermennonitische Barrieren, sondern auf die Begegnung zwischen einem Nicht-Mennoniten und einem Mennoniten, der von dem Andersgläubigen mit diesem »Liedchen« gedanklich verspottet wird.⁷⁸

Wie bei F. v. Wildenbruch und Caskel geht es auch bei Grass unter anderem um den Aspekt gegenseitiger Akzeptanz. Wie gehen die Vertreter der unterschiedlichen Glaubensrichtungen miteinander um, zumal sie oft genug eng beieinander leben oder sogar aufeinander angewiesen sind. Durch die Beschreibung, daß Papisten und Lutheraner, Mennoniten und Calvinisten einander unfriedlich niedergemetzelt hätten, entsteht leicht ein irreführender Eindruck,⁷⁹ da die mennonitische Beteiligung an gewaltsamen Auseinandersetzungen dieser Art sich allenfalls auf gedanklicher Ebene vollzogen haben könnte. Zumindest in diesem Zusammenhang setzt Grass sich über den mennonitischen Pazifismus salopp hinweg, den er an anderer Stelle wiederum bewußt betont. Hermann Ott, genannt »Zweifel«, Studienassessor von »streng mennonitischer Herkunft«⁸⁰, versäumt es in seinem Kellerversteck nicht, seinem Gastgeber Anton Stomma ab und an über seine pazifistischen Vorfahren zu erzählen, die im 16. Jahrhundert ins Danziger Werder eingewandert seien. »Wir Mennoniten haben immer unseren eigenen Willen gehabt. Auch wenn wir manchmal schießen wollten, wollten wir niemals schießen und auch nicht schießen wollen.«⁸¹ Dennoch galt es, sich zu behaupten und den eigenen Weg zu verteidigen, immer wieder, auch in Danzig, wo zwei Jahre nach dem Augsburger Religionsfrieden das Abendmahl in beiderlei Gestalt zugelassen worden sei. Die Danziger Bürger hätten sich mehrheitlich für Luthers »Tischbräuche« entschieden und sich fortan nur noch mit den Calvinisten und Mennoniten gestritten.⁸²

Losgelöst von richtungsweisenden Entscheidungen auf höchster Ebene, wird der alltägliche Kleinkrieg zwischen den Anhängern der unterschiedlichen Glaubensrichtungen mit anderen Waffen ausgetragen. Man denkt schlecht voneinander, traut sich gegenseitig Böses zu, besonders dann, wenn es einen Sündenbock zu finden gilt. So kann ein Deichbruch schon mal zum konfessionellen Ereignis werden. »Immer wenn ein Deich bricht, sagt man, es waren Mäuse im Deich. Katholiken aus dem Polnischen sollen über Nacht Mäuse im Deich angesiedelt haben, sagen die Mennoniten. Andere wollen den Deichgräfe auf seinem Schimmel gesehen haben.«⁸³ Angesichts der Tatsache, daß die Naturgewalt, angefangen bei den katholischen Mäusen über die groben und feinen Mennoniten bis hin zu den Evangelischen,⁸⁴ alles und jeden wahllos in der Flut versinken läßt, wirken derartige Erklärungen auf

den ersten Blick zwar absurd, aber dennoch glaubwürdig. Was Grass hier schildert, sind verzweifelte Versuche, den eigenen Glaubensweg bis in irrationale und nicht zu beeinflussende Sphären hinein als richtig zu erweisen. Schuld haben immer die gottlosen anderen, so die gängige Argumentation, der sich auch die Mennoniten nicht verschließen. Mögen sie auch arbeitsam und fleißig sein, so werden sie dennoch von Grass nicht freigesprochen, wie alle anderen über negative Gedanken und Verhaltensweisen zu verfügen. Gewiß ist Simon Beister, der die katholische Bockwindmühle aus religiösen Gründen in Brand setzte,⁸⁵ eine Ausnahme, aber er war sicher nicht der einzige, der zuvor über den Katholizismus und den Katholiken Mattern samt Familie einschließlich Hund gespottet hatte.⁸⁶ Andererseits waren Vertreter aller Glaubensrichtungen aufeinander angewiesen. Sie teilten einen Lebensraum, Sorgen und Nöte. Vor allem sprachen sie eine Sprache, die in ihrem jeweiligen Gebrauch gewiß konfessionelle Vorlieben widerspiegelte und doch über alle Unterschiede hinweg ein zutiefst verbindendes Element darstellte. Grass veranschaulicht das an dem gebräuchlichen Wort »Zellacken« als Bezeichnung für einen handlichen, taubeneigroßen Stein. »Die Evangelischen sagen: Zellacken, die paar Katholischen: Zellacken. Die groben Mennoniten: Zellacken. Die feinen: Zellacken ... und der Prediger Daniel Kliwer aus Pasewark sagt zu seiner groben und feinen Gemeinde: ›Da häd sech dä klaine David ain Zellack jenomm ond häd dem Tullatsch, dem Goliath ...‹«⁸⁷

Grass ist nicht der einzige moderne Autor, der den Danziger Mennoniten über den Verlust ihrer historischen Existenz hinweg eine literarische Heimat gegeben hat. Auch im Werk des polnischen Schriftstellers Paweł Huelle leben sie weiter. Er ist ebenfalls in Danzig geboren, allerdings wesentlich später als Grass, nämlich im Jahre 1956. Was Huelle über die Zeit des Nationalsozialismus, das Kriegsende und die Mennoniten schreibt, ist also nicht aus eigener Anschauung erwachsen, sondern aus dem, was er gehört und gelesen hat, unter anderem bei Günter Grass, dessen Werk er mehrmals erwähnt.⁸⁸ Wie Grass führt auch Huelle seine Leser nicht nur an der ehemaligen Mennonitenkirche vorbei,⁸⁹ sondern auch mitten hinein in die problematische Vielschichtigkeit einstigen Danziger Glaubenslebens. »Wenn man es mit gesundem Menschenverstand betrachtet, so war Gott schließlich kein Mennonit, Katholik, Lutheraner, Methodist oder orthodoxer Zar.«⁹⁰ Zu diesem Ergebnis kommt Hanna, eine junge Frau und ehemalige Mennonitin, die es aus ihrer engen Gemeinschaft in die bunte, vermeintlich sündhafte Welt gedrängt hatte. Huelle läßt sie dort eine Weile mit Ludwik glücklich sein, dessen nicht näher definierten Glauben sie angenommen hat. Der Preis

dafür ist hoch. In den Augen ihrer mennonitischen Familie und ehemaligen Gemeinschaft stellt sie sich als Abtrünnige dar, die in Sünden lebt und für ihren Ungehorsam ausgeschlossen oder gebannt wird. Der eigene Vater gibt sie auf, redet davon, fortan nicht mehr zwei Töchter, sondern nur noch eine Tochter zu haben. »Man durfte nicht einmal von Hanna sprechen, ihr mit Schande bedeckter Name sollte in allen Kirchen vergessen werden, für immer.«⁹¹

Natürlich ist das kein leichtes Unterfangen, einen Menschen auf Befehl aus der Erinnerung zu streichen. Hannas Schwester schafft es jedenfalls nicht. Als sie der Ausgestoßenen begegnet und ihr für einige Stunden in weltliche Gefilde folgt, wird sie selbst Opfer eines fast ins Pathologische gesteigerten Reinheitsdenkens. Sie bekennt ihre Schuld vor der Gemeinde, wird von Prediger Haarmenszoon hart ermahnt und verliert daraufhin ihre Sprache. Als sie später in der Begegnung mit dem Juden Jakob ihre Sprache wiederfindet, existiert diese einstige mennonitische Welt nicht mehr. Das Dorf der Haken-und-Ösen-Mennoniten ist leer und Haarmenszoon tot, erschossen von uniformierten Männern, die mit Lastwagen vorgefahren und alle Bewohner bis auf zwei unentdeckte mitgenommen und das Vieh fortgetrieben hatten. Mehr noch als vor der gespenstischen Leere, die nunmehr herrscht, fürchtet sich Hannas Schwester davor, die eigenen Leute könnten wiederkommen, sie verurteilen und ausstoßen.⁹²

Und der ermordete Haarmenszoon, der alles getan hatte, um seine Gemeinde fleckenlos zu halten, wo war er? Vielleicht hat der liebe Gott ihn lächelnd begrüßt, so jedenfalls hätte sich das Tischler Kaspar wohl vorgestellt, der von den Mennoniten träumte, wie sie in schwarzen Gewändern »direkt zum Himmel strebten und wie dort oben sich die Pforten öffneten und der liebe Gott sie lächelnd begrüßte. Denn wer konnte ihm lieber sein als sie, die im Schweiß ihres Angesichts und mit Liebe die schwere Erde bestellten, die fleißig Kanäle gruben, Schleusen bauten, Windmühlen errichteten und Psalmen und Hymnen sangen und nie, unter keinen Umständen, Waffen in die Hand nehmen wollten?«⁹³ Aber gerade diese strikte Wehrlosigkeit war dem Haken-und-Ösen-Mennoniten Haarmenszoon und seiner Gemeinde zum Verhängnis geworden. Die Sache war so unbegreiflich, daß Haarmenszoon nach einigen Monaten aus jenseitigen Gefilden in die Kirche zurückkehrte, um mit blutverschmierten Strähnen im grauen Haar in den Büchern eine Erklärung für das Unerklärliche zu finden. Vergebens, er fand nichts, »wurde wütend und schrie: ›Es ist ein Fehler passiert!‹ Und er verschwand, um etwa zwei Wochen später wieder in der Kirche zu erscheinen, wieder eine Kerze anzuzünden und wieder die Bücher auf den Boden zu schleudern.«⁹⁴ Übri-

gens ist der ermordete Prediger nicht der einzige Mennonit, der in Huelles Werk herumspukt. Auch Tischler Kaspar erinnerte sich daran, vor vielen Jahren leuchtende mennonitische Augen in der hintersten Dachbodenecke eines leerstehenden Hauses entdeckt zu haben.⁹⁵ Viel mehr als derartige Spuren waren von den Mennoniten nicht geblieben.

IV. Ausklang

Als H. G. Mannhardt auf einige dramatische Werke über die Mennoniten aufmerksam machte, fand er es spannend, zu untersuchen, wie »wir uns« in dieser Beleuchtung ausnehmen.⁹⁶ Mehr oder weniger vorteilhaft, wie sich zeigen sollte, klappten doch zwischen Ludwig von Baczkos Familiengemälde⁹⁷ und F. v. Wildenbruchs garstigem Trauerspiel wahre Abgründe. Zusammenfassend wird sich auch über die Danziger Mennoniten in der Literatur kein einhelliges Urteil fällen lassen, dafür sind die einzelnen literarischen Texte zu unterschiedlich. Was sie aus heutiger Perspektive verbindet, ist das Bewußtsein, es mit einem abgeschlossenen historischen Kapitel zu tun zu haben. Nicht nur die Diskussion um die Wehrfreiheit ist von gestern, sondern auch das mennonitische Leben in und um Danzig als solches, das mit dem Zweiten Weltkrieg ausgelöscht wurde. Literarisch gepflegt wird die Erinnerung an fromme und fleißige Einwanderer, die ihr Leben vorbildlich zu ordnen verstanden. Das ganze allerdings zu einem Preis, der manchem heutigen Leser zu hoch erscheinen dürfte, angesichts eines Gemeinschaftslebens, das sich fremden Einflüssen, individuellen Bedürfnissen und Sinnesfreuden aller Art rigoros verschlossen zu haben scheint. Marguerite Valmore und Hanna, Prediger Haarmenszoon und Simon Beister, in diesen und vielen anderen literarischen Gestalten individualisiert sich jene traditionelle Skepsis gegenüber den Mennoniten und ihren Glaubensmaximen, die auf literarischem Wege bis heute weitergetragen wird. Der Leser kann sie übernehmen, muß es aber nicht, denn Literatur kann hungrig auf mehr machen: »Und plötzlich wollte ich alles wissen. Wohin floß die Tuja? Wo war die Stadt von Herrn Kaspar? Warum wollten die Mennoniten keine Waffen tragen? Waren sie wirklich alle in den Himmel gekommen?«⁹⁸

Anmerkungen

* Dieser Aufsatz ist während meines fünfmonatigen Fellowships am Reformation Studies Institute der Universität St. Andrews (Schottland) entstanden. Mein besonderer Dank gilt Gary Waltner (Mennonitische Forschungsstelle Weierhof), der meine Arbeit mit wertvollen Hinweisen und schwergewichtigen Buchpaketen unterstützt hat. Die Anregung, mich mit diesem Thema zu beschäftigen, verdanke ich einer Erbschaft. Nicht nur zu Marianne John, meiner »alten« Englischlehrerin, die 1992 starb, hatte ich ein herzli-

ches Verhältnis, sondern auch zu ihrem Ehemann Hans, einem ehemaligen Kapitän. Als er 2001 starb, erbte ich diverse Bücher, unter anderem einige kleinformatige, rote Bände mit Goldschnitt. Es handelte sich um Werke des mir damals unbekannten Schriftstellers Franz von Wildenbruch, darunter »Der Menonit«. Dieses Trauerspiel weckte mein Interesse an den Danziger Mennoniten in der Literatur.

1 Siehe hierzu die soeben im Druck erschienene Dissertation von Katja Schupp, *Zwischen Faszination und Abscheu: Das Täuferreich von Münster. Zur Rezeption in Geschichtswissenschaft, Literatur, Publizistik und populärer Darstellung vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Dritten Reich*. Münster/Hamburg/London 2002

2 H[ermann] G[ottlieb] Mannhardt, *Die Mennoniten in der dramatischen Literatur*. In: *Jahrbuch der Mennoniten-Gemeinden in West- und Ostpreußen*. Hg. von H[ermann] G[ottlieb] Mannhardt, 2. Aufl., Danzig 1883, S. 23

3 Bei den anderen Werken handelt es sich um »Menno Simonis« (1844), ein dramatisches Gedicht von Julian Heins und »Die Mennoniten« (1809), ein Familiengemälde von Ludwig von Baczko.

4 Hierzu Elizabeth Horsch Bender, *Ernst von Wildenbruch's Drama »Der Menonit«*. An Historical and Literary Critique. In: *MQR*, Bd. 18, Nr. 1 (1944), S. 22–35

5 Peter Sprengel, *Geschichte der deutschsprachigen Literatur, 1870–1900. Von der Reichsgründung bis zur Jahrhundertwende*, München 1998, S. 443

6 »Wiedertäufer«. In: *Deutsches Literatur-Lexikon. Biographisches und bibliographisches Handbuch*. Von Wilhelm Kosch, Zweiter Bd., Halle 1930, Sp. 3033 (eine umgearbeitete und erweiterte Neuauflage erschien 1958, die Ausführungen zu den »Wiedertäufern« und »Mennoniten« blieben unberührt).

7 »Mennoniten«. In: ebd., Sp. 1554

8 Ernst von Wildenbruch, *Der Menonit. Trauerspiel in vier Akten*, Fünfte Aufl., Berlin 1892, S. 5

9 ebd., S. 15f.

10 ebd., S. 24

11 ebd., S. 37f.

12 ebd., S. 40

13 ebd., S. 66

14 ebd., S. 90

15 ebd., S. 111

16 H[ermann] G[ottlieb] Mannhardt, *Die Mennoniten in der dramatischen Literatur* (wie Anm. 2), S. 42

17 ebd., S. 49

18 Noch einmal der »Menonit«. Correspondenz zwischen dem Vorstand der Gemeinde zu Danzig und Ernst von Wildenbruch. In: *Mennonitische Blätter*, 35. Jg., Nr. 11, Juni 1888, S. 61

19 Noch einmal der »Menonit« (Fortsetzung). In: *Mennonitische Blätter*, 35. Jg., Nr. 12, Juni 1888, S. 70

20 Elizabeth Horsch Bender, *Ernst von Wildenbruch's Drama* (wie Anm. 4), S. 33

21 ebd., S. 31

22 Noch einmal der »Menonit«. Correspondenz (wie Anm. 18), S. 62

23 Rob. Riemann, *Das Neunzehnte Jahrhundert der deutschen Literatur*, Zweite, stark vermehrte Aufl., Leipzig 1912, S. 413

24 Richard Wittmann, *Das literarische Leben 1848 bis 1880* (mit einem Beitrag von Georg

Jäger über die höhere Bildung), in: Realismus und Gründerzeit. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1848–1880. Mit einer Einführung in den Problemkreis und einer Quellenbibliographie hrsg. von Max Bucher, Werner Hahl, Georg Jäger und Reinhard Wittmann, Bd. 1, Stuttgart 1976, S. 251

25 Peter Sprengel, Geschichte der deutschsprachigen Literatur 1870–1900. Von der Reichsgründung bis zur Jahrhundertwende, München 1998, S. 5

26 ebd., S. 232f.

27 Otto Brahm, Die Freie Bühne in Berlin, in: Berliner Tage-Blatt, Nr. 527 vom 16. Oktober 1909, Abendausgabe und Nr. 530 v. 18. Oktober 1909. Aus: Naturalismus. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1880–1900. Hrsg. von Manfred Brauneck und Christine Müller, Stuttgart 1987, S. 313

28 W[ilhelm] Mannhardt, Die Wehrfreiheit der Altpreußischen Mennoniten. Eine geschichtliche Erörterung, Marienburg 1863

29 Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen, Bd. II: von 1772 bis zur Gegenwart. Selbstverlag (Kirchheimbolanden) 1987, S. 70

30 ebd., S. 71

31 Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten (wie Anm. 29), S. 71, s. auch S. 75

32 ebd., S. 74

33 Ernst von Wildenbruch, Der Menonit (wie Anm. 8), S. 10

34 Elizabeth Horsch Bender, Ernst von Wildenbruch's Drama (wie Anm. 4), S. 32: »No father whose love is as tender toward his child as Waldemar's to Maria would insist on a loveless marriage for her.«

35 W[ilhelm] Mannhardt, Die Wehrfreiheit (wie Anm. 28), S. 170f.

36 Eva Caskel, Marguerite Valmore, Hamburg 1948; der Roman wurde später noch einmal unter einem anderen Titel veröffentlicht: Jenseits des Stromes, Hamburg/ Berlin o.J. [1954]. Über Eva Caskel, d. i. Eva Kochanski, geb. Caskel (1902–1976), ist in einschlägigen Nachschlagewerken wenig zu erfahren. In der Literaturgeschichte hat die gebürtige Danzigerin, die mehrere Romane veröffentlichte, kaum Spuren hinterlassen. Für einige verstreute Hinweise danke ich Frau Andrea Frindt im Deutschen Literaturarchiv in Marbach am Neckar.

37 Marianne Kesting, Bertolt Brecht in Selbstzeugnissen und Dokumenten. Frankfurt am Main, S. 13f.

38 Eva Caskel, Marguerite Valmore (wie Anm. 36), S. 324

39 ebd., S. 100

40 ebd., S. 101

41 ebd., S. 192

42 ebd.

43 Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten (wie Anm. 29), S. 71

44 Eva Caskel, Marguerite Valmore (wie Anm. 36), S. 246

45 ebd.

46 ebd., S. 202

47 ebd., S. 210

48 ebd., S. 247

49 ebd., S. 251

50 ebd., S. 256

- 51 ebd., S. 303
- 52 ebd., S. 261
- 53 ebd., S. 296
- 54 ebd., S. 314
- 55 ebd., S. 331
- 56 H[ermann] G[ottlieb] Mannhardt, Die Danziger Mennonitengemeinde. Ihre Entstehung und ihre Geschichte von 1569–1919. Denkschrift zur Erinnerung an das 350 jährige Bestehen der Gemeinde und an die Jahrhundertfeier unseres Kirchenbaus am 14. September 1919, Danzig 1919, S. 207
- 57 ebd.
- 58 Über die Mennoniten im Dritten Reich s. Hans-Jürgen Goertz, Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich, in: ders. (Hrsg.), Umstrittenes Täufertum 1525 – 1975. Neue Forschungen, 2. Aufl., Göttingen 1977, S. 259–289. Wieder abgedruckt in: Hans-Jürgen Goertz, Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden. Im Auftrag des Mennonitischen Geschichtsvereins hrsg. von Marion Kobelt-Groch und Christoph Wiebe, Leipzig 2002, S. 121–150
- 59 Bruno Enss, Verlorene Freiheit in Dänemark (oder: Danziger Mennoniten in den dänischen Flüchtlingslagern), in: Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten (wie Anm. 29), S. 283 (Anhang)
- 60 Michael Jürgs, Bürger Grass. Biographie eines deutschen Dichters, München 2002, S. 352f.
- 61 ebd., S. 385
- 62 ebd., S. 21
- 63 Günter Grass, Klaus Stallbaum, »Der vitale und vulgäre Wunsch, Künstler zu werden« – ein Gespräch, Köln, 16. November 1990. In: Die »Danziger Trilogie« von Günter Grass. Texte, Daten, Bilder. Hrsg. von Volker Neuhaus und Daniela Hermes, Frankfurt am Main 1991, S. 15
- 64 Volker Neuhaus, Das christliche Erbe bei Günter Grass. In: Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Heft 1: Günter Grass. Sechste Aufl.: Neufassung, November 1988, S. 108–119
- 65 Günter Grass, Was Erfurt außerdem bedeutet. Rede zum 1. Mai in Baden-Baden. In: Werkausgabe in zehn Bänden. Hrsg. von Volker Neuhaus. Bd. IX: Essays, Reden, Briefe, Kommentare, hrsg. von Daniela Hermes, Darmstadt/Neuwied 1987, S. 423
- 66 ebd.
- 67 Günter Grass, Hundejahre. Roman, 4. Aufl., München 1999, S. 354f.
- 68 ebd., S. 8
- 69 ebd.
- 70 Günter Grass, Unkenrufe. Eine Erzählung, 2. Aufl., Göttingen 1992, S. 66; s.a. S. 214
- 71 ebd., S. 224
- 72 Günter Grass, Hundejahre (wie Anm. 67), S. 98
- 73 H[ermann] G[ottlieb] Mannhardt, Die Danziger Mennonitengemeinde (wie Anm. 56), S. 46
- 74 Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten (wie Anm. 29), S. 41
- 75 Günter Grass, Hundejahre (wie Anm. 67), S. 22
- 76 ebd.
- 77 ebd., S. 23
- 78 Eva Caschel, Marguerite Valmore (wie Anm. 36), S. 255; der Text lautet: »Die mit den Haken und Ösen / Wird unser Herrgott erlösen, – / Aber die mit den Knöpfen und Ta-

schen / Wird der Teufel erhaschen!«

79 Günter Grass, *Der Butt*. Roman, Frankfurt am Main 1979, S. 213

80 Günter Grass, *Aus dem Tagebuch einer Schnecke*. 3. Aufl., Neuwied/Darmstadt 1972, S. 24

81 ebd., S. 186

82 Günter Grass, *Der Butt* (wie Anm. 79), S. 214

83 Günter Grass, *Hundejahre* (wie Anm. 67), S. 9

84 ebd., S. 10

85 ebd., S. 90f.

86 ebd., S. 68

87 ebd., S. 12f.

88 Paweł Huelle, *Verschollene Kapitel. Literarische Feuilletons*. Aus dem Polnischen von Renate Schmidgall, Hamburg 1999, S. 66f., 130, 197

89 Paweł Huelle, *Glückliche Tage*, in: ders., *Silberregen*. Danziger Erzählungen. Aus dem Polnischen von Renate Schmidgall, Berlin 2000, S. 116

90 Paweł Huelle, *Mimesis*, in: ders., *Silberregen* (wie Anm. 89), S. 153

91 ebd., S. 152

92 ebd., S. 177

93 Paweł Huelle, *Der Tisch*, in: *Schnecken, Pfützen, Regen und andere Geschichten aus Gdańsk*. Aus dem Polnischen von Renate Schmidgall, Frankfurt am Main 1996, S. 32

94 Paweł Huelle, *Mimesis* (wie Anm. 90), S. 177

95 Paweł Huelle, *Der Tisch* (wie Anm. 93), S. 32f.

96 H[ermann] G[ottlieb] Mannhardt, *Die Mennoniten in der dramatischen Literatur* (wie Anm. 2), S. 23

97 s. Anm. 3

98 Paweł Huelle, *Der Tisch* (wie Anm. 93), S. 36

Erinnerungen

DIETRICH SCHWANITZ

Eine andere Welt

Kindheitserlebnisse bei den Schweizer Täufern

Als meine Kinder noch klein waren, bettelten sie mich vor dem Schlafengehen immer an: »Papa, erzähl' mal was von früher.« Damit war klar, was gemeint war: Ich sollte von meinem Aufenthalt bei den mennonitischen Bauern im Berner Jura erzählen. Was sie daran so faszinierte, war, daß es nicht nur Geschichten von Kühen zu erzählen gab, die platzten, weil sie zu viel nassen Klee gefressen hatten, oder von Pferden, die beim Dorfschmied das Vordach zum Einsturz brachten, weil sie aus Angst vor einem vorbeifahrenden Auto den Stützbalken einrissen, an dem sie angebunden waren; nein, es war vielmehr die Tatsache, daß es wie in einem Märchen von einer ganz anderen Welt zu erzählen gab, in der die Menschen nach anderen Regeln lebten, einer Welt, die durch die Zeit, durch die Entfernung und auch durch die Höhe auf über 1000 Meter von unserer getrennt war. Hinzu kam aber noch eine andere Qualität: Diese Welt erinnerte meine Kinder an Geschichten aus dem Alten Testament. Da war nur von Viehherden und von Gott die Rede, und die Leute hießen alle Abraham und Jakob und Samuel und Daniel und Isaak. Natürlich klangen die Hausnamen nicht biblisch, denn die hießen Fiechter und Bögli und Gerber und Amstutz, aber die wurden selten erwähnt. Stattdessen nannte man sich mit dem Orts- und Flurnamen, mit denen die Höfe bezeichnet wurden: So gab es den Stiereberg-Samuel oder den Les-Cerniers-Samuel. Den Bauern, bei dem ich Hütejunge war, nannten alle »Vetter Kobi«, weil alle mit ihm verwandt waren. Genaugenommen aber hieß er Jakob Amstutz, und seine Frau war Louise, geborene Fiechter aus dem Langenthal. Hin und wieder konnte man Vetter Kobi dabei beobachten, wie er allein auf einer Wiese stand und vor sich hin murmelte. Dann haderete er mit Gott, denn Gott hatte ihm und seiner Frau den Kindersegen vorenthalten. Wie stand er da gegenüber seinem ältesten Bruder Ulrich? Der hatte zwei Töchter und dreizehn Söhne, von denen einige auf Vetter Kobis Hof arbeiteten wie der Isaak und der Peter; und der Daniel hatte die Käserei gegenüber übernommen und fütterte jeden Morgen und Abend über 150 Säue.

Auf ihnen lag ein Segen; dabei war ihr Vater nicht einmal besonders fromm und forderte Gottes Zorn dadurch heraus, daß er mit seinen verfluchten Hunden auf die Jagd ging und harmlose Rehe erschoss. Und wenn Vetter Kobi dann seine Frau beschuldigt hatte – es mußte da eine unklare Sünde geben – dann drehte er sich zu mir um, sah mich groß an und sagte auf Berndütsch: »A settige stiefe Bueb sette mir ou ha.« (Einen solchen strammen Knaben sollten wir auch haben.) Denn ich war von dem vielen Käse und der guten Milch tatsächlich gut im Futter. Man schrieb das Jahr 1950. Ich war zehn Jahre alt und lebte nun schon fast vier Jahre als Hütebub bei den Mennoniten im Berner Jura.

Im Frühjahr 1947 hatte mich meine Mutter in Dortmund in einen Zug gesetzt, der mich durch zerbombte Bahnhöfe und weite Ruinenfelder zusammen mit anderen Kindern nach Basel brachte, wo uns die Schwestern vom Schweizer Roten Kreuz in Empfang nahmen. Das Erlebnis dieser ersten Schweizer Stadt war überwältigend: Es gab keine einzige Ruine, alles war unvorstellbar reich, die Waren lagen in überquellenden Auslagen sogar vor den Geschäften, ohne daß irgend jemand plünderte, und die Velos (Fahrräder) parkten auf den Straßen, ohne daß sie abgeschlossen werden mußten: Niemand stahl sie. Wir wurden gesundheitlich untersucht, gebadet, desinfiziert und schließlich sortiert: Am Ende wurde ich mit einigen anderen Kindern einer anderen Schwester übergeben, die mit uns einen Zug nach Biel bestieg. Als wir unterwegs in Délémont hielten, sagte die Schwester zu mir: »So, hier wirst Du abgeholt.« Ich nahm mein Kofferchen und kletterte auf den Bahnsteig und blieb solange stehen, bis alle Reisenden verschwunden waren. Und dann kam Vetter Kobi auf mich zu. Er war klein, drahtig, sonnengegerbt, hatte – wie alle Mennoniten, wie ich bald bemerkte – einen kleinen Bürstenschnurrbart und trug einen Hut. Als er mich begrüßte, traf mich ein furchtbarer Schock: Ich verstand kein einziges Wort. Er muß geglaubt haben, ich sei eine Art Idiot oder durch die Bombennächte sprachlos geworden – wie sich später herausstellte, hatte er die phantastischsten Vorstellungen von den Verhältnissen in Deutschland. So nahm er mich einfach bei der Hand und schleppte mich aus dem Bahnhof zu einem zweirädrigen Pferdewagen, hob mich auf einen mit Schaffell ausgepolsterten Sitz und fuhr los.

Heute weiß ich, daß wir von Délémont über Undervelier durch die grandiose Pichoux-Schlucht gefahren sind. Es ging ständig bergauf. Die Felswände neben uns wurden immer steiler und höher, gleichzeitig wurde es dunkel, und parallel zur Straße schäumte ein ziemlich lauter Bergbach talab. Nach einer endlosen Fahrt wurde es plötzlich hell, und wir erreichten bei Bellelay

die Hochebene des Jura. Von Bellelay ging es noch mal ein paar Kilometer in die Berge, und dann wurde es wieder weiter und flacher. Zu beiden Seiten der Straße erstreckte sich eine wellige Parklandschaft mit Weiden, auf denen in Abständen einzelne riesige Tannen wuchsen. Und überall grasten Pferde und Herden von Kühen, wie ich sie noch nie gesehen hatte: Ich kannte nur schwarzbunte oder rotbunte Kühe. Aber diese Kühe waren blond; und sie hatten auch keine Flecken wie die zu Hause, sondern ihre Farbschattierungen gingen changierend ineinander über. Aber das allerschönste war: Jede Kuh trug eine Glocke um den Hals, und die Pferde auch. Schließlich hielten wir vor einem Bauernhaus, wie man es aus Schweizer Bilderbüchern kennt: Breite, weiße Front aus Stein, eine Unmenge kleiner Fenster, von deren Bänken rote Geranien herabquollen, der Giebel aus Holz mit einem geschwungenen Vordach, darunter ein langer Holzbalkon über die ganze Front, und auch über seinen Rand ergoß sich ein Wasserfall von Geranien. Das Licht, der Baustil, die Tiere (auch die Schweine sahen übrigens anders aus), die Landschaft, die Sprache, die Fortbewegung – alles verkündete mir: Ich war nun in einer anderen Welt.

Im Jahre 1950 hatte ich meine alte Welt in Deutschland mit seinen Ruinen, seiner Hysterie und seinem Chaos vergessen. Während des Krieges waren meine beiden Brüder sowieso fast ständig mit der Kinderlandverschickung im Osten, mein Vater war in Gefangenschaft, nur an meine Mutter erinnerte ich mich mit einer Art Phantomschmerz. Aber ich hatte schon jahrelang kein Hochdeutsch mehr gesprochen, ich hatte keine Schule besucht, ich war Hütejunge bei Jakob Amstutz und gehörte nun zur Welt der Täufer und war selbst ein Täufer. Mit 14 Jahren würde ich ein Erweckungserlebnis haben und auch getauft werden.

Das Leben war übersichtlich, plausibel und geordnet. Zum Haushalt von Vetter Kobi gehörten neben der uralten Mutter von Louise, seiner Frau, die Knechte und Mägde. Da waren Kobis Neffen Isaak und Peter Amstutz, der welsche Pferdeknecht Antoine Véja, seine Schwester Annemarie, die mir manchmal beim Küehüten half, Louises Neffe Res (die korrupte Form von »Andreas«), der alte Karl, der für die Waldarbeit zuständig war, die Küchenmagd Linde Bögli und ich als Hütebub. Zur Ernte kamen immer dieselben Saisonarbeiter: der humpelnde Christian, genannt Chrigu, der verwegene Ötti, ein schweigsamer Typ namens Helkia und mein Liebling, der arbeitscheue, dafür aber besonders vergnügte Gabriel. Auf irgendeine mir unklare Weise waren die meisten von diesen ebenfalls mit dem Meister oder der Meisterin verwandt. Eigentlich waren die Täufer alle miteinander verwandt. Es gab mehrere große Clans, die Amstutz, die Gerbers, die Wyss, die Bögli –

und sie sahen sich auch alle ähnlich. Ihre Höfe streuten sich über die ganze Hochebene in jenem Teil des Jura, der auf welsch Franches Montagnes und auf deutsch Freibergen heißt. Die Mehrheit der Bewohner waren Welschschweizer, aber die Mennoniten waren Deutsche, und sie blieben unter sich, weil die Welschen katholisch waren. Auf sie schaute ich mit endlosem Mitleid. Mir war klar, daß sie als Papisten in tiefer Finsternis lebten. Sie würden in der ewigen Verdammnis schmoren. Daß sie gezeichnet waren, war jetzt schon an eindeutigen Merkmalen zu erkennen: So waren ihre Misthaufen einfach ein Skandal. Während die Täufer aus ihrem Mist kleine Kunstwerke der Architektur machten, indem sie die Ränder durch Fältelung des Stroh wie Mauern hochzogen, schmissen die Welschen ihren Mist einfach auf einen ungeordneten Haufen, ein Greuel vor dem Auge des Herrn. Während wir unsere Kühe fast jeden Morgen nach dem Melken striegelten, waren die welschen Kühe tagelang von oben bis unten beschissen. Direkt neben uns wohnten die Brüder Catin mit ihrer grauenhaften Mutter, deren Gebiß schaurig klapperte, wenn sie eine Flut von unverständlichem Französisch über mich ergoß. Sie war sogar so weit gesunken, daß sie Kautabak kaute. Mit ihnen hatten wir nichts zu tun.

Die Verwandten in der Nachbarschaft dagegen besuchten wir häufig. Vor allem den Samuel in Les Cerniers mit seinen acht Kindern. Mit Christian und Jaköbeli war ich direkt befreundet, und Isaaks Vater verfügte über die besten Deckstiere der Gegend. Ständig mußte ich mit irgendeiner stierigen Kuh über den Berg zu ihm laufen. Das Decken bot dann jedesmal einen Anlaß für die Versammlung der zehn Söhne, die noch auf dem Hof lebten, und meistens kamen noch die Söhne der Nachbarn dazu. Aber man traf sich ja sowieso an jedem Sonntagnachmittag im Bethaus auf dem Mont Moron. Da oben auf dem Berg, hoch über Bellelay, lag das Gemeindezentrum der Täufer. Vor dem Gottesdienst, der gegen 15 Uhr begann, ging es zu wie auf High Chaparal. Die Mennoniten waren damals so technikfeindlich wie die Amischen in Pennsylvania (heute hat sich das etwas gelockert), und niemand fuhr ein Auto oder einen Trecker. So kamen alle mit Pferdekutschen und Zweispännern oder einspännig und trafen sich auf dem Vorplatz des Bethauses in einem wilden Durcheinander von Gewieher und Peitschenhieben und rasselnden Wagen. Es dauerte ewig, bis alle Frauen aus den Kutschen ausgestiegen und alle Pferde ausgespannt waren. Während des Gottesdienstes hörte man dann immer wieder das Gewieher der Pferde, und so manchen Bauern wird das daran erinnert haben, daß der Herr ihn mit gesundem Vieh gesegnet hatte und er gefälligst dankbar zu sein habe.

Das waren jedenfalls Gedanken, die auch der Prediger sehr häufig ansprach.

Der Prediger war eigentlich der Lehrer, der die mennonitische Schule betrieb, und ihm gestand man eine Art von Vorrecht zu, die Versammlung zu gestalten. Aber grundsätzlich konnte jedes Gemeindemitglied predigen, wenn der Geist über es kam. Mir fiel erst sehr spät auf, daß der Geist sich immer wieder dieselben Leute aussuchte, während andere nie von ihm erfüllt zu werden schienen. Und über die Frauen kam er überhaupt nie. Aber auf diese Weise konzentrierte sich das rhetorische Training auf diejenigen, denen der Herr die Begabung zum Predigen gegeben hatte. Wenn etwa der Stiereberg-Samuel sich von seinem Sitz erhob, die sechs Stufen zur Kanzel emporkletterte, die neben dem Harmonium das einzige war, an dem sich der Blick in dem kalkweißen Bethaus festsaugen konnte, wenn er seine Bibel aufschlug, die betreffende Stelle gefunden hatte und den Blick über die Gemeinde schweifen ließ, konnte sich jeder auf eine Strafpredigt voller köstlicher rhetorischer Exzesse freuen. Wegen dieser Praxis der Laienpredigt war das rhetorische Niveau der ganzen mennonitischen Gesellschaft höher, als ich es in irgendeinem Milieu später angetroffen habe.

Um das zu illustrieren, will ich eine Geschichte einflechten: Sechs Jahre nach meiner Rückkehr ins Ruhrgebiet hatte ich mit dem befreundeten Sohn des Zechendirektors von Unna und Werne die Schulferien bei Vetter Kobi verbracht. Im Gegenzug besuchte uns der Meister zum ersten Mal in unserer Bergarbeitergemeinde in Rünthe; und als Ausdruck der Dankbarkeit für die interessanten Ferien seines Sohnes organisierte der Zechendirektor für Vetter Kobi eine große Betriebsführung. Begleitet von der gesamten Chefetage und dem Betriebsrat fuhren wir auf die siebte Sohle auf 1200 Meter unter Tage ein. Es war für Jakob Amstutz ein überwältigendes Erlebnis. Wenn er vorher die Technik schon für satanisch gehalten hatte – der Anblick der halbnackten Kumpel mit ihren geschwärzten Leibern und dämonisch funkeln den Grubenlichtern mußte ihn völlig davon überzeugen, daß er es mit einer Version der Hölle zu tun hatte. Am Ende der Führung versammelte sich alles, wie es der Brauch ist, in rußigen Klamotten zum westfälischen Frühstück um den großen Tisch des Festsaaes. Man wollte schon zum Schinken und Steinhäger greifen, da stand Jakob Amstutz auf, weil der Geist über ihn gekommen war. Obwohl er fast unter Schock stand, obwohl er noch nie im Ausland gewesen war, geschweige denn solch ein Werk gesehen hatte, obwohl ihn die Menge der Betriebsangehörigen, die er kaum verstand, äußerst einschüchterte, begann er zu ihnen zu sprechen. Und er forderte sie auf, das Werk sofort zu schließen. Er machte ihnen klar, daß es hieß, Gott herauszufordern, wenn man dem Leib der Erde die Kohle entrisse, die der Herr dort hingetan hatte; daß es eine Anmaßung bedeutete, solche monströsen Kon-

struktionen zu errichten, mit denen das technisch möglich sei, und daß der Geist, der das inspirierte, von satanischer Natur sein müsse. Er fragte sie, ob sie schon jemals über den Sinn ihres Tuns nachgedacht hätten, ob sie in ihrem Herzen Gott um Erlaubnis gebeten hätten, die Ordnung der Natur so zu stören. Er flehte sie an, an ihr Seelenheil zu denken; er erinnerte sie daran, daß es nichts hülfte, wenn sie die ganze Welt gewönnen und doch Schaden nähmen an ihrer Seele – kurzum, er setzte sie solch einem Orkan biblischer Beredsamkeit aus, daß die ganze Führungsetage mitsamt dem Betriebsrat in schuldbewußtes Schweigen verfiel. Das lag nicht daran, daß sie auf Jakobs Argumente auch nur das geringste gegeben hätten. Vielmehr fühlte jeder einzelne von ihnen, daß er solch einer Beredsamkeit nichts entgegenzusetzen hätte; daß im Vergleich zu diesem kosmischen Sturm der Worte jede Entgegnung kläglich ausfallen mußte. Einem jeden war klar, sie hatten zum ersten Mal einen Mann kennengelernt, der vor nichts Angst hatte; der mit sich selbst in völliger Übereinstimmung lebte; und der in der Mitte der Wahrheit wohnte. Solch ein Mann würde auch dem Kaiser selbst widersprechen, wenn er das für richtig hielt. (Nebenbei gesagt: Vetter Kobis Befehl ist längst ausgeführt worden, und der Pütt wurde geschlossen.)

Das Leben der Täufer ging in den Erlebniskategorien, die das Alte Testament liefert, restlos auf: Es gab die großen Familien, es gab die großen Herden, und es gab das dauernde Gespräch mit Gott. Wenn man sich nicht im Bet- haus traf, dann reihum auf den Höfen zur abendlichen Bibelstunde. Und es gab die Lesungen zu den Mahlzeiten. Sie wurden strikt eingehalten. Es gab das Morgenessen, das »z'Nüni« (Frühstück um neun), das Mittagessen, das »z'Vieri« (um vier Uhr) und das Nachtessen. Bei jeder Mahlzeit wurde vorher und nachher ein Gebet gesprochen, und zu den drei Hauptmahlzeiten gab es nach dem Essen die Lesungen: Morgens wurden das Kalenderblatt und die dazugehörigen Bibelstellen gelesen. Am Mittag wurde das Losungsbuch verlesen, und am Abend wurde aus der Bibel und einem Erbauungsbuch gelesen. In aller Regel tat das der Meister selbst. Während wir alle auf langen Bänken längs des Tisches saßen, präsiidierte er am Kopfende auf dem einzigen Stuhl und hatte die Bibel vor sich. Seine Frau saß ums Eck und las mit schräg gelegtem Kopf leise mit, um ihm über die schwierigen Stellen hinwegzuhelfen, wenn er steckenblieb. Davon hatte sie im Laufe der Jahre einen ganz schiefen Hals bekommen. Wenn vornehme Gäste zum Essen kamen, wurden sie dadurch geehrt, daß ihnen die Lesung überlassen wurde. Als ich als erwachsener Mann Vetter Kobi später besuchte, wurde mir diese Ehre immer wieder zuteil. Sie hat mir mehr bedeutet, als ich sagen kann.

Der Rhythmus des Tageslaufs war von der Arbeit und dem Vieh bestimmt.

Die Hauptwirtschaftsgrundlage der Täufer waren die Milchwirtschaft und die Pferdezucht. Gegenüber von Vetter Kobis Hof lag die Käserei, in der bis heute der Tête de Moine hergestellt wird. Er gilt als besondere Delikatesse. Man schneidet vom Mönchskopf den Skalp ab, schabt seinen Käse herunter und legt danach den Skalp wieder auf die Schnittstelle zurück, damit der Käse nicht austrocknet. Das ist die Spezialität der Gegend, und sie ist sehr zu empfehlen. Aber natürlich fabrizierte man auch Emmentaler und Gruyère, die in Mengen großer Wagenräder in dem Kellergewölbe der Käserei vor sich hin reiften. Zweimal am Tag schleppten wir nach dem Melken unsere großen Milchkannen in die Käserei. Gemolken wurde per Hand, und so molk ich jeden Morgen und Abend fünf Kühe, während der Meister und Peter jeweils die doppelte Menge in der gleichen Zeit schafften. Zwischen der Heuernte und dem Winter hatte ich die Kühe in die Berge zu treiben und zu hüten. Wer nie Kühe gehütet hat, weiß nicht, wie langsam die Zeit vergehen kann. Da lernt man beobachten, wie die Erde atmet; die Wolken ziehen, die Käfer krabbeln, der Regen regnet. Und die Kühe grasen, legen sich hin und kauen wieder und betrachten einen mit einem nachdenklichen Blick aus ihren schönen, sanften Augen. Wir hatten schöne Kühe; sie sahen wirklich gut aus. Zur Verteidigung ihrer Schönheit hätte ich mich auf einen Faustkampf eingelassen. Jedes Jahr bei der großen Prämierung aller Kühe der Franches Montagnes in Saignelegier gehörten wir zu den Preisträgern. Am Tage vor dem Auftrieb wuschen wir jedes einzelne Tier, so daß sie alle vor Sauberkeit leuchteten. Am nächsten Morgen wurde früher als gewöhnlich gemolken, und dann begann der große Treck. Nach etlichen Stunden im Morgennebel hörten wir in der Ferne das Blöken der anderen Herden, die durch die Tannen zogen, demselben Ziel entgegen. In Saignelegier ging es dann zu wie im Wilden Westen. Über 2000 Kühe wurden dort zusammengetrieben. Man pflockte sie in endlosen Reihen an, und dann schritten die Preisrichter die Fronten ab. Das dauerte den ganzen Tag. Inzwischen mußten sie gefüttert werden. Gleichzeitig war es der große Viehmarkt. Überall sah man die Bauern feilschen. Sie taxierten die Kühe, fragten nach dem Preis, wandten sich empört ab, kamen wieder zurück – das dauerte Stunden. Am Nachmittag begann die Zeit der großen Geschäftsabschlüsse. Sie wurden mit Kirschnaps – Chriesiwässerli – besiegelt. Die Täufer waren asketische Leute und tranken nicht viel: Wein zum Essen und sauren Most bei der Feldarbeit. Aber um einen erfolgreichen Geschäftsabschluß zur Ehre des Herrn zu feiern, ließen sie sich nicht lumpen. Um fünf Uhr nachmittags waren alle betrunken. Da gingen sie aus sich heraus. Da sagten sie so manch einem die Meinung, die sie ein Jahr lang um des Friedens willen zurückgehalten hatten. Da

fiel so manch einem ein, daß der Herr auch ein zorniger Gott sein konnte, und sie stellten sich in seinen Dienst. Ein Wort gab das andere, und manche prügeln sich wie die Kunden in einem Western Saloon. Die Schweizer Täufer waren an sich Pazifisten, aber sie leisteten ihre Wehrübungen in der Schweizer Milizarmee wie jeder andere. Jeder hatte seine Uniform und seinen Karabiner zu Hause im Schrank. Und so verstanden sie diese gelegentlichen Ausbrüche von Kampfkraft als eine Art von Wehrübungen, zumal es häufig gegen die papistischen Welschen ging. Gegen Ende des Nachmittags wurden die Kühe losgebunden, die vor lauter Sehnsucht nach den Ställen blökten, als sei der letzte Tag gekommen. Von nun an brauchte man sich nicht mehr um sie zu kümmern: Man hätte es auch nicht gekonnt, weil sie nicht zu halten gewesen wären. Sie liefen die ganze Strecke im Galopp allein nach Hause in ihren Stall.

Meine Domäne waren also die Kühe. Aber während des Frühsommers und im Winter brauchte man sie nicht zu hüten, und da gab es anderes zu tun. Bei den Täufern arbeitete jeder, ob Mann, ob Frau, ob Kind oder Erwachsener von morgens halb sechs bis abends halb neun. Das klösterliche Gebot des »Bete und arbeite!« war zur Lebensform geworden. Arbeit war auch eine Form des Gemeinschaftslebens, denn meistens arbeitete man zusammen. Es gab zwar komplizierte Maschinen wie Sämaschinen oder Bindemäher, aber sie waren mechanisch und die Antriebskraft war natürlich. Auch an solchen Maschinen mußte man zusammenarbeiten. In dieser Zeit gab es noch keinen Arbeitskräftemangel, aber die meisten Täufer hatten so große Familien, daß sie keine Knechte brauchten. Bis zu zehn Jahren besuchten die Kinder die welsche Schule, dann wechselten sie zur mennonitischen Schule, auf der auch Deutsch unterrichtet wurde. Das war übrigens der Grund, aus dem man mich gar nicht zur Schule schickte: Die welsche Schule wollte man mir wegen des französischen Unterrichts und des papistischen Einflusses ersparen, für die Mennonitenschule war ich noch zu jung. In Wirklichkeit ging es wohl darum, daß die Kühe auch während der Schulzeit gehütet werden mußten. So habe ich nie eine Volksschule besucht. Wie sich später herausstellte, war das auch nicht nötig. Ich hatte genausoviel durch die Bibellektüre gelernt: alte Geschichte, Religion, Deutsch, Moralphilosophie und Geographie. Den Rest lernte ich auf der Sonntagsschule, und durch die Auseinandersetzungen mit den Welschen schnappte ich auch etwas Französisch auf.

Als ich im Sommer 1950 schließlich alt genug war, die Mennonitenschule zu besuchen, stellte Vetter Kobi meinen Eltern ein Ultimatum (mein Vater war inzwischen aus der Gefangenschaft heimgekehrt): Entweder mußte ich zurück nach Deutschland, um das Gymnasium zu besuchen, oder er würde

mich adoptieren, so daß er endlich einen Hoferben hatte. Ich selbst wurde nicht konsultiert. Es war keine Frage, wie ich mich entschieden hätte: Ich wäre Täufer geblieben und hätte den Hof übernommen. Gott aber hatte etwas anderes für mich vorgesehen, und so kam es, daß ich wieder nach Deutschland zurückkehrte. Ein liberaler Gymnasialdirektor und ein tollkühner Klassenlehrer, der wissen wollte, wie ein ungebildeter Kuhhirte mit dem Lateinischen zurechtkommt, bewerkstelligten etwas, was bei der heutigen Bürokratie völlig unmöglich wäre: nämlich daß ich ohne die obligatorische Aufnahmeprüfung ins Gymnasium kam. Bei den Täufern hatte ich arbeiten gelernt, und nach einigen Monaten war der Schulstoff nachgeholt. Latein zu lernen, war gleich am Anfang interessanter, als beim Kühehüten die Wolken zu zählen.

Es gibt keine einzelne Phase meines Lebens, die für mich wichtiger gewesen wäre als meine Zeit bei den Schweizer Täufern. Ich hatte die Erfahrung gemacht, daß es verschiedene Welten gibt. Für einen Jungen meines Alters war die Welt der Täufer wesentlich geschlossener, plausibler und verständlicher als die Welt meiner Herkunft. Ihre Bewohner schienen mir auch im Rückblick seelisch gefestigter und vor allem moralisch unvergleichlich überlegen. Ich will das nicht sentimentalisieren: Auch ich habe unter der Härte, dem unerbittlichen Patriarchalismus, der Arbeitsaskese und dem Mangel an Einfühlung in die kindliche Erlebniswelt gelitten. Man feierte keine Geburtstage, die Festbräuche um Weihnachten und Ostern galten als heidnischer Firlefanz, und emotionale Probleme wurden ignoriert. Aber es war eine sozial hochintegrierte Welt. Äußere und innere Welt wirkten nicht getrennt: Die Religion war allumfassend, und ihre Rhetorik beherrschte den äußeren Diskurs ebenso, wie sie das Medium für die Artikulation innerer Auseinandersetzungen lieferte. Eine Welt mit solchen Außenstützen braucht keine Psychologie. Es war zwar eine patriarchalische Welt, aber in der Gemeindeverfassung herrschte ein demokratischer Geist, der ein grundsätzliches Mißtrauen gegen jede amtliche Hierarchie schuf. Im Zentrum stand die Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung durch die Schrift. Das begründete eine Allergie gegen jede Autorität, die sich als Deutungsinstanz zwischen den einzelnen Menschen und die Wahrheit schob. Hier sprudelte die Motivquelle für jene Abneigung gegen den Papismus mit seinen Ritualen, Prälaten und Priestern. Im übrigen haben meine Erlebnisse die Analysen von Max Weber über den Geist des Puritanismus bestätigt.

Die Andersartigkeit dieser Welt gegenüber der, in die ich zurückgekehrt bin, hat in mir einen Sinn für die Unwahrscheinlichkeit der Moderne begründet. Nachdem ich eine Weile in der Welt des 17. Jahrhunderts gelebt hatte, habe

ich mich nie mehr ganz an die Welt des 20. Jahrhunderts gewöhnen können. Als ich später Anglistik und Geschichte studiert habe, habe ich diese Welt wiedergefunden: im England des 17. Jahrhunderts und im Amerika des 20. Ich habe eine Weile in Philadelphia gelehrt und die Amischen in Lancaster County besucht. Einige von ihnen saßen in meinen Deutschkursen in der University of Pennsylvania. Ich habe Vertreter der Hutterer und der Mennoniten in Winnipeg kennengelernt. Und wenn ich im Hörsaal über Cromwell und die englische Revolution spreche, kann ich das nicht tun, ohne an Vetter Kobi zu denken. Und hin und wieder bitten mich meine Kinder immer noch: »Papa, erzähl mal von früher!« Dann berichte ich von einer Welt, die niemanden mehr losläßt, der mal in ihr gelebt hat.

Von neuen Büchern

Jens-Martin Kruse, Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522, Mainz 2002 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte, hg. von Gerhard May, 187), XII und 452 S., Ln.

»Der Ausgangspunkt für die Reformation liegt in der Wittenberger Universitätstheologie«, hat der Autor die Sonderstellung der Wittenberger Reformation in einem zusammenfassenden Referat über die vorliegende Arbeit auf den Punkt gebracht (Jens-Martin Kruse, Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Bedeutung der Wittenberger Universitätsprofessoren für die Anfänge der Reformation, in: Luther 73. Jg. 2002, S. 10–31, bes. S. 30). Das Thema, von Bernhard Lohse angeregt und in der Begleitung durch Inge Mager bis zur Annahme als Hamburger theologische Dissertation im Sommersemester 2000 zu Ende geführt, ist nicht neu. Umfassend ist es aber seit Karl Bauers Buch von 1928 nicht wieder bearbeitet worden. Bauer hatte methodisch neu angesetzt und sich bemüht, die Wittenberger Theologen bis zum Jahr 1521 insgesamt zu berücksichtigen, erlag aber letztlich doch der Faszination durch die übermächtige Persönlichkeit Luthers. Nach einer Fülle von Forschungen zu Luthers Mitreformatoren, insbesondere zu Andreas Bodenstein aus Karlstadt und Philipp Melanchthon, ist erst in jüngster Zeit ein stärkeres Interesse an den Wittenberger Reformatoren als Gruppe zu bemerken. Luthers theologische Äußerungen geben dabei oft noch den Maßstab für die Urteile ab. Als Kruse in den Mennonitischen Geschichtsblättern des Jahres 2000 einen Beitrag über »Karlstadt als Wittenberger Theologe« veröffentlichte, stellte er bereits durch den Untertitel »Überlegungen zu einer pluralen Darstellungsweise der frühen Reformation« klar, daß er sein Thema auf einem anderen als einem der gängigen Wege zu erschließen gedachte. Dieser Weg entsprach dem Ansatz seiner im gleichen Jahr vorgelegten Dissertation.

In der Einleitung seiner Monographie skizziert Kruse unter anderem Aspekte der Forschungsgeschichte und äußert sich zur Aufgabenstellung, zur Quellengrundlage und zum methodischen Vorgehen, bevor er im ersten Kapitel auf knappem Raum die Gründung der Wittenberger Universität und die von Luther und Johann Lang verkörperten Anfänge einer neuen Theologie dar-

stellt. Der Ausbildung der Wittenberger reformatorischen Theologie bis 1517 durch Luthers und Längs Römerbriefvorlesungen, dem Auftakt der Wittenberger akademischen Diskussionsgemeinschaft mit Bartholomäus Bernhardis Disputation vom 25. September 1516 und den zustimmenden Reaktionen von Nikolaus von Amsdorf, Karlstadt und Johannes Dölsch ist das zweite Kapitel gewidmet. Dazu gehört auch die weitere theologische Profilierung durch Luthers Vorlesungen und Publikationen bis zum September 1517. Kruse kommt es darauf an, aufzuzeigen, daß der Prozeß des Umdenkens bei den an der theologischen Diskussion Beteiligten jeweils durch eigene Augustinlektüre und Auseinandersetzung mit anderen Autoritäten geschah, am Ende aber ein gemeinsamer methodischer und inhaltlicher Grundkonsens erreicht wurde (Autorität der Heiligen Schrift anstelle der Scholastiker, Hinwendung zu Augustin, Ablehnung der aristotelischen Philosophie). Bei Pluriformität im einzelnen entstand auf der Grundlage von Luthers Formel »Unsere Theologie und der Heilige Augustin« die »Gruppe der Wittenberger Reformer« (S. 111). Im dritten Kapitel wendet sich Kruse dem Beginn der Kontroverse um die Wittenberger Theologie und den ersten Konsequenzen für eine Reform von Universität und Kirche in den Jahren 1517 bis 1519 zu. Dazu gehören der Ablassstreit, die Universitätsreform der Jahre 1518 bis 1521, die literarischen Kontroversen der Wittenberger Theologen mit Johannes Tetzel und Johann Eck 1518, der Beginn des kirchlichen Prozesses gegen Luther und die Leipziger Disputation. Seiner Absicht entsprechend, arbeitet Kruse die Differenzierungen in der Gruppe der Wittenberger Theologen, insbesondere die unterschiedlichen hermeneutischen Ansätze von Luther und Karlstadt, heraus. »Konturen eines Wittenberger Reformprogramms (1519–1521)« ist das vierte Kapitel überschrieben. Im universitären Lehrbetrieb traten entsprechend der Entwicklung Anliegen der Kirchenreform zunehmend in den Vordergrund. Erste tiefergehende theologische Differenzen deuteten sich im Sommersemester 1520 in Karlstadts Vorlesung über den Jakobusbrief an. Mit verschiedenen Thesenreihen erörterte Luther theologische Grundlagen für wichtige kirchliche Reformbereiche, beispielsweise zum Gebrauch der Freiheit und zum Umgang mit den Schwachen im Glauben, zur Rolle der weltlichen Obrigkeit, zu Fragen des Sakraments- und Gottesdienstverständnisses, zum Problem des Bannes, denen er im gleichen Jahr eine Reihe praktischer Reformforderungen in der Adelschrift anfügte. Mit der Verbrennung der Bannandrohungsbulle am 10. Dezember 1520 demonstrierte die Wittenberger Reformgruppe die öffentliche Delegitimation der kirchlichen Ordnung, die positiv ergänzt wurde durch eine Neuordnung der Wittenberger Armenfürsorge (Beutelordnung). Kruse

weist darauf hin, daß der vorausgehende Entscheidungs- und Diskussionsprozeß und die direkte Einflußnahme der reformatorischen Theologie auf diese Neuordnung aus den Quellen nicht eindeutig erkennbar sind (S. 274). Mit dem fünften Kapitel wendet sich Kruse der Durchsetzung der Reformation in Wittenberg in den Jahren 1521 und 1522 zu. Während Luthers Wartburgaufenthalt standen in den Reformdiskussionen im Sommer 1521 die Themenkomplexe Priesterehe und Mönchsgelübde, Abendmahl, Privatmessen, Beichte und die Rolle der Obrigkeit bei der Umsetzung der Reformen im Vordergrund. Die theologischen Differenzen unter den Reformern traten im Sommer 1521 deutlicher in Erscheinung. Kruse plädiert aber zu Recht dafür, daß sie nicht überbewertet werden. Man könne »trotz der Pluriformität der theologischen Denkansätze von einem ›Wittenberger Reformkonsens‹ sprechen« (S. 316). Erst in den Auseinandersetzungen um die Neuordnung des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens in Wittenberg im Herbst 1521 machte sich das unterschiedliche Denken in der Gruppe der Reformen gravierender bemerkbar. Ausführlich wird über die Forderungen und Aktionen der Studenten und Bürger im Dezember 1521, das Scheitern einer Verhandlungslösung, Luthers geheimen Aufenthalt in Wittenberg und seine Warnung vor Aufruhr, das Eingreifen des Kurfürsten, Karlstadts evangelische Abendmahlsfeier am 25. Dezember 1521 und die Auswirkungen dieser Ereignisse berichtet. Mit einer Schilderung des Versuchs, die christliche Stadt Wittenberg nach reformatorischen Vorstellungen zu gestalten (unter anderem durch die neue Stadtordnung vom 24. Januar 1522, Karlstadts Bilder- und Bettlerschrift und eine revidierte Stadtordnung nach Verhandlungen mit den kurfürstlichen Räten) sowie der Rückkehr Luthers, seiner eschatologischen Deutung der Situation und seinem Führungsanspruch in den Invokavitpredigten schließt Kruse seine Darstellung ab. In einer Schlußbetrachtung zeichnet er noch einmal in geraffter Form den Wittenberger Reformprozeß nach, der 1516 als Universitätsreform einsetzt, von einer Gruppe von Universitätslehrern mit gleichen theologischen Grundanliegen, aber pluriformen hermeneutischen Ansätzen getragen wird, bei der Umsetzung in die Praxis der Kirchenreform zu unterschiedlichen Konsequenzen führt und bei den Eilenburger Verhandlungen vom Februar 1522 »weitgehend in institutionelle Bahnen gelenkt« wird (S. 396). Nach Kruses Überzeugung ist die Gruppe der Wittenberger Reformen als Diskussionsgemeinschaft wesentlich daran beteiligt gewesen, daß »eine reformatorische Theologie entstehen und die Reformation durchgesetzt werden konnte« (ebd.).

Kruses Arbeit präsentiert sich benutzerfreundlich, nicht nur durch ein hilfreiches Namensregister, das auch die Autoren der Sekundärliteratur mit ein-

bezieht, sondern vor allem durch seine zügig geschriebene und außerordentlich gut lesbare sprachliche Fassung. Der Autor ist sich bewußt, daß seine Zielstellung nicht völlig neu ist. Mit Recht betont er, daß jedoch die Wittenberger Theologen noch nie konsequent als pluriforme Gruppe von Reformern Gegenstand einer Untersuchung gewesen sind. Von seinem Ansatz aus vermag er an zahlreichen Stellen überspitzte Urteile zurechtzurücken. Das geschieht vor allem in knapper Form in den Anmerkungen, vergleiche zum Beispiel zu Karlstadts Rolle bei der Leipziger Disputation (S. 155), zur angeblichen Führungslosigkeit der Wittenberger reformatorischen Bewegung während Luthers Wartburgaufenthalt (S. 282), zum angeblichen Zwiespalt zwischen Luther und Karlstadt in der Frage der Laienbeichte (S. 306), zur Charakterisierung der Gottesdienststörer vom 3. Dezember 1521 als »Rotte unreifer Studenten« (S. 337) und Dölsch als eingefleischten Scholastiker (S. 343), zur Dramatisierung des Wittenberger Bildersturms (S. 370). Gibt der Titel »Universitätstheologie und Kirchenreform« Kruses Zielstellung angemessen wieder, so ist das im Untertitel weniger der Fall, wenn in die »Reformation in Wittenberg« auch die Stadt einbezogen sein soll. Die »städtischen Gruppen«, von denen ganz pauschal die Rede ist, kommen nicht in den Blick (S. 3). Der Rat wird stets nur korporativ erwähnt (z.B. S. 273 f., 277, 287, 329 f.), obgleich seine Zusammensetzung aus dem Quellenbuch von Nikolaus Müller entnommen werden kann. Der regierende Bürgermeister während der Hauptphase der Reformen, der einflußreiche ehemalige kurfürstliche Schosser Anton Niemeg, wird von Kruse nicht erwähnt. Auf den Versuch, Spuren der städtischen reformatorischen Bewegung in der archivalischen Überlieferung nachzugehen, ist verzichtet worden. Das Quellenverzeichnis enthält nur Druckausgaben. Offenbar sind die Quellendrucke nicht ähnlich durchgängig kritisch analysiert worden, wie das bei den Urteilen in der Sekundärliteratur geschehen ist. Johann von der Sachsens Bericht vom 28. Oktober 1521 über die Spendung des Sakraments in beiderlei Gestalt in Wittenberg bezieht sich höchstwahrscheinlich auf den bekannten Abendmahlsempfang Melanchthons mit Studenten und nicht auf einen »ähnlichen Vorgang« (S. 318, Druckfehler: eyner). Erwägungen zur Entstehung der sechs Reformartikel, die »von ainer gemayn zu Wittenberg« dem Rat übergeben worden sind und die nur durch die »Zeitung aus Wittenberg« nach einer »alten Copie« bei Georg Theodor Strobel bekannt sind, sucht man vergebens (S. 339 f.). Nicht befriedigend ist weiterhin die Übernahme der Textversion für die Stadtordnung aus der Luther-Studienausgabe Bd. 2, bei der die Druckgeschichte (zwei Drucke Melchior Rammingers, je einer Johann Eckarts und mit den sog. Fellenfürst-Typen aus Coburg oder Bamberg) un-

berücksichtigt bleibt und von der handschriftlichen Überlieferung Stephan Roths nur die durch Otto Clemen mitgeteilten Varianten verzeichnet sind. Christian Beyers briefliche Angaben werden nur für »das inhaltliche Grundgerüst der neuen Ordnung« zur Kenntnis genommen, nicht aber für eine Analyse der überlieferten Texte herangezogen (S. 363). Letztere wäre angesichts der Bedeutung der Ordnung wünschenswert, wobei auch zu bedenken ist, daß kein Wittenberger Druck nachgewiesen ist. Zur Überlieferung der Invokavitpredigten (S. 379) wäre noch die neue Arbeit von Susanne Bei der Wieden zu beachten: Luthers Predigten des Jahres 1522, Köln, Weimar, Wien 1999, S. 112–152. Zu korrigieren sind unter anderem Nikolaus Demut (S. 301 und 443), Tilmann Plattner (S. 320 und 449), Eisleben bei Güttel (S. 386).

Alles in allem eine notwendige Arbeit, die auf der Grundlage der seit langem bekannten Quellen und sorgfältiger Auswertung der neueren Forschung mit ihrem Ansatz, die Wittenberger Theologen als pluriforme Gruppe zu verstehen, ein differenzierteres Bild von den Anfängen der Wittenberger Reformation bietet, zumindest soweit es die Wittenberger Universitätstheologie betrifft.

Siegfried Bräuer

C. Arnold Snyder (Hg.), *Commoners and Community: Essays in Honour of Werner O. Packull*, Pandora Press and Herald Press, Kitchener, Ont., und Scottdale, Pa., 2002, 323 S., kart., ISBN 1-894710-27-4

Der Name Werner O. Packull wird fast allen Lesern der Geschichtsblätter bekannt sein. In den vergangenen zwanzig Jahren war er Professor am Conrad Grebel College (University of Waterloo, Ont., Kanada). Die Aufmerksamkeit auf seine Forschungen hatte er schon vorher mit dem bahnbrechenden Aufsatz *From Monogenesis to Polygenesis* gelenkt, den er gemeinsam mit Klaus Deppermann und James M. Stayer in *Mennonite Quarterly Review* (1975) veröffentlichte. Darauf folgte seine Dissertation über *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement* (1977), eine Studie, die »die Unterschiede zwischen den Täufern in Süddeutschland und in der Schweiz sehr klar beschrieb und den Nagel in den Sarg der früheren ›monogenetischen Interpretation‹ trieb«, wie Gary K. Waite in diesem Band schreibt (S. 24). 1995 schließlich veröffentlichte Packull die *Hutterite Beginnings*, »den wichtigsten originalen Beitrag zur Täufergeschichte innerhalb einer Generation, die Frucht einer lebenslangen harten Arbeit, von Sorg-

falt und Sinn für das Detail«, so C. Arnold Snyder in dem Vorwort zu dieser Festschrift (S. 17). Die deutsche Übersetzung dieses Buches (teilweise vom Mennonitischen Geschichtsverein finanziell unterstützt) wurde von Astrid von Schlachta besorgt und 2000 in Innsbruck veröffentlicht (vgl. die Besprechungen von Heinold Fast in MGBI 1997, S. 191–196, und der deutschen Übersetzung von Elke Park in MGBI 2002, S. 197–200). Wir lesen jetzt in der Festschrift, daß für die nahe Zukunft eine weitere Studie von Packull zu Peter Riedemann und der anschließenden Geschichte der Hutte-rischen Gemeinden unter dem Titel *From Religious Dissent to Institutionalized Nonconformity* zu erwarten ist. So überrascht es nicht, wenn seine Freunde und Kollegen sich zusammentaten und diese gelungene Festschrift auf den Weg brachten.

Eine Festschrift ist nicht ohne Tücken. Als jemand, der einst eine Festschrift plante und einen eigenen Beitrag dazu schrieb, bin ich mir dessen bewußt, daß die einzelnen, voneinander unterschiedenen Beiträge derjenigen, die mit von der Partie sein wollten, leicht zu einem chaotischen Band führen können. Es ist oft schwierig, die Beiträge so auszuwählen und zu präsentieren, daß alles einen Sinn macht. Der Herausgeber dieses Bandes hat diese Tücken erfolgreich gemeistert und die vierzehn Beiträge zu einem Ganzen zusammengefügt. Zwei Essays informieren uns über Packulls Leben und Werk. Fünf eröffnen eigene Perspektiven auf die Reformation allgemein und auf die Tradition, die sich an sie geknüpft hat. Sieben Beiträge behandeln verschiedene Aspekte der Täufergeschichte. Alle Beiträge wurden von Forschern geschrieben, die mit Werner Packull sowohl persönlich als auch akademisch in Beziehung stehen.

Was sollte nun eine Festschrift dieser Qualität für den Leser zu bieten haben? Ich möchte drei Forderungen nennen. *Erstens* sollte eine Festschrift ein Echo auf das Gesamtwerk des auf diese Weise Geehrten sein oder, noch besser, das bereits begonnene Werk weiterführen. In dieser Sammlung sind es drei Beiträge, die dieses Kriterium erfüllen. C. Arnold Snyder antwortet auf Packulls Dissertation, in der die Schlußfolgerung gezogen worden war, daß mit der Mystik ein Keil zwischen Protestanten und Täufer getrieben worden sei, aber auch zwischen oberdeutschen und schweizerischen Täufern. Snyder relativiert den letzteren Aspekt, indem er gerade die mystischen Elemente in der Frömmigkeit der schweizerischen Täufer kräftig herausstellt: Buße, neue Geburt, Geist und Taufe als sichtbares Zeichen eines neuen Lebens. Das »mystische« Element, das aus der mittelalterlichen Frömmigkeit stammte, sei für die schweizerische Frömmigkeit angeblich zentral gewesen. Martin Rothkegel analysiert Peter Riedemanns wenig bekannte Paraphrasen des

Matthäus-, Markus- und Lukasevangeliums. Sein Fazit: Der Einfluß des Erasmus auf die Paraphrasen ist evident; Riedemanns allegorische Deutungsmethode ähnelt der jüdischen Kabbala; und die Paraphrasen sind eine Art Andachtsliteratur für hutterische Prediger, so etwas wie hutterisches Geheimwissen (Esoterik). Astrid v. Schlachta bietet einen Überblick über die hutterische Gütergemeinschaft der dritten und vierten Generation, das heißt vom Ende des 16. zum Beginn des 17. Jahrhunderts. Sie vertritt die These, daß die gesicherte Existenz und Prosperität der Gemeinschaften zur Konfessionalisierung der Hutterer führten – mit Bekenntnissen, sich entwickelnder Orthopraxis und einer Tendenz der theologischen Argumentation zu einem gewissen Dogmatismus. Es gab auch, wie Astrid von Schlachta zeigt, Unruhe und Mißfallen an der Praxis der Gütergemeinschaft. Mehrere Texte wurden gegen diese Tendenzen geschrieben.

Zweitens sollten wir erwarten, daß eine gute Festschrift uns mit neuen Forschungsergebnissen bekannt macht oder neues Licht auf bekanntes Material wirft – als Tribut, den man der Persönlichkeit zollt, die mit dieser Schrift geehrt werden soll. Die meisten Aufsätze dieser Sammlung gehören zu dieser Kategorie. Der bereits erwähnte Beitrag Rothkegels kann auch hier genannt werden, ebenso wie die Erwägungen von Hans-Jürgen Goertz zur Zäsur zwischen dem Ende des Mittelalters und dem Beginn der Neuzeit (die Entstehung des modernen Zeitverständnisses aus dem Geist der Apokalyptik) und die Beobachtungen James M. Stayers zur Verwendung statistischen Zahlenmaterials in der Täuferforschung. Dazu zählen auch der Entwurf Michael Driedgers für einen bisher fehlenden Artikel in *Mennonite Encyclopedia* über die niederländischen Mennoniten und die Aufklärung, A. James Reimers Überlegungen zu Pilgram Marpeck und Sozialethik heute, Walter Klaassens Überblick über Leben und Werk der sieben »kleinen Hansen«, das heißt Handwerker, die radikales Gedankengut aufnahmen und auf diese Weise ihren sozialen Status veränderten. Zu diesen »kleinen« Leute zählen überraschenderweise auch Hans Denck und Hans Hut. Ein anderes Licht auf David Joris wirft Gary K. Waite in seinem Beitrag zu Joris, Magie und Kosmos. Dabei kommt zutage, daß Joris sich selbst als »Magus« verstand, der den »Schlüssel zur Erkenntnis allgemein« besaß, und als »neuer Salomon«, einen Magier im Besitz von »sapientia, scientia et intelligentia«. Sein Ziel war die religiöse Aufklärung. John Roth untersucht die Grenzen der Konfessionalisierung in Zürich, indem er den Hintergrund und die Nachwirkung der Hinrichtung des Hans Landis dort im Jahre 1614 ausleuchtet. Schließlich führt uns Douglas Shantz auf einen Beutezug außerhalb des täuferischen Bereichs, wenn er sich der pietistischen Geschichtsschreibung eines Gott-

fried Arnold und Johann Heinrich Reitz zuwendet. Er zeigt, daß diese Geschichtsschreibung zu Innovationen in Absicht, Perspektive, Methode und Umgang mit den Quellen führte. Die Zugänge beider zur Geschichte waren verschieden, ergänzten aber einander. Beide verwendeten Primärquellen, und beide gingen davon aus, daß Gestalten der Vergangenheit zu Menschen in der Gegenwart sprächen. Arnold erwies sich als pietistischer Spiritualist, der unter dem Einfluß von Jakob Böhme und David Joris stand. Er ließ die Ketzer für sich selbst sprechen. Reitz war der »philadelphische« Pietist, der von Jane Leade und Philipp Jacob Spener beeinflusst war. Er wollte die Geschichte des Konventikelchristentums dokumentieren wie auch den Einfluß, den Frauen und Ungelehrte auf die pietistische Bewegung ausübten.

Drittens wäre es wünschenswert, was jedoch nicht immer eingelöst wird, wenn die Leser einer Festschrift Genaueres über Leben und Werk des mit dieser Schrift geehrten Gelehrten erfahren. Zwei ehemalige Doktoranden Packulls haben dazu beigetragen. Edmund Pries trägt zahlreiche biographische Details zusammen, die nicht allgemein bekannt sind, zumindest nicht außerhalb der Mennonitengemeinden Kanadas. Gary K. Waite liefert einen knappen Bericht über Packulls bisherige Bedeutung für die Forschung. Eine Bibliographie von Packulls Veröffentlichungen rundet diese Festschrift ab. Abgesehen von gelegentlichen Druckfehlern und den unsicheren und unglücklichen Formulierungen in der englischen Übersetzung des Beitrags A. v. Schlachtas, ist diese Festschrift eine angemessene Würdigung des Werkes von Werner O. Packull. Die Konzeption ist gut und die Mitarbeiter sind hochkarätig. Es bleibt mir jetzt nur, der Hoffnung Ausdruck zu geben, Werner Packull möge seine Forscherkarriere noch lange fortsetzen und eines Tages mit einer weiteren Festschrift geehrt werden.

Dennis L. Slabaugh

Gottfried Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 73), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002, Ln., 603 S.

Dieser umfangreiche Band lag 1972 als Habilitationsschrift in Erlangen vor und erschien erst dreißig Jahre später im Druck – besonders für die akademische Praxis in Deutschland äußerst ungewöhnlich. Der Autor kommentiert in seiner Vorbemerkung: »Sinnvoll ist ein solches Unternehmen nur, wenn sie (die Habilitationsschrift) von forschungsgeschichtlicher Bedeutung geblieben ist und noch weithin den Stand der Forschung in ihrem Bereich

repräsentiert.« Und er fährt fort: »Eine durchgehende Neubearbeitung der Untersuchung zum gegenwärtigen Zeitpunkt hätte im Blick auf das Ergebnis in keinem Verhältnis zu dem dafür notwendigen Zeitaufwand gestanden.« So ist ein Nachwort von vierzehn Seiten das einzige neue Stück in dieser Veröffentlichung; doch leider setzen es zahlreiche Flüchtigkeitsfehler von der sorgfältig redigierten ursprünglichen Habilitationsschrift ab.

Im Nachwort räumt Seebaß ein, daß viele Einzelheiten nach dem gegenwärtigen Stand seines Wissens nicht korrekt seien, doch er legt Wert darauf, das Werk aus dem Jahr 1972 an seinem »forschungsgeschichtlich unverwechselbaren Ort« zu belassen. In der Tat spielt diese Arbeit, die unter Forschern weit herumgereicht wurde, eine sehr wichtige Rolle bei der Herausbildung des polygenetischen Erklärungsmodells, mit dem die revisionistische Täuferforschung 1975 und danach auf den Plan trat. Für die Erforschung der täuferischen Anfänge ist Hans Hut eine entscheidende Figur. Als Grete Mecen-seffy die Bedeutung Hans Huts für die Entstehung des österreichischen Täuferturns herausstellte, wandte sie sich von Harold S. Benders vehement vorgetragener Behauptung ab, daß das Täuferturn in Zürich und nur in Zürich begonnen habe und daß Sachsen und Thomas Müntzer überhaupt nichts mit den Anfängen des Täuferturns zu tun gehabt hätten. Seit ich in der Biographie Balthasar Hubmaiers las, die Henry Clay Vedder 1905 veröffentlicht hatte, und dort auch mit Hut bekannt wurde, wußte ich, daß es mit dem recht friedfertigen Bild, das die Täuferforschung in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts von den schweizerisch-süddeutschen Anfängen des Täuferturns gezeichnet hatte, Probleme gab. Mit solchen Fragen im Kopf wandte ich mich an Nelson Springer, den Kurator der Mennonite Historical Library in Goshen, Indiana, und erhielt die unveröffentlichte Dissertation Peter von Zahns (1942). Sie hatte Quellen beigebracht, die den Schluß nahelegten, daß Hut täuferische Grundsätze mit der Vorstellung vom Bund Gottes bei Thomas Müntzer kombinierte. Einige meiner Veröffentlichungen aus den sechziger Jahren interpretierten Hut als eine Gestalt, die von einer apokalyptischen Vision latenter Gewaltsamkeit beherrscht worden sei, einer Vision, die das Ende der Welt für das Jahr 1528 vorhersagte. In der Zwischenzeit hatte sich Walter Klaassen erstmals intensiv mit der theologischen Beziehung zwischen Hut und Müntzer beschäftigt. Andere Forscher, wie Günther Bauer und Herbert Klassen, zeigten Hut als jemanden, der sich von einem gewalttätigen Müntzeranhänger zu einem friedfertigen, wehrlosen Täufer bekehrt hatte, als er von Hans Denck getauft und zu einem missionarischen Begründer täuferischer Gemeinden in Süddeutschland und Österreich geworden war. Die Habilitationsschrift, die Gottfried Seebaß vorleg-

te, bot eine gründlich erarbeitete Deutung Huts als einer Gestalt, die Müntzers Theologie ins Täufern trug und in den Täufern die Auserwählten des neuen Bundes in apokalyptischer Zeit erkannte. Eher als einen Begründer abgesonderter Gemeinden sah er sich als jemanden, der die 140 000 Auserwählten der letzten Tage sammelte, die ihren Herrn Jesus Christus bei seiner Wiederkunft an Pfingsten 1528 begrüßen würden.

Im ersten Teil seines Buches von 1972 hat Seebaß verdienstvollerweise die *Quellen zu Biographie und Theologie Hans Huts* vorgestellt und auf den unzureichenden Zustand des publizierten und nichtveröffentlichten Quellenmaterials zu Hut hingewiesen. In diesem Teil, der 140 Seiten umfaßt und durch Quellenanhänge von zweiundzwanzig Dokumenten um vierzig Seiten erweitert ist, hat er Pionierarbeit geleistet. Sein theologisches Rüstzeug und seine frühen Erfahrungen mit der Osiander-Edition verhalfen ihm zu einem sorgfältigen, kreativen Umgang mit den Quellen, wie er sie auch später zeigte, als er mit seiner einfühlsamen Arbeit an drei Bauernkriegsquellen – der Bundesordnung, dem Artikelbrief und dem Verfassungsentwurf – die Interpretationen wohlbekannter Bauernkriegsforscher korrigieren konnte. Nichtsdestoweniger ist seine Arbeit zu den Hut-Quellen, wie er in seinem Nachwort bekennt, im wesentlichen veraltet: »Was die Quellen angeht, hat sich die Forschungssituation deutlich verändert.« Neue Druckausgaben und Manuskripte von Huts Schriften sind entdeckt worden, vor allem von Martin Rothkegel, so daß die herausgeberischen Urteile sich komplexer gestalten. Noch bedenkwerter ist das Zugeständnis, das Seebaß so formuliert: »Im Blick auf jene Texte, die von mir früher als mit ›großer Wahrscheinlichkeit von Hut stammende Schriften‹ bezeichnet wurden, bin ich heute eher skeptisch. Die in den hutterischen Handschriftenbänden aus der Frühzeit des Täufern vielfach anonym überlieferten Schriften bedürfen einer sehr intensiven eigenen kritischen Untersuchung (...).« Das Problem, das dieses Zugeständnis aufwirft, ist, daß diese »wahrscheinlichen« Quellen eingesetzt wurden, um die Theologie Huts zu rekonstruieren. In einem sehr typischen Kommentar schrieb Seebaß 1972: »Mit letzter Sicherheit läßt sich nicht ausmachen, ob die *Auslegung* von Hut selbst oder einem seiner unmittelbaren Schüler stammt. Auf jeden Fall aber haben wir eine Quelle vor uns, die zur Klärung und Darstellung der Theologie Huts ohne Bedenken herangezogen werden kann.« In Auseinandersetzung mit Werner O. Packull bestand Seebaß auf der Einheit der Theologie Huts in den sechzehn Monaten als Anführer der Täufer, so unterschiedlich Huts Botschaft auch von seinen Nachfolgern nach seinem Tod aufgenommen wurde. Die andauernden Zweifel an den »wahrscheinlichen« Quellen gemeinsam mit der unterschiedlichen Re-

zeption Huts durch seine Nachfolger implizieren, daß die ehrgeizige Rekonstruktion der Theologie Huts von erheblicher Willkür gezeichnet ist. Zweifellos hat der zweite Teil der Habilitationsschrift, die 165 Seiten langen *Grundzüge einer Biographie Hans Huts*, den Bewährungstest der dreißig Jahre zwischen 1972 und 2002 am besten bestanden. Es gibt keine ähnlich gründliche und verlässliche Biographie Huts, die der Forschung heute zur Verfügung stünde. Hut wird als eine Persönlichkeit präsentiert, die zunächst von der Landwirtschaft und Holzverarbeitung lebte und sich dann beruflich über den Küster- und Schulmeisterdienst an der Kirche in Bibra zum Buchbinder und Buchhändler entwickelte. Die letzteren Tätigkeiten brachten ihn mit Wittenberg und Nürnberg in Verbindung. In Wittenberg besuchte er Vorlesungen an der Universität, ohne dort eingeschrieben zu sein (ähnlich wie Thomas Müntzer), und in Nürnberg war er von 1522 bis zum Ausbruch des Bauernkriegs mit radikalreformatorischen Konventikeln einschließlich der radikalen Maler verbunden, die sich wegen ihrer heterodoxen Glaubensauffassungen verantworten mußten, auch mit Hans Denck. In diesen Kreisen wurden die Schriften Andreas Karlstadts und Thomas Müntzers gelesen und diskutiert. Seebaß nimmt an, daß Hut nicht nur schriftkundig in seiner Muttersprache war, wie seine beruflichen Tätigkeiten nahelegen, sondern daß er auch über einige Lateinkenntnisse verfügte. Aufgrund der Kritik an der Kindertaufe in den radikalen Kreisen, in denen er sich bewegte, weigerte sich Hut 1524, sein neugeborenes Kind taufen zu lassen, und so blieb es nicht aus, daß er aus seinem Heimatort Bibra ausgewiesen wurde. Er brachte 1524 die *Ausgedrückte Entblößung*, die bedeutendste polemische Schrift Thomas Müntzers, nach Nürnberg und ließ sie von den Gesellen Hans Hergots drucken. 1524 wurde er auch in den Bund Thomas Müntzers in Mühlhausen aufgenommen; und er wurde Augenzeuge der desaströsen Niederschlagung des thüringischen Bauernhaufens bei Frankenhausen im Mai 1525. Seebaß argumentiert überzeugend, daß Hut zwar Müntzers eigene Kritik an dem Scheitern des Bauernkriegs übernahm, das durch gottlose (egoistische) wirtschaftliche Motive verursacht worden sei, aber daß er den Terminplan der müntzerischen Apokalyptik revidierte. Angeblich habe die siebenjährige Periode der endzeitlichen Trübsale dreieinhalb Jahre vor dem Bauernkrieg begonnen (Seebaß weist auf die Zwickauer Propheten als den möglichen Beginn der Hutschen Berechnung des apokalyptischen Ereignisablaufs hin – meiner Ansicht nach eine unbegründete und zweifelhafte Spekulation). Müntzer und Pfeiffer wurde die Rolle der beiden erschlagenen, nicht beerdigten Zeugen der Apokalypse zugeschrieben – die Wiederkunft Christi würde zu oder um Pfingsten 1528 zu erwarten sein, dreieinhalb Jahre nach der

Niederlage der thüringischen Bauern bei Frankenhausen. Das Ende der Welt würde von einer Invasion der Türken vorbereitet, vor denen das Volk des Bundes fliehen, sich bei der Wiederkunft Christi aber in der Bestrafung der bösen Regenten und Geistlichen beteiligen sollte. Als Hut in Augsburg entdeckte, daß die Täufer 1525 als das neue Bundesvolk erstanden seien, ließ er sich an Pfingsten 1526 von Hans Denck taufen. Auf den Missionsreisen in den folgenden vierzehn Monaten widmete er sich der Aufgabe, Täufer als die 140 000 Auserwählten der Apokalypse zu sammeln. Seebaß verfolgt Huts Wege durch Franken, nach Nikolsburg in Mähren und durch Ober- und Niederösterreich. Schließlich wurde Hut im September 1527 in Augsburg gefaßt und mußte viele Verhöre über sich ergehen lassen, die der humanistisch gebildete Stadtschreiber Conrad Peutinger leitete. Hut starb in den ersten Dezembertagen 1527 an den Folgen eines Brandes, den er gelegt hatte, um aus seinem Gefängnis zu entkommen. Eines der Probleme, Hut zu interpretieren, ist das augenscheinliche Verstummen seiner apokalyptischen Botschaft auf seiner österreichischen Mission und in der Augsburger Gemeinde, wo die meisten Täufer nicht zu seinen Anhängern zählten. Werner O. Packull und noch stärker Ray Gingerich in einer unveröffentlichten amerikanischen Dissertation haben ein allmähliches Verstummen der militanten Apokalyptik bei Hut angenommen. Seebaß dagegen meint, daß Hut während seiner relativ kurzen Täuferzeit konsistent gewesen sei, aber die Taktik entwickelt habe, seine Apokalyptik in eine Geheimlehre zu überführen, die nur »reifen« Täufern mitgeteilt werden durfte. Seebaß anerkennt einzelne Korrekturen biographischer Details, die Packull in seinen Forschungen zu den Anfängen der Hutterer vorgenommen hat, ebenso Hans Dieter Schmid zu Nürnberg und Friedrich Uhland zu Augsburg. Er schreibt: »Insgesamt (...) haben diese Arbeiten zwar in den Einzelheiten manche Ergänzungen und Korrekturen gebracht, jedoch nicht zu meiner Darstellung gravierend verändernden Ergebnissen geführt.« Es sollte Konsens darüber bestehen, daß die wissenschaftliche Biographie Huts zum größten Teil diejenige ist, die Seebaß 1972 vorgelegt hat. Es gibt aber einen bedeutenden Bereich, wo das nicht der Fall ist. Die kürzlich fertiggestellte Dissertation Rothkegels zur humanistischen Bewegung in Nikolsburg, in der Hubmaier sich 1526 festsetzte, zeichnet ein ganz anderes Bild von der Konfrontation zwischen Hut und Hubmaier. Für Seebaß, wie für den Rest von uns, konnte Hubmaier in Nikolsburg vor Rothkegel nur als eine besondere Variante des Schweizer Täufertums erscheinen. Jetzt muß sowohl HubmaiERS als auch Huts Täufertum als ein »völlig anderes Täufertum« gesehen werden.

Als systematischer Theologe hat Seebaß am meisten in seinen dritten Teil

investiert: *Die Theologie des Hans Hut* (170 Seiten). Das Ergebnis war eine Großtat schöpferischer Imagination – seine Stärke und seine Grenze. Seebaß zeichnete Hut als einen Autodidakten mit großem Abscheu vor Universitätslehrern, »Schriftgelehrten«. Das war eine antiintellektuelle Rhetorik, die er mit Thomas Müntzer geteilt habe. Seebaß nahm an, daß Hut mehr aus Gesprächen als aus der Lektüre gelernt habe – eine überzeugende Hypothese. Doch sobald Seebaß dazu überging, Huts Theologie zu rekonstruieren, nahm er nicht nur Lesefrüchte aus dem Alten und Neuen Testament, aus Karlstadts und Müntzers Schriften an, sondern auch aus der *Theologia Deutsch*, vieles aus Luthers Veröffentlichungen, aus der *Neuen Wandlung* von Hans Hergot, dem *Buch der tausend Kapitel*, der *Reformatio Sigismundi*, aus den apokalyptischen Schriften der Taboriten und manchem mehr. Es war, als ob Hut, wie Seebaß selbst, ein Gelehrter gewesen sei, der Bücher aus Büchern geschrieben habe. Im Lichte der Zweifel, die Seebaß kürzlich zu den sogenannten »wahrscheinlichen« Schriften äußerte, scheint das komplexe, theologische System, das er für Hut aufgebaut hatte, übertrieben und höchst spekulativ zu sein. Gleichwohl ist der Gedanke, daß Hut Themen Luthers aufnahm, beispielsweise zur forensischen Rechtfertigungslehre und zum äußeren Wort, nicht leicht von der Hand zu weisen. Im Hinblick auf Thomas Müntzer scheint der Gedanke, daß Hut sich *Müntzers Erbe* angeeignet habe, sogar unanfechtbar zu sein.

Besonders stark ist die Darstellung der Theologie Huts, wo Seebaß die Beziehung zwischen Hut und Müntzer untersucht, auf ihre gemeinsame Aneignung der deutschen Mystik eingeht, auf Huts markantes Konzept vom *Evangelium aller Kreaturen*, auf den Glauben, daß Christus nicht nur selber litt (am Haupt), sondern auch in den Gliedern (den Auserwählten), auf beider Versuche, das Alte und das Neue Testament miteinander zu harmonisieren, und schließlich auf die Vorstellung von der Ordnung beziehungsweise dem *ordo rerum*. »Daß Hut sich Müntzers Gedanken aneignen konnte, läßt sich doch wohl nur daraus erklären, daß er in der gleichen Tradition wie dieser wurzelt ... (Hut) steht deutlich unter dem Einfluß der deutschen Mystik Taulerscher Observanz, vor allem der *Theologia Deutsch*.« Weiter heißt es: Hut greift »bis in den Wortlaut hinein Gedanken Müntzers auf, die Goertz von der darin enthaltenen mystischen Tradition aus erst zusammenhängend verständlich gemacht hat.« Indem Seebaß die Forschungsbeiträge von Goertz und Gordon Rupp kritisch diskutiert, sucht er eine vermittelnde Interpretation des *Evangeliums aller Kreaturen*. Er weist die Anschauung Rups zurück, daß dieses Konzept von Müntzer entwickelt worden sei, und er argumentiert gegen Goertz, daß es authentische Wurzeln in Müntzers Ord-

nungsverständnis habe, das sich auf Genesis 1,28 gründe. Hier trug Seebaß eine Konzeption vor, die meiner Meinung nach von nachhaltiger wissenschaftlicher Bedeutung ist: »Ist es nicht nur möglich, sondern sogar geraten, die bruchstückhaften Äußerungen Müntzers mit Hilfe des Hutschen *Evangeliums aller Kreaturen* zum Sprechen zu bringen.« Oder allgemeiner: »Für den Reformationshistoriker (...) ist die Theologie Huts (...) nicht einfach eine uninteressante Neuauflage Müntzerischer Gedanken. Vielmehr ist zu fragen, ob sie nicht stärker als bisher für das Verständnis der Theologie des Mühlhäusers fruchtbar gemacht werden müßte. Die Arbeit hat an verschiedenen Stellen Hinweise dafür gegeben, daß die hinter Müntzers polemischen Schriften stehende Konzeption von Huts Denken her besser erfaßt werden kann.« Die These, daß Huts Theologie einen Zugang zu Müntzers Theologie zu liefern vermag, wird von Ulrich Bubenheimers Untersuchung der theologischen Anfänge Müntzers unterstützt, die genau dieselben Punkte in Müntzers Verständnis des *ordo rerum* herausstellt, die in Seebaß' Versuch eine zentrale Rolle spielten, die Müntzerischen Elemente in der Theologie Huts aufzuspüren. Die komplexe systematische Theologie, die Seebaß einst Hut unterschob, scheint sich nicht zu bewahrheiten und in einigen ihrer Themen (wie den taboritischen Einflüssen auf Huts Apokalyptik) auch extrem zweifelhaft zu sein. Doch im Hinblick auf die zentrale These ist wohl außer Zweifel, daß Hut tatsächlich *Müntzers Erbe* war. Wie soll nun ein abwägendes Urteil gefunden werden? Die Habilitationsschrift, die Seebaß 1972 vorlegte, ist ein glänzendes Werk, das schon früher hätte veröffentlicht werden sollen. Im Rückblick auf die vergangenen dreißig Jahre ist es jedoch auch ein Erzeugnis solcher grandiosen Gebäude intellektueller Geschichte oder systematischer Theologie, dem ein gescheiter Gebrauch des Ockhamschen Rasiermessers gut angestanden hätte.

James M. Stayer

Robert W. Scribner, *Religion und Kultur in Deutschland, 1400–1800*, hrsg. von Lyndal Roper, aus dem Amerikanischen von Wolfgang Kaiser, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2002 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 175), 413 S. mit 44 Abb., Ln.

Fünf Jahre sind seit dem Tod Bob Scribners vergangen (s. Nachruf in MGBI 1998). All das, was er geschrieben hat und schreiben wollte, wird jetzt noch einmal durch eine Aufsatzsammlung ins Gedächtnis gerufen, die Lyndal Roper herausgegeben hat. Sie umfaßt 14 Beiträge, die bis auf den bislang

unveröffentlichten Titel »Magie und Entstehung einer protestantischen Volkskultur« (S. 353–377) alle zwischen 1989 und 1994 schon einmal publiziert wurden. Wer die am Ende des Buches zusammengestellten Veröffentlichungen von Robert W. Scribner (S. 401–406) sichtet, wird die Frage nach den Auswahlkriterien stellen, die diesem Sammelband zugrunde gelegt wurden – warum gerade diese Titel und keine anderen? In ihrer sympathischen, sehr persönlich gehaltenen Einleitung jenseits spröder Wissenschaftlichkeit erklärt die Herausgeberin die Komposition des Bandes. Er vereint wegweisende Aufsätze, die eine Art Fundament für Bob Scribners ungeschriebenes Buch darstellten, jene im Zustand gedanklicher Explikation verbliebene »neue Deutung der Reformation«, an der er arbeitete. »Die folgenden Aufsätze«, so Lyndal Roper, »sind alles, was von diesem Projekt erhalten ist« (S. 11). Letztlich ist der vorliegende Sammelband in seiner inhaltlichen und strukturellen Gestaltung das Produkt von Gesprächen, die die Herausgeberin mit dem Autor wenige Monate bis kurz vor seinem Tod führte. Schlaglichtartig wird durch die vier ineinandergreifenden Kapitel sichtbar, wie Bob Scribner vorzugehen und welche Schwerpunkte er zu setzen gedachte. Dennoch wirkt die ganze Konzeption wenig gefestigt, eher offen und visionär. Dies mag an der schwierigen Situation liegen, aus der heraus dieser Umriß einer zukünftigen Publikation entstand, andererseits aber an Bob Scribners Art zu arbeiten. »Für Bob Scribner waren Ideen immer in Bewegung und dazu da, angewandt und kritisiert zu werden« (S. 11). Dies könnte erklären, warum er sein Buch, von dem er schon seit vielen Jahren sprach, nie konsequent vorangetrieben hat. Vielleicht wäre es letztlich sogar völlig anders ausgefallen als jenes Konzept, das er hinterließ. Es umfaßt vier Bereiche. Die ersten beiden Aufsätze (»Ist eine Geschichte der Volkskultur möglich?« und »Elemente des Volksglaubens«) stehen unter der Überschrift »Volkskultur und Volksglaube«, gefolgt von dem Kapitel »Sehweisen« (es enthält unter anderem Ausführungen über »Volksfrömmigkeit und Formen visueller Wahrnehmung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit«). Die nächste thematische Einheit ist mit »Macht und Gemeinde« überschrieben (sie bietet unter anderem »Antiklerikalismus und die Städte« sowie »Hexerei und Gerichtspraxis in der Reformationszeit«). Den Abschluß bilden schließlich vier unter der Überschrift »Protestantismus und Magie« subsumierte Beiträge (darunter »Die Auswirkungen der Reformation auf das Alltagsleben« und »Magie und die Entstehung einer protestantischen Volkskultur«).

In seiner einleitenden Würdigung unterstreicht Thomas A. Brady Jr., daß »die protestantische Reformation in der deutschsprachigen Welt« (S. 21) das

zentrale Thema von Bob Scribners wissenschaftlicher Arbeit als Historiker gewesen sei, eine Standortbestimmung, die durch die ausgewählten Aufsätze und die geplante Monographie bestätigt wird. Im Sinne Bob Scribners, so Lyndal Roper, sei die Reformation als das Produkt von drei Generationen aufzufassen: Erasmus, Luther und Melanchthon (S. 12). Aber auch hier bleibt Bob Scribner variabel, zumindest hinsichtlich der Exponenten, die jeweils eine der drei Generationen repräsentieren. In seinem Aufsatz über »Heterodoxie, Literalität und Buchdruck in der frühen Reformation« bringt er neben Erasmus und Luther nun Menno Simons ins Gespräch, der als Vertreter der dritten Generation für all jene steht, die »um die Jahrhundertwende geboren wurden und die erste Woge der reformatorischen Bewegungen als junge, tatendurstige Männer erlebten« (S. 267). »Mit der Generationsfolge«, so Scribner, »steht uns ein tragfähiges Deutungsmuster zum Verständnis der Abläufe und Phasen der Reformation zur Verfügung« (ebd.). Dieses klar abgesteckte, reformationszentrierte Forschungsfeld steht jedoch in einem gewissen Widerspruch zum gewählten Buchtitel, der mehr verheißt, nämlich »Religion und Kultur in Deutschland zwischen 1400 und 1800« – warum? Abseits dieser Irritation ist es allerdings auch nicht damit getan, Bob Scribner schlicht als »Reformationshistoriker« begreifen zu wollen, wodurch sein individuelles Profil völlig außen vor bliebe. Charakteristisch scheint für ihn vielmehr zu sein, daß sein persönlicher, sicher auch von eigenen Lebenserfahrungen geschärfter wissenschaftlicher Blick stets über jene Gestalten und Strukturen hinausging, die als wegweisend oder bahnbrechend für die Reformation galten und nach wie vor gelten. Er, der selbst unter schwierigen Verhältnissen aufgewachsen war, der nichts geschenkt bekam und sich vieles erkämpfen mußte, widmete sein Hauptinteresse der Kultur- und Lebenswelt all jener, die in unterschiedlichen sprachlichen Varianten als »Volk« in die Reformationsgeschichte eingegangen sind. Diese »einfachen« Menschen in den Quellen zu suchen und sie als schöpferische Individuen aus ihrer eigenen Lebens- und Denkwelt heraus sichtbar zu machen, darum ging es Bob Scribner. »Es bleibt deshalb so wichtig, wie je zuvor, sich bei der Erforschung der Volkskultur der Aufgabe zu stellen, die Werte der Opfer, an den Rand Gedrängten und Besiegten dem Vergessen zu entreißen, statt die Geschichte nur durch die Brille der Sieger zu sehen« (S. 58). Daß diese als Maxime formulierte andere Sichtweise möglich ist, hat Bob Scribner immer wieder mit seinem speziellen Repertoire an Themen bewiesen, in denen die »Elemente des Volksglaubens« (S. 66–99) und »Die Auswirkungen der Reformation auf das Alltagsleben« (S. 303–330) eine Rolle spielten, aber auch Fragen der sinnlichen Wahrnehmung, der Magie und der

öffentlichen Meinung, um nur einige zu nennen. Wie kein anderer hat er es verstanden, den oft übergangenen »Allerweltsmenschen« mit ihren Nöten, Problemen und Sichtweisen Gehör zu verschaffen, unter anderem im Falle jenes unbequemen Pfarrers Schmidt, der bei seiner Rinklebener Gemeinde in Ungnade fiel (»Seelsorge und Reformation«, S. 201–223). Und er wurde nicht müde, auf Desiderate hinzuweisen, auf all das, was noch geleistet werden müsse, angefangen beim Marienbild des Mittelalters, das in der Forschung noch nicht richtig erhellt worden sei (S. 158), bis hin zur Rolle der Bibel, insbesondere für das gemeine Volk im frühneuzeitlichen Protestantismus (S. 286f.). Andererseits liegt in der Natur der Sache, daß alle Aufsätze einschließlich der Literaturhinweise einen Forschungsstand widerspiegeln, der aus heutiger Perspektive nicht immer up to date ist. Dies gilt beispielsweise für den momentan heftig diskutierten Begriff der »Kulturgeschichte« (S. 53).

In einem längeren Aufsatz, der erstmals 1993 in den MGBI publiziert wurde, hat Bob Scribner sich auch mit den Täufern befaßt oder besser mit einem bestimmten Aspekt täuferischen Denkens und Lebens. »Konkrete Utopien. Die Täufer und der vormoderne Kommunismus« (S. 224–264) lautet der Titel. Daß er in der posthum herausgegebenen Aufsatzsammlung noch einmal erscheint, beweist, welche Bedeutung Bob Scribner den Täufern im Rahmen des reformatorischen Geschehens zugewiesen hat. Angeprochen wird in dem umfangreichen Beitrag so manches, was sich unter dem Gesichtspunkt eines täuferisch-utopischen Aufbruchs angeblich vollzogen haben soll oder auch, wesentlich eingeschränkter, tatsächlich vollzog. Die diskutierte Palette reicht von der »Vielweiberei des Johann von Leiden« über Gedanken zur Gütergemeinschaft und geistigen Ehe bis hin zum Kommunismus hutterischer Prägung. Nach dieser Reise durch die täuferische Utopielandschaft gelangt Bob Scribner zu dem Schluß, daß das ganze Phänomen des Kommunismus im 16. Jahrhundert nichts Festgefügtes und Bestimmtes gewesen sei, »sondern eine sich wandelnde Struktur, die feindselige Stereotype, Ideale freiwilliger Hilfe untereinander und gelegentlich organisierte gegenseitige Hilfe untereinander verband bis hin zu den vielgestaltigen Facetten des hutterischen Lebens« (S. 264).

Exemplarisch für viele andere Aufsätze dieses Bandes scheint es sich auch bei diesem Beitrag zur Täufer- und Reformationsgeschichte um einen »typischen« Bob Scribner-Aufsatz zu handeln. Gemeint ist nicht nur jene Kombination aus volksnaher Thematik, die auf der Grundlage einer breiten Quellen- und Literaturbasis pragmatisch diskutiert und durch diverse Forschungsimpulse belebt wird, sondern auch ein gewisser rigider Umgang mit

den Quellen, der abseits der einmal geschaffenen Ordnung keine alternative Deutung oder einen Konjunktiv im Sinne von »es könnte sein« oder »vermutlich war es so« zuläßt. »Es ist sicher, daß kein Täufer außerhalb des Täuferreichs zu Münster für die Polygamie eingetreten ist, wenn es auch einige Stimmen gegeben hat, welche die Vielweiberei als eine Art neugeborener geistlicher Ehe gemäß 1 Korinther 7, 29 befürwortet haben (...)« (S. 229). Wenige Zeilen später wird dann zwar auf »eine einzige Ausnahme« verwiesen, der jedoch anders als vielen anderen Einzelbeispielen diesmal keine Bedeutung beigemessen wird. Es ist hier nicht der Platz, sich mit der Polygamiefrage inhaltlich auseinanderzusetzen, vielmehr geht es um die Art und Weise, wie Bob Scribner bei aller Kreativität, Kollegialität und Hilfsbereitschaft gegenüber Studenten zuweilen nicht nur mit Quellen, sondern auch Menschen umging, die die Dinge anders sahen oder sich seiner vereinnahmenden Wir-Argumentation widersetzen.

Bob Scribner war ein bemerkenswerter, unermüdlich arbeitender und umtriebiger Historiker, dessen Werke gewiß nicht in Vergessenheit geraten werden, wozu auch diese Aufsatzsammlung beitragen dürfte. Sie zeigt, was der »originellste Reformationshistoriker seiner Generation« (Brady, S. 34) zu leisten vermochte, schärft aber auch den Blick für vorhandene Schwächen, die den innovativen Wissenschaftler zum Menschen machen.

Marion Kobelt-Groch

Stuart Murray, *Biblical Interpretation in the Anabaptist Tradition*, Pandora Press und Herald Press, Kitchener, Ont., und Scottdale, Pa., 2000, 277 S., kart.

Die Täufer waren, wie gelegentlich gesagt wurde, radikale Bibelleser. Erst als sie sich von der Predigt Ulrich Zwinglis in Zürich abgewandt und die Heilige Schrift selber in die Hand genommen hatten, erschloß sich ihnen eine Botschaft, für die sie bereit waren, Verfolgung und Tod zu erleiden. Darüber ist oft geschrieben worden. Harold S. Bender hat die Merkmale benannt, die das täuferische Schriftverständnis kennzeichneten: 1. Die Schrift legt sich selber aus; 2. Jesus Christus ist die Mitte und der Schlüssel der Schrift; 3. verstehen kann die Schrift nur, wer die Weisungen Jesu befolgt; 4. zwischen dem Alten und dem Neuen Testament muß unterschieden werden, höhere Autorität kommt dem Neuen Testament zu; 5. Gott spricht nicht nur im Bibelwort, sondern auch im Geist mit den Menschen; 6. die Schrift wird mit Hilfe des Heiligen Geistes in der Gemeinde ausgelegt (Diese Merkmale wurden nachträglich von John D. Roth prägnant zusammengestellt: Communi-

ty as Conversation: A New Model of Anabaptist Theology, in: H. W. Pipkin (Hg.), *Essays in Anabaptist Theology*, Elkhart, Ind., 1994, S. 36 f.).

Dieses einheitlich konzipierte Schriftverständnis des Täuferturns ist von der neueren Forschung gründlich in Frage gestellt worden und muß einem Verständnis weichen, das der Verschiedenartigkeit täuferischer Bewegungen entspricht. In der Schweiz wurde der Buchstabe der Schrift stärker betont als der Geist, in Süd- und Mitteldeutschland mehr der Geist als der Buchstabe, im niederdeutschen Raum mischte sich Spiritualismus mit alttestamentlich-apokalyptischem Realismus (Bernhard Rothmann in Münster) oder ein buchstäbliches Lesen der Schrift mit ethischem Rigorismus (Menno Simons). Zwischen den Extremen versuchte Pilgram Marpeck, den Buchstaben mit dem Geist zu versöhnen. Zusammen genommen ist das ein unausgeglichener, vielleicht sogar verwirrender Befund, an dem niemand mehr vorbeigehen kann.

Stuart Murray stellt in sechs Kapiteln die Prinzipien der Schriftauslegung im Täuferturn dar: Selbstauslegung der Bibel, Christozentrismus, Altes und Neues Testament, Geist und Buchstabe, Schrifterkenntnis in der Gemeinde, Auslegung und Glaubensgehorsam. Diese Prinzipien werden unter systematisch-theologischen Gesichtspunkten genau untersucht, hin- und hergewendet und in ihrem antireformatorischen Charakter profiliert. Im darauffolgenden Kapitel »Coherence and Diversity« wird herausgearbeitet, daß diese Prinzipien in den verschiedenen täuferischen Bewegungen auf ganz unterschiedliche Weise ausgebildet und oft auch nur teilweise oder unzureichend verwirklicht wurden, so daß es in der Tat unmöglich ist, von einem einheitlichen Schriftverständnis im Täuferturn zu sprechen. Besonders unter den einfachen Täufern beobachtet Murray aber quer durch alle Bewegungen Grundsätze der Schriftauslegung, die sich zu einem »integrated hermeneutical approach« zusammenfügen. So unterscheidet er zwischen Prinzipien, die allen Täufern gemeinsam sind und den harten Kern täuferischer Hermeneutik darstellen (»core principles«), und Prinzipien, die nur hier und da eine Rolle spielen: »On this basis, the core of an Anabaptist hermeneutic would comprise four elements: confidence that all Christians could participate in the interpretation of Scripture; reliance on the Holy Spirit to help Christians understand and apply Scripture; stress on obedience as the key to interpretation and its goal; and a conviction that the New Testament, and especially the teachings of Jesus, should be of primary significance« (S. 209). Demgegenüber tritt die Auffassung von der »hermeneutischen Gemeinschaft« ein wenig zurück, sie ergibt sich aber daraus. Auf diese Weise kann Murray zwischen »coherence« und »diversity« im täuferischen Schriftverständnis ver-

mitteln. An Präzision des konkreten Umgangs mit der Schrift büßt dieses Kernverständnis täuferischer Hermeneutik allerdings ein. Das Vertrauen in die Selbstausslegung der Schrift kann wohl nicht allzu groß gewesen sein, wenn so divergierende Einsichten in biblische Inhalte zu Tage traten und Gemeinden bereit waren, der Auslegungsautorität ihrer Ältesten zu folgen. Geschwächt wird die Argumentation Murrays auch, wenn er formuliert, was von der Hermeneutik der Täufer heute noch anwendbar ist: »the importance of taking seriously the letter of Scripture; the centrality of Jesus Christ to the Scriptures; and the link between epistemology and obedience, hermeneutics, and ethics« (S. 209 f.). Diese Grundsätze verlieren, was Murray nicht berücksichtigt, gegenüber den erwähnten sechs Prinzipien das deutliche Profil einer antireformatorischen Alternative. So ähnlich könnte man auch hermeneutische Überlegungen der Reformatoren zum Ausdruck bringen, vielleicht ein wenig anders akzentuiert, für alle Einzelheiten könnte man bei den Reformatoren aber doch Belege finden. Für den Zweck der gegenwärtigen Anwendung dieses Schriftverständnisses, in dem es auf präzise theologische Argumentation ankommt, muß aber wieder auf die einzelnen Prinzipien hier und dort zurückgegriffen werden, die in Gesprächen, zum Beispiel mit der Befreiungstheologie und mit charismatischen Bewegungen, genutzt werden könnten (s. das letzte Kapitel »Anabaptism as a Conversation Partner«). Sie sind differenzierter und präziser als der allgemeine »approach«. Murray hat sich, von außen kommend, sowohl kritisch als auch mit einem hohen Maß an Identifikation intensiv in die Tradition täuferischer Schriftauslegung eingearbeitet und auf ihre Bedeutung für die theologische Diskussion in einer Situation hingewiesen, in der sich der traditionelle staats- oder volkskirchliche, zu plakativ »konstantinisch« genannte Charakter des Christentums auflöst und in der sich freikirchliche Gestaltungsformen des Christentums nahelegen: ein nachdenkenswürdiger Versuch, das Schriftverständnis, das sich einst nicht durchsetzen konnte und an den Rand gedrängt wurde, unter veränderten kirchlichen, sozialen und verfassungsrechtlichen Bedingungen ins Zentrum des ökumenischen Gesprächs zu rücken.

Hans-Jürgen Goertz

Wiebe Bergsma, »Zij preeken voor doven«. De Reformatie in Drenthe (Drentse Historische Reeks, 10), Assen 2002, 132 S.

Seit geraumer Zeit hat der niederländische Historiker Wiebe Bergsma ein ausgeprägtes Interesse an dem Verlauf der Reformation in den nördlichen Niederlanden. Dabei interessiert ihn nicht so sehr die »Reformation von oben«, die normative Ebene, das Erlassen von Verfügungen und Kirchenordnungen. Er richtet vielmehr seinen Blick auf die einzelnen Gemeinden und fragt dort dezidiert nach, wie der Übergang von einer Konfession zur nächsten stattgefunden hat, wie sich Menschen in den Alltag der Gemeinde einpaßten, die sich nicht zu der herrschenden Konfession bekannten, und welche Rolle nicht-konfessionelle Gruppierungen, von denen die Täufer als herausragend anzusehen sind, in den einzelnen Gemeinden bei deren Kampf um reformatorische Inhalte und die neue Ausrichtung ihrer Sinnsysteme gespielt haben.

Nachdem sich Bergsma bereits mit dem westlichen Friesland ausführlich beschäftigt hat (Wiebe Bergsma, *Tussen Gideonsbende en publieke kerk: een studie over het gereformeerd protestantisme in Friesland, 1580–1650*, Leeuwarden 1999), legt er nun eine kleine, aber bemerkenswerte Studie zur Reformation in Drenthe vor. Auch hier bleibt er dem Ansatz treu, der bereits seinen Friesland-Band auszeichnete: Zunächst geht es darum, die Quellen und die politische und soziale Situation zu bestimmen, dann folgt eine genaue Aufschlüsselung der einzelnen Gemeinden mit ihren Gliedern und schließlich sucht er nach Erklärungen für seine Befunde. In einer umfangreichen Beilage hat er für Drenthe noch den Reformationsverlauf in jedem einzelnen Dorf nachgezeichnet – ein unverzichtbarer Schatz an Ereignissen und Menschen, um das alltägliche Leben mit mehreren Konfessionen und nicht-konfessionellen Gruppen zu thematisieren.

Zahlreiche Fragen sind es, auf die Bergsmas Untersuchung eine Antwort geben will. Generell fragt er nach dem Übergang vom Katholizismus zum Protestantismus, insbesondere nachdem der Katholizismus 1598 verboten worden war. Weiterhin will er herausfinden, ob die Menschen in Drenthe zur Kirche gingen, sich für die reformierte Konfession entschieden oder – wenn sie dies nicht konnten – ihr Heil bei den Täufnern suchten. Oder wählten sie statt dessen die Indifferenz, den Neutralismus?

Als problematisch für dieses Unterfangen erweist sich die Quellenlage: Zwar lassen sich Rückschlüsse auf einen der exponiertesten Vertreter der reformierten Kirche, auf Menso Alting ziehen, aber grundsätzlich beobachtet Bergsma, daß sich über die reformierte Kirche in Drenthe vor 1598 kaum

Aussagen treffen lassen. Das Leben der Drenther Bauern bleibt ein geschlossenes Buch (S. 6). Jedoch sind Bestände von Visitationsprotokollen erhalten, die Bergsma mit aller gebotenen Vorsicht zur Untersuchung heranzieht.

Nach einer kurzen Darstellung der »Reformation von oben« und des Aufbaus der »neuen Kirche«, durch die der Rahmen der Studie gesetzt wird, dringt Bergsma zum Kirchenvolk vor. Große Mißbräuche verzeichneten die Protokolle für den Beginn des 17. Jahrhunderts: Die Kindertaufe wurde verachtet, Bier unter der Predigt gezapft, das Klotschießen fand auf dem Kirchhof statt und Musik erschallte, wenn Braut und Bräutigam in die Kirche kamen. Strenge Maßregeln wurden gegen diese Verhaltensweisen erlassen, allein, sie hatten keinen Erfolg.

Die Reformierten stellen in den verschiedenen Dörfern Drenthes den größten Anteil an Kirchgängern. Aber auch Katholiken und Remonstranten entdeckte Bergsma. Der Anteil der Täufer in der Region war eher schwach. Sie konnten kaum eine Gruppe formieren, fanden sich in erster Linie in Havelte und Roderwolde. Obwohl sie zahlenmäßig gering waren, ging der Drost von Drenthe streng gegen sie vor. Noch 1648 beschloß auch der Landtag, daß alle, die ihre Kinder nicht taufte, zu zehn Goldgulden Strafe verurteilt werden sollten.

Insgesamt jedoch – und dies ist der eigentlich bemerkenswerte Befund – erkennt Bergsma, daß sich nur eine Minderheit der Drenther der neuen, öffentlichen Kirche oder den verschiedenen konfessionellen und nicht-konfessionellen Gruppen angeschlossen hat. Glieder der Kirchen waren wenige, Sympathisanten fanden sich schon zahlreicher. Nicht zuletzt die Visitationsprotokolle geben mögliche Erklärungen für diesen Befund: Die Visitationskommissionen mußten nicht nur Schwierigkeiten überwinden, weil sie als »langer Arm« der Obrigkeit in die Gemeinden eingriffen, sie trafen auch auf zahlreiche Probleme des kirchlichen Lebens in den Dörfern mit der neuen, öffentlichen Kirche. Rechenschaft wurde nicht abgelegt, Kirchengut mißbraucht, Schulmeister nicht in den Dienst gestellt, Kirchen zerstört, Pastoren und Diakone waren nicht in der Lage, ein Zeugnis ihrer Konfession zu geben. Hinzu kam in einzelnen Gemeinden eine respektable Zahl an Teufelsbannern, Wahrsagern und Geisterjägern. Verantwortlich hierfür macht Bergsma auch die Obrigkeiten, die sich allzu lange aus dem Aufbau der neuen Kirche herausgehalten hätten. Auch hielten sie weiterhin katholische Messen ab oder bekannten sich nicht offen zur reformierten Konfession. Und auch die Predikanten gaben nicht in allen Fällen ein akzeptables Bild ab: Verschiedene unterließen die Predigt am Sonntag, besuchten die (wenigen)

Gemeindeglieder nicht, waren schlecht ausgebildet, sprachen dem Wein im Übermaße zu oder kümmerten sich nicht um die Gemeinde. Und auch die Unterweisung kam nur schleppend voran, da das Schulsystem erst ausgebaut werden mußte.

Insgesamt malt Bergsma das Bild von Gemeinden, die eng der Volksfrömmigkeit verhaftet blieben und in die nur unter Mühen neue theologische Ansätze integriert werden konnten. Bei Drenthe handelte es sich keinesfalls um ein »calvinistisches Zion« (S. 63). Doch die mangelhafte Bereitschaft, ein Bekenntnis zu formulieren, betraf nicht nur die reformierte Kirche, die – »von oben« eingesetzt – das Leben in den Gemeinden bestimmen sollte. Sie wirkte sich auch auf den Katholizismus und die täuferischen Gruppen in der Region aus. Indifferenz und Neutralismus waren die Hauptmerkmale der Region. (S. 66).

Mit seiner gut lesbaren und wohlrecherchierten Studie hat Bergsma erneut das noch weithin rezipierte Konfessionalisierungsparadigma hinterfragt. Seine Untersuchung ist ein Plädoyer dafür, erneut den Blick auf die Gemeinden und deren religiöse Volkskultur zu richten und dabei nicht-konfessionelle Gruppen und Minderheiten explizit in die Analyse einzuschließen. Insbesondere Bergsmas umfangreiche Beilage zur Reformation in den einzelnen Dörfern Drenthes verdeutlicht die Notwendigkeit seines Ansatzes.

Nicole Grochowina

Marlene Epp, *Women without Men. Mennonite Refugees of the Second World War*, University of Toronto Press, Toronto 2000, 275 S.

Marlene Epp, Geschichtsprofessorin und Dekanin am kanadischen Conrad Grebel University College, hat mit ihrem Buch über Mennonitinnen, die während des Zweiten Weltkriegs aus der Sowjetunion flüchteten, neues wissenschaftliches Terrain betreten. In der kanadischen und mennonitischen Geschichtsschreibung ist diesem Thema bislang wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden. Das Buch, das auf Marlene Epps Doktorarbeit basiert, handelt von mennonitischen Frauen und ihren Kindern, die zumeist ohne Ehemänner und Väter ihre ukrainische Heimat verlassen mußten, schwierige Kriegszeiten durchlebten und eine nicht minder problematische Umsiedlung nach Kanada oder Paraguay. Im Zentrum des Buches steht also die enge Verflechtung von Geschlecht, Krieg und Emigration.

Im Vergleich zu anderen Flüchtlingen, die während des Zweiten Weltkrieges die Sowjetunion und Osteuropa verlassen mußten, waren unter den

12 000 mennonitischen Flüchtlingen die Frauen überproportional stark vertreten. Viele Männer waren den stalinistischen Säuberungsaktionen zum Opfer gefallen, andere während des Krieges verschollen oder gestorben. Eine Situation, die die Frauen zwang, die Führung der Familie zu übernehmen. In insgesamt 34 Interviews mit Personen, die aus der Ukraine auswanderten, läßt Marlene Epp diese Frauen zu Wort kommen. Die Analyse basiert also auf persönlichen Erinnerungen, die durch weitere, publizierte wie unpublizierte Quellen dieser Art sowie archivalisches Material ergänzt werden. So wird beispielsweise danach gefragt, welche Rolle das *Mennonite Central Committee* und das *Canadian Mennonite Board of Colonization* in diesem Zusammenhang spielten. Die Untersuchung, die sich speziell mit den Handlungen und Entscheidungen von Frauen befaßt, umspannt einen Zeitraum von über dreißig Jahren, konkret die 30er bis 60er Jahre des 20. Jahrhunderts, die einen wichtigen Zeitraum mennonitischer Geschichte darstellen, dem bislang zu wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht wurde.

Der Zerfall mennonitischer Familien begann in der Ukraine in den 30er Jahren, als die Geheimpolizei vor der Tür stand, um die Männer zu verhaften. Nur wenige kehrten zu ihren Familien zurück. Die meisten Männer wurden nicht festgenommen, weil sie als Mennoniten einer »religiösen Sekte« angehörten, sondern, weil sie deutscher Abstammung waren. Inwieweit die ethnische Zugehörigkeit das Leben der mennonitischen Flüchtlingsfamilien prägte, ist ein weiterer thematischer Schwerpunkt dieses Buches. Die Tatsache, daß die Mennoniten 1941 die deutsche Besatzungsarmee in der Ukraine unterstützt hatten, ließ sie in den Augen der Sowjetregierung verdächtig erscheinen und hatte Folgen. Schon 1941 waren die Hälfte aller mennonitischen Familien ohne männliches Oberhaupt (S. 36). Mit dieser Desintegration und dem Wiederaufbau mennonitischer Familien ist ein dritter Schwerpunkt des Buches markiert.

Als sich die deutsche Armee im Herbst 1943 aus der Ukraine zurückzog, begann mit der Evakuierung von Mennoniten Richtung Westen das Flüchtlingsleben. In langen Trecks, manche umfaßten zweitausend Wagen, verließen sie mitten im harten Winter ihre Heimat. Was diese Frauen erlebten und fühlten, hat Marlene Epp in ihrem Buch eingefangen, darunter folgende Stimme: »Wir Frauen mußten sehr viele Schwierigkeiten meistern und viel Verantwortung übernehmen« (S. 47). 1944 kamen die Trecks im Warthegau, mitten in Polen, an. Als nach einigen Monaten die Sowjetarmee näherrückte, ging es weiter, diesmal jedoch mit mehr Panik und weitaus chaotischer. Dieser Gefahr glücklich entronnen, drohte dann das Schicksal, in die Sowjetunion zurückgeschickt zu werden. Marlene Epp berichtet:

»Manchmal wurden Familien nur deshalb nicht in die Heimat zurückgeschickt, weil die Mütter so entschlossen auftraten« (S. 54). Geradlinig und zugleich sensibel beschreibt Marlene Epp, wie sich das Flüchtlingsleben dieser Frauen gestaltete. Da hieß es sittliche Verhaltensnormen für spezielle Situationen zu entwickeln, wenn es beispielsweise um das Stehlen von Lebensmitteln ging oder darum, die Kinder vor Schaden zu bewahren. Manche Frauen waren durch eine Vergewaltigung traumatisiert, andere schienen nur dank göttlicher Fügung überlebt zu haben.

In Berichten von Lagerarbeitern werden die Familien, die im mennonitischen Flüchtlingslager ankamen, als »schwach« beschrieben, weil die Väter fehlten (S. 147). Dies erscheint widersprüchlich angesichts der Tatsache, daß diese Frauen die Schrecken des Krieges überlebt und durch ihren Einsatz, ein neues Selbstbewußtsein erlangt hatten. Marlene Epp empfindet es geradezu ironisch, das Wort »schwach« auf Personen anzuwenden, die sich in Paraguay ansiedelten, wo das beschwerliche Pionierleben eine besondere Kraft an Leib und Seele verlangte. Was Paraguay anbelangt, so fällt auf, daß sich unter den neuen Siedlern mehr Frauen als Männer befanden. So waren beispielsweise alle Erwachsenen eines neuen Dorfes weiblichen Geschlechts, während der älteste männliche Bewohner erst dreizehn Jahre zählte. Oft wurde von heranwachsenden Jungen verlangt, daß sie die Rolle des Familienvaters übernahmen. Dennoch vermutet Marlene Epp, daß die Frauen von gewissen Verhaltenskodizes, die das Mennonitentum Nordamerikas in den 50er Jahren prägten, befreit waren (S. 91). Ob dies tatsächlich der Fall war, läßt sich nicht mit letzter Sicherheit sagen. Viele Familien versuchten jedenfalls, Unterstützung aus Kanada zu bekommen und dort Arbeit zu finden, um Paraguay wieder verlassen zu können, das ihnen außer einem heißen Klima kaum mehr als das Existenzminimum bescherte.

Während die Mennoniten, die in den 20er Jahren aus der Ukraine nach Kanada einwanderten, in eine Zeit schlechter ökonomischer Verhältnisse hineingerieten, erfolgte in den 50er Jahren ein wirtschaftlicher Aufschwung, der es vielen Familien erlaubte, Schulden abzuzahlen und ein eigenes Haus zu kaufen. Natürlich waren auch viele Hürden zu nehmen. Die fremde Sprache mußte genauso erlernt werden wie neue Arbeitsmethoden. Es kam auch vor, daß es zu Trennungen innerhalb einer Familie kam, um die Bedingungen der Arbeitsverträge zu erfüllen, die mit der Regierung ausgehandelt worden waren. All diese Strukturen und Details, die das neue Leben von 8000 mennonitischen Flüchtlingen in Kanada bestimmten, werden von Marlene Epp anschaulich dargestellt.

Mochten die ökonomischen Erfolge die Emigranten auch bestärken, so blie-

ben die psychologischen Folgen des Krieges doch unübersehbar. Der Verlust von Ehemännern und Vätern mußte verschmerzt, aber auch für Witwen und unverheiratete Mütter Unterstützung organisiert werden. Hier half unter anderem das *Canadian Mennonite Board of Colonization* weiter. So fiel es beispielsweise schwer, die von der *Mennonite General Conference* und der Mennoniten-Brüdergemeinde getragene Regel aufrecht zu erhalten, daß eine Frau nicht wieder heiraten darf, solange Unklarheit darüber herrscht, ob ihr vermißter oder verschollener Mann tot ist.

Am schwersten scheint es den Emigranten jedoch gefallen zu sein, sich an jene Institution anzupassen, mit der sie sich eigentlich am meisten identifizierten: der mennonitischen Kirche. Die Emigranten waren von ihren Müttern im Glauben auf informellem Weg bestärkt worden, in Kanada machten sie nun andere Erfahrungen. Marlene Epp meint, daß die Taufe nicht nur ein Ausdruck des Glaubens war, sondern auch ein Zeichen der Akzeptanz innerhalb der mennonitischen Gemeinschaft. Während die von evangelischen Fundamentalisten beeinflussten kanadischen Mennoniten sich beispielsweise hinsichtlich Kleidung, Haartracht und Tanz streng an gewisse Regeln hielten, fühlten sich die Emigranten dadurch eher herausgefordert, da sie über eigene Erfahrungen und Sitten verfügten.

Die Emigrantinnen fühlten sich in den Frauenvereinen der mennonitischen Kirche zwar zu Hause, andererseits wurde es in etlichen Gemeinden als Widerspruch empfunden, wenn »eine selbständige Frau, von der oftmals andere abhängig waren, die volle Gebühr bezahlen mußte und dennoch bei Entscheidungen kein Stimmrecht hatte« (S. 180). Epp geht davon aus, daß sich der Zustrom alleinstehender Frauen und Witwen in die kanadischen Mennonitengemeinden der Nachkriegszeit positiv auf das Wahlrecht ausgewirkt habe. Die Frauen hätten es auf diese Weise schneller erhalten.

Jedes Kapitel des Buches beginnt mit der persönlichen Lebensgeschichte einer Frau. Dabei geht es Marlene Epp nicht allein um die Auswertung dieser Zeugnisse, sondern vor allem auch darum, den Geschichten all jener Frauen einen angemessenen Platz zuzuweisen (S. 16). Der Autorin ist es gelungen, viele neue Informationen über diese schwere und wichtige Zeit mennonitischer Geschichte zusammenzutragen und ansprechend zu präsentieren. Die neuen Perspektiven, die das Buch eröffnet, lassen es zu einem wichtigen Beitrag mennonitischer Geschichte und speziell der Mennonitinnen werden.

Eine englische Version dieser Besprechung wurde in *Ontarion Mennonite History. The Newsletter of the Mennonite Historical Society of Ontario*, Bd. XIX, Nr. 1 (Mai 2001), S. 6f., publiziert.

Linda Huebert Hecht

Katja Schupp, Zwischen Faszination und Abscheu: Das Täuferreich von Münster. Zur Rezeption in Geschichtswissenschaft, Literatur, Publizistik und populärer Darstellung vom Ende des 18. Jahrhundert bis zum Dritten Reich. Münster, Hamburg, London 2002 (Edition Kulturregion Münsterland, Bd. 1), 549 S., Abb.

Viel ist über das Münsteraner Täuferreich geschrieben worden. Theologen und Historiker haben sich des Themas angenommen, aber auch Heimatforscher, Schriftsteller, Künstler, Komponisten und Filmemacher. Mit Katja Schupps über 500 Seiten umfassender Dissertation liegt nunmehr eine Arbeit vor, die mehr verbindet als trennt. Stärker als bislang üblich, versucht die Verfasserin Rezeptionszeugnisse unterschiedlicher Quellengattungen durch einen interdisziplinär ausgerichteten Forschungsansatz zusammenzuführen. Dabei stehen nicht qualitative Auswahlkriterien im Vordergrund oder die Frage nach dem historisch adäquaten Umgang mit dem Stoff, sondern das jeweils individuelle und zugleich zeitgenössische Interesse einzelner Rezipienten am Münsteraner Täuferreich und die daraus erwachsene Botschaft der Rezeptionszeugnisse. Kurz, es geht um die Frage, »warum ein Rezipient in einer spezifischen historischen Situation die Auseinandersetzung mit dem Täuferreich gesucht hat und was er mit dieser erreichen wollte« (S. 9).

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile von sehr unterschiedlichem Umfang. Der knapp 100 Seiten starke Teil A liefert unter der Überschrift »Rezeptionsgeschichte und mentalitätsgeschichtliche Erkenntnis – methodische Voraussetzungen« das theoretische Gerüst für den fast 400 Seiten umfassenden Teil B, in dem »Die Rezeptionsgeschichte des Täuferreichs von Münster vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Dritten (sic!) Reich« abgehandelt wird. Obwohl jedes Rezeptionszeugnis aufgrund seines individuellen Charakters für sich steht, zeigen sich verbindende Gemeinsamkeiten, die eine Gliederung in vier Kapitel erlauben. Die erarbeitete Rezeptionspalette beginnt mit dem »Täuferreich als Projektionsfläche bürgerlicher Identität« (S. 103–225), um dann über »Die Täufer von Münster als Politikum« (S. 226–325) und »Das Täuferreich als gescheiterte Utopie« (S. 326–404) bis zum »Täuferreich als Teil der städtischen Identität – Aspekte einer Rezeptionsgeschichte« (S. 405–466) zu führen. Abgerundet wird die Untersuchung durch einige abschließende Überlegungen zu »Theorie, Methode und Praxis rezeptionshistorischer Forschung am Beispiel des Täuferreichs von Münster« (S. 467–478), sowie ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis. Generell wird mit dem Versuch einer fächerübergreifenden rezeptionsge-

schichtlichen Untersuchung zum Münsteraner Täuferreich, zumindest in diesem Umfang, Neuland betreten und eine Reihe neuer Einsichten eröffnet. Dazu gehört beispielsweise, daß die von der literaturwissenschaftlichen Forschung bislang eher abfällig beurteilten Nebenhandlungen in historischen Romanen, Erzählungen und Dramen gerade nicht als überflüssig, sondern als Schlüssel zum jeweils ich- und zeitspezifischen Umgang des jeweiligen Autors mit dem Sujet zu sehen sind. »Diese als Nebenhandlungen bezeichneten Elemente sind es nämlich, die den eigentlichen Kern des sehr bewußt gewählten, jeweiligen Rezeptionsziels tragen, und das Täuferreich erweist sich als die eigentliche Neben- oder besser Hintergrundhandlung« (S. 205 f.). Auf diese Weise wird deutlich, daß es einzelnen Rezipienten in dem ausgewählten Zeitraum zwischen Französischer Revolution und Drittem Reich eigentlich nicht um das Münsteraner Täuferreich ging, sondern um eine jeweils gegenwartsbezogene, vom eigenen politischen oder weltanschaulichen Standpunkt geprägte Nutzenanwendung, die nicht nur im Falle des bürgerlichen Romans mit der Gattungsfrage eng verbunden ist: » – die Wahl der Gattung beeinflußt hier wesentlich die Rezeptionsziele, und umgekehrt« (Seite 224).

Was für die Autoren literarischer Werke gilt, trifft ebenso auf Joseph Niesert und seine »Urkundensammlung« zu. Auch er bekennt Farbe. Katja Schupps Urteil über den »katholisch argumentierende(n)« Niesert, der wie Johannes Hast »das Täuferreich im Sinne antiklerikaler Kritik« (S. 189) nutzte, basiert vor allem auf dem 20seitigen Vorwort zur »Urkundensammlung«. Sicher hat die Autorin recht, wenn sie Niesert wie allen anderen bei seiner Auseinandersetzung mit dem Münsteraner Täuferreich persönliche Ziele und Absichten zugesteht, es wirkt jedoch übertrieben und zwanghaft, wenn davon ausgegangen wird, »daß die Perspektive, aus der heraus Niesert die Quellen verstanden wissen will, von einer massiven Kritik am Hochklerus geprägt ist, wie sie auch in anderen Rezeptionen des Täuferreichs aus dieser Epoche begegnet« (S. 193).

Summa summarum haben die Münsteraner Täufer durch die Jahrhunderte hinweg keine rechte Lobby gehabt. Keiner mochte sie, auch die Mennoniten nicht, die mit den täuferischen Vorfahren Münsteraner Prägung möglichst wenig zu tun haben wollten. Zu exzessiv und grausam das ganze. Fanatiker scheinen hier am Werk gewesen zu sein, die der Nachwelt allenfalls als warnendes Beispiel dienen konnten. Katja Schupp weist nach, daß dieses Negativklischee durchaus durchbrochen wurde. Es gibt Einschätzungen, die von einem differenzierteren Urteil zeugen, verstärkt seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. In diesem Zusammenhang wird beispielsweise an die Hei-

materzählung *Anna Holm oder Die Wiedertäufer* von August Focke erinnert, »die die Ansätze der Täufer von Münster ganz klar positiv bewertet, dann aber die Umsetzung der Ideale kritisiert« (S. 380). Nicht nur der vergleichsweise unbekannte Focke, auch Gerhard Hauptmann rang dem Münsteraner Täufertum positive Aspekte ab. Zwar sei alles auf »Entartung« hinausgelaufen, jedoch im Sinne einer »gescheiterten« Utopie (S. 393).

Daß Katja Schupps innovativer Ansatz neue Perspektiven eröffnet, ist unbestreitbar. Obwohl Literatur und Geschichte keineswegs pauschal gleichgesetzt werden sollen, so die Autorin, sei festzuhalten, »daß sowohl Literatur als auch Geschichte als die dem menschlichen Individuum zugängliche Form von Vergangenheit ästhetische und fiktionale Elemente enthält (sic!), wenn auch in sehr unterschiedlichem Maße« (S. 42). Dennoch weist die Arbeit Schwachstellen auf. Kürzer müßte sie sein, in weiten Passagen prägnanter und sprachlich weniger umständlich. Die im Teil A formulierten theoretischen Überlegungen zur »Rezeptionsgeschichte« führen ein zu starkes Eigenleben und korrespondieren nur sehr bedingt mit dem folgenden pragmatischen Teil. Obwohl die Autorin betont, daß beide Teile aufeinander bezogen sind, aber dennoch ein Eigenleben führen, bleibt zu fragen, ob sie mit dieser Zweiteilung gut beraten war. So wird der erste Teil vor allem durch einen ausufernden Anmerkungsapparat zur schwerverdaulichen Kost. Was hingegen letztlich fehlt, ist eine Darstellung und Auseinandersetzung mit dem Münsteraner Täuferreich auf der Grundlage neuester Forschung, wodurch Unsicherheiten hätten vermieden werden können, die sich vor allem im begrifflichen Bereich niederschlagen, wenn beispielsweise zwischen Reformation und Täufertum getrennt wird (S. 197), die Abgrenzung zwischen Täuferum und Protestantismus unklar ist (S. 242) oder eine Benennung wie »Taufgesinnte« (S. 140) unkommentiert stehen bleibt. Schwer nachvollziehbar ist auch, warum für ein frühneuzeitliches Thema die Ergebnisse mediävistischer Forschung derart stark betont werden: »Aus mehr oder weniger geschichtswissenschaftlicher Perspektive stehen vor allem die rezeptionstheoretischen Ansätze, die aus den mittlerweile sechs zentralen Symposien zur Mittelalter-Rezeption hervorgegangen sind zur Verfügung ...« (S. 74). Vielleicht wäre es ratsam gewesen, eine Dreiteilung vorzunehmen: das Münsteraner Täuferreich – Rezeptionstheorie – Rezeptionsgeschichte. Die Auseinandersetzung mit dem Täuferreich von Münster hätte dann vielleicht auch den Blick für geschlechterspezifische Aspekte der Rezeption schärfen können, die so gut wie nie hinterfragt oder thematisiert werden. Welches Frauenbild könnte beispielsweise Robert Hamerling dazu verleitet haben, Divara nur als Negativgestalt darzustellen und auch als Initiatorin der

Mehrehe, die sie mit Hilfe Krechтинcks ins Werk setzt (S. 350f.)? Was über die reichlich vertretenen Frauen und ihre Rollen in Rezeptionszeugnissen zu erfahren ist, geht über eine Beschreibung nicht hinaus – leider.

Katja Schupp wartet mit einem erfreulich umfassenden Literaturverzeichnis auf, das unter anderem auch Schulbücher und folkloristische Rezeptionszeugnisse umfaßt. Hier wäre unter der Rubrik »Epische und dramatische Werke in Deutscher Sprache« Illa Andreaes Erzählung *Hille und der Droste* (s. hierzu MGBI 1997, S. 155–160) zu ergänzen. Auch Leopold von Sacher-Masoch hätte es verdient, erwähnt zu werden. So wie Annette von Droste-Hülshoff wohl eine Oper plante (S. 290, Anm. 216), arbeitete von Sacher-Masoch an einer Tragödie *Der König von Sion*, die er jedoch nie vollendete (Carl Felix von Schlichtegroll, Sacher Masoch und der Masochismus. Litterarhistorische und kulturhistorische Studien, Dresden 1901, S. 84). Dafür publizierte er die literarische Skizze »Welthistorische Käfige« (s. hierzu MGBI 2000, S. 175–188), die nachzutragen wäre.

Marion Kobelt-Groch

Peter P. Klassen, Die schwarzen Reiter. Geschichten zur Geschichte eines Glaubensprinzips, Uchte: Sonnentau Verlag 1999, 273 S., Fadenheftung, kartoniert, ISBN 3-9804596-4-0.

Mennoniten erzählen gern von den Anfängen ihrer Tradition im 16. Jahrhundert, von mutigen und standhaften Täufern, die sowohl theologischen Gegnern wie auch verfolgenden Obrigkeiten gegenüber ihren einfachen, auf schlichte, biblische Einsichten gegründeten Glauben bewahrten. Weder durch gelehrt-verkehrte Beweisführungen noch durch brutalen Druck ließen sie sich davon abbringen, die Taufe der Gläubigen oder die Gewaltlosigkeit der Bergpredigt zu vertreten. So die Mennoniten-Saga. Daß es sich tatsächlich anders, nämlich wesentlich differenzierter verhielt, ist durch eine unabhängige Geschichtsforschung längst erwiesen.

Ähnlich schablonenhaft wie die Anfänge im 16. Jahrhundert wird auch die weitere Geschichte der Mennoniten von ihnen selbst gern erzählt. Von den Wanderungen um des Glaubens willen wird da berichtet – als ob es nicht oft auch handfeste, wirtschaftliche Gründe dafür gegeben hätte! – oder von der »Aufgabe des Prinzips der Wehrlosigkeit« im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Auch hier verhält es sich differenzierter, und das Buch von Peter P. Klassen ist geeignet, diese »Aufgabe« des Prinzips, die in Wirklichkeit eine Transformation war, nachvollziehbar zu machen.

Klassen, 1926 in der Mennonitenkolonie Chortitza am Dnjepr geboren, kam 1929 mit seinen Eltern nach Deutschland und zwei Jahre später nach Paraguay. Er kennt die Geschichte der Mennoniten in Paraguay aus eigenem Erleben und hat sie selbst in mehreren Büchern, die im Geschichtsverein erschienen sind, dargestellt (vgl. die Aufstellung auf S. 208 dieser Geschichtsblätter). Auch als Erzähler ist er bereits mehrfach hervorgetreten. Als Lehrer in der Lehrerausbildung und als langjähriger Schriftleiter des »Menno-blattes« gehört er gewissermaßen zu den Intellektuellen unter den Mennoniten Südamerikas, er hat Geschichte und Existenz der Mennoniten auch in ihrer Widersprüchlichkeit, mit ihren Halbheiten und Unvollkommenheiten wahrgenommen.

Im vorliegenden Buch erzählt Klassen sieben Geschichten, die alle davon handeln, daß Mennoniten, die für sich Gewaltlosigkeit beanspruchten, gezwungen werden, mit diesem Grundsatz zu brechen. Es ist *zunächst* die Geschichte westpreußischer Ältester im 19. Jahrhundert, die bis zuletzt versuchten, für ihre Gemeindemitglieder insgesamt das Privileg der Wehrfreiheit aufrechtzuerhalten. Es ist *zweitens* die Geschichte von Hermann Nickel, geboren 1898 in einer mennonitischen Kolonie Südrußlands, den die Ereignisse zwingen, mit dem im Taufunterricht vermittelten und aus Überzeugung vertretenen Prinzip der Gewaltlosigkeit äußerlich zu brechen, obwohl er ihm weiter aus Überzeugung anhängt. In einem Jägerbataillon kämpft er schließlich gegen die Privatarmee des Anarchisten Machno, der im Machtvakuum zwischen Roter und Weißer Armee für einige Jahre sein schreckliches Unwesen treiben konnte. Es ist *drittens* die kaum bekannte Geschichte der Mennonitenkolonie in dem Gebiet am Terek im Kaukasus. Folie für die Darstellung ist das Leben von Abram Penner, der 1901 von der Molotschna in die Kolonie gezogen war. Im Februar 1919 mußte er wie alle anderen Hals über Kopf die Kolonie verlassen, froh, sein Leben und das seiner Familie gerettet zu haben. Im zusammenbrechenden Zarenreich entfalteten Tschetschenen ihre Herrschaft; und ähnlich wie gegen die Armeen Machnos im Süden Rußlands hatte der Versuch eines mennonitischen Selbstschutzes nur punktuellen, aber nicht dauerhaften Schutz zu bringen vermocht. »Der Fahnen-eind« ist die *vierte Geschichte* überschrieben. In ihr erlebt David Regier, 1923 in Borsenko in Südrußland geboren, einer 1865 gegründete, gemeinsame Tochterkolonie von Molotschna und Chortitza, die schlimmen Jahre des stalinistischen Terrors und des Zweiten Weltkrieges, mit Verrat durch Glaubensbrüder und Massenerschießungen von Zigeunern durch deutsche Truppen. Nach Jahren im Gefängnis und im Straflager in Workuta kommt Regier 1956 frei und zieht zu seiner Familie nach Kasachstan, wo sich men-

nonitisches Leben in bescheidenem Rahmen entfalten konnte, bis die große Auswanderung nach Deutschland einsetzte. In der *fünften Geschichte* begleitet der Leser die Familie von Heinrich und Tina Janzen aus Waldheim, denen 1929 die Flucht aus Rußland gelingt und die sich ein Jahr später in Brasilien niederlassen. Die Frage der Wehrlosigkeit spielte bei der Ansiedlung eine gewichtige Rolle, vor allem auch für die nordamerikanischen Mennoniten, die sie organisierten. Man hoffte, zukünftig eine Freistellung der Mennoniten vom Wehrdienst wie in Paraguay zu erreichen, doch gelang dieses zunächst nicht. Widrige Umstände veranlaßten bald etliche Mennoniten zur Rückwanderung nach Deutschland, und da sowohl in Brasilien wie in Nazideutschland die Wehrlosigkeit nicht durchzuhalten sein würde, war es für viele ein Argument, ihre Söhne dann lieber als deutsche denn als brasilianische Soldaten zu sehen. Familie Janzen blieb in Brasilien, und ihr Sohn Geraldo, der Missionar wurde, leistete dort den Militärdienst. Die brasilianischen Mennoniten assimilierten sich stärker in die umgebende Gesellschaft als die paraguayischen, und als 1988 eine neue Verfassung in Brasilien in Kraft trat, die jedem das individuelle Recht auf Kriegsdienstverweigerung zugestand, gab es keine Mennoniten mehr, die das in Anspruch nehmen wollten. Ein grausamer Mord an einem Mennoniten in der Mennonitenkolonie Volendam in Ostparaguay im Jahr 1949 und die Sühne durch – wie zu vermuten ist – Lynchjustiz an dem mutmaßlichen Täter zwei Jahre später stehen im Mittelpunkt der *sechsten Geschichte*. Was tun, wenn die Obrigkeit, der Mennoniten nur zu gern untertan sind und von der sie, ganz im Sinne von Römer 13, Schutz erwarten, ihrer Aufgabe aus Unfähigkeit nicht nachkommt oder lieber gar nicht erst in Erscheinung tritt? Diese Geschichte des mutmaßlichen Mörders Kurt Kehlert zeigt auf beklemmende Weise die Grenzen der mennonitischen Selbstverwaltung und die weitgehende Unfähigkeit in der mennonitischen Kolonie, mit störenden Außenseitern, Querulanten oder gar Kriminellen umzugehen. Und auch die *siebente Geschichte* ist in Paraguay angesiedelt. Nach einem grauenhaften Überfall der Ayoreo-Indianer auf ein mennonitisches Anwesen, das außerhalb der Kolonie Vorposten einer neu zu gründenden Siedlung war, ist die Stimmung unter den frommen Kolonisten kaum zu bändigen. Es wird ein selbstverständlich bewaffneter Schutz organisiert, und auf Jahre hinaus geht kein Mennonit unbewaffnet aufs Feld. Notwehr ist kein grundsätzlicher Bruch mit der den Militärdienst ausschließenden mennonitischen Wehrfreiheit, so die vorherrschende Argumentation, die ganz eindeutig stärker von der Angst als von einem selbstkritischen Problembewußtsein getragen ist. Die paraguayische Regierung hat dieser Selbstschutz nicht veranlaßt, das seit 1921 bestehende Privileg für

Mennoniten aufzuheben, das ihnen Befreiung vom Militärdienst gewährt und das laut Klassen noch immer gilt. Klassen beschließt sein Bändchen mit einem sehr summarischen, nach Ländern gegliederten geschichtlichen Überblick über Privilegien, die Mennoniten vom Wehrdienst befreien.

Klassen hat die Geschichten weitgehend erfunden, was die Personen, ihre Namen und Lebensläufe betrifft. Die näheren Umstände und auch die besonderen Begebenheiten aller Geschichten aber sind historisch verbürgt, wie der Autor versichert: »Die hier erzählten Geschichten entsprechen alle geschichtlichen Tatsachen, und sie würden sich bei einer wissenschaftlichen Arbeit sehr gut dokumentieren lassen« (S. 12). Es ist Klassen's Ansatz, Geschichte in Geschichten faßbar zu machen. Dabei beschränkt er sich doppelt: auf den westpreußisch-rußlanddeutsch-südamerikanischen Strang der Mennonitengeschichte sowie zeitlich auf die letzten 200 Jahre seit der Zeit der deutschen Befreiungskriege gegen Frankreich. Literarische Ambitionen verfolgt Klassen nicht, es geht ihm um die Bewältigung eines mennonitischen Widerspruchs, den er als Problem selbst auch empfindet. Zwar schreibt Klassen seine Geschichten mit der Distanz des auktorialen Erzählers, der nicht zu werten und nicht zu urteilen vorgibt. Dennoch wird sein Standpunkt erkennbar. Durchgehend geht es ihm darum, den Widerspruch zwischen einem Gruppenprivileg und der Gewissensentscheidung des Einzelnen aufzudecken. Hier waltet eine eigentümliche Dialektik: Das Privileg, das Vertreter der Mennoniten für ihre Gemeinden aushandeln, bewahrt die Einzelnen gerade davor, sich individuell mit der Gewaltfrage auseinanderzusetzen oder sich gar entscheiden zu müssen. Wenn dann die Zeitläufte die Privilegien hinwegfegen und die Individuen in Konfliktsituationen führen, zeigt sich, daß Mennoniten nicht anders handeln und argumentieren, als andere Christen auch. Ja, es scheint sogar so zu sein, daß sie aufgrund ihrer Prägung und ihrer Tradition sich besonders schwer tun, das radikale jesuanische Ethos der Gewaltlosigkeit mit den widersprechenden Anforderungen einer konkreten historischen Situation zu vermitteln. Nicht eine differenzierte ethische Entscheidungsfindung ist typisch mennonitisch, sondern eher der als unüberbrückbar wahrgenommene Widerspruch zwischen biblisch geforderter Gewaltlosigkeit (die zugleich als Gruppennorm gilt) und praktischer Notwendigkeit, zwischen Glaubensprinzip und Wirklichkeit. Das bezeugen die Geschichten, die Klassen erzählt, sehr deutlich – vielleicht sogar eindringlicher, als es vom Autoren beabsichtigt war.

Klassen bringt den Mennoniten einen Widerspruch ihrer Geschichte in erzählender Form nahe. Dafür sollten Mennoniten ihm dankbar sein. Er hat ein für sie sehr wichtiges Buch geschrieben, es macht nachdenklich und for-

dert dazu heraus, das eigene Erbe kritisch zu durchdenken. *Die schwarzen Reiter* ist geeignet, die Rückseiten und in Einzelfällen auch die Schattenseiten der eigenen Tradition aufzudecken. In erzählender Form, bezogen auf individuelle Lebensgeschichten, läßt sich so eine Anfrage vorbringen, die als theoretische Aussage unwillkommen wäre und vermutlich einfach ignoriert würde, weil sie das Selbstbild vieler heutiger Mennoniten in Frage stellen würde. Die Hauptaussage ist der unauflösliche Widerspruch zwischen der individuellen Gewissensentscheidung zum Verzicht auf Gewalt und dem Gruppenprivileg der Befreiung vom Militärdienst. Das Buch ist aber auch geeignet, noch anderes zu verdeutlichen, was von Mennoniten gern verdrängt wird. So besteht auch ein Widerspruch zwischen dem Gruppenprivileg und dem modernen Bewußtsein von der Gleichberechtigung aller Staatsbürger. Fortschrittliche Mennoniten wie zum Beispiel der Krefelder Paulskirchenabgeordnete Hermann von Beckerath haben das schon im 19. Jahrhundert erkannt. Wer sich dieser Einsicht nicht verschließt, wird sich wie er gegen Gruppenprivilegien aussprechen.

Klassens Buch macht darüber hinaus deutlich, was für ein problematisches, um nicht zu sagen naives Obrigkeitsverständnis manche derjenigen Mennoniten und ihrer Wortführer hatten, die in den letzten 200 Jahren für die Bewahrung des Gruppenprivilegs der Wehrlosigkeit eintraten. Die radikale Wehrlosigkeit paart sich da mit einem grenzenlosen Vertrauen in den guten Herrscher, der das Privileg gewährt, in die gerechte Obrigkeit, die gemäß Römer 13 die Guten schützt und bewahrt. So wandten die westpreußischen Mennoniten sich auch dann noch untertänigst an den preußischen König mit ihren Bitten um Befreiung vom Militärdienst, als dieser schon längst nicht mehr die Macht hatte, Gesetze zugunsten der Mennoniten zu ändern oder gar aufzuheben. Den absolut souveränen Monarchen gab es nicht mehr, der Ansprechpartner für die Mennoniten hätte schon zu dieser Zeit statt dessen Parlament und Regierung sein müssen. Das haben die frommen Nachfolger Christi offenbar nicht erkannt. Das Parlament aber war im Namen der bürgerlicher Gleichberechtigung angetreten und verfolgte als Ziel die konstitutionelle Einschränkung absolutistischer Herrschaft. Von einem Parlament die Fortführung von Privilegien zu erwarten, die absolute Herrscher einst besonderen Gruppen gewährt hatten, war wenig aussichtsreich. Wie sollten sich dafür Argumente und Mehrheiten finden lassen? Mit einem Wort: Die Mennoniten hatten die Zeichen der Zeit nicht erkannt. Und sie verfügten nicht über das intellektuelle Rüstzeug, ihr konfessionelles Erbe in der Moderne neu zu formulieren. Der Versuch, die Wehrlosigkeit zu »bewahren«, war in Wirklichkeit rückwärtsgewandt, während die vermeintliche »Aufga-

be« rückblickend als der Versuch gewertet werden kann, das eigene Erbe in in neuer Form zeitgemäß zur Geltung zu bringen.

Klassens Erzählungen zur Geschichte der letzten 200 Jahre verdeutlicht auch dies: Die mennonitische Tradition hat gerade in der Moderne ein enormes Defizit an theologischer Reflexion. Ohne theologische Durchdringung der genannten Widersprüche läßt sich Mennonitsein heute kaum noch vertreten. Sie allein könnte aus der falschen Alternative »Bewahrung« oder »Aufgabe« der eigenen Tradition herausführen, indem sie zeigt, wie das eigene konfessionelle Erbe in gewandelter, neuer Gestalt für gegenwärtiges mennonitisches Glauben und Leben von Bedeutung sein kann.

Klassen hat den Mennoniten mit der Arbeit an diesem Buch, in dem er seine Anfragen an die mennonitische Tradition wohl auch für sich selbst niederschrieb, einen wichtigen Dienst geleistet. Er trägt allerdings an einigen Stellen dazu bei, der unangemessenen Redeweise von der »Aufgabe der Wehrlosigkeit« Vorschub zu leisten. Auch wäre zu wünschen gewesen, daß die knappe »Kleine Geschichte der Privilegien zur Befreiung vom Wehrdienst« (S. 265–272) ausführlicher und genauer wäre und dem interessierten Leser Hinweise zur weiteren Lektüre böte. Was Paraguay betrifft, erstaunt es, daß noch immer ein Gesetz von 1921 Geltung hat, das den Mennoniten ein Privileg verleiht. Meines Wissens ist Ende des 20. Jahrhunderts eine neue Verfassung in Kraft getreten, die das Grundrecht der Kriegsdienstverweigerung enthält, was von Mennoniten, die in die Beratung einbezogen waren, auch befürwortet worden ist. Ein Mennonitenprivileg wäre dann eigentlich überflüssig. Wenn die Verfassung zudem eine demokratische ist, die eine Bevorzugung oder Diskriminierung aufgrund von Herkunft und Religionszugehörigkeit ausschließt, wäre ein weiter bestehendes Privileg damit unvereinbar. Es wäre wünschenswert, darüber in einer Neuauflage Genaueres zu erfahren.

Christoph Wiebe

Ulla Lachauer, Ritas Leute Eine deutsch-russische Familiengeschichte,
Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 2002, 432 S., Ln.

Der Titel des Buches drückt auf den ersten Blick eine gewisse Distanz der Autorin zu ihrem Thema aus. Andererseits eröffnet sich damit ein Erzählraum, der mehr als das ausschließlich Familiäre umfaßt. Im Verlauf der Darstellung wird er ausgeleuchtet und abgeschritten. Natürlich sind mit den »Leuten« in erster Linie die Verwandten von Rita gemeint: Kinder, Ge-

schwister, Großeltern ... Sie werden hier in ihren jeweiligen biographischen Verästelungen und Überschneidungen erfaßt, die sich im Verlauf von fünf Generationen über Länder und Kontinente sich erstreckender Wanderschaft ergeben hatten.

Aus Marienau in Westpreußen zog im Jahre 1869 der sechszehnjährige Peter Wiens mit Eltern und Geschwistern in die mennonitische Wolgasiedlung »Am Trakt«. 55 Jahre später wanderte von dort ein junger Bauer, Johann Pauls, mit Frau und Kind nach Saskatchewan in Kanada aus. Dessen jüngerer Bruder Heinrich, verbannt in die kasachische Steppe, heiratete 1938 Maria Janzen, eine Enkelin des westpreußischen Urahnen. Ihr ältester Sohn, Heinrich Pauls, nahm 1965 eine Russin aus Westsibirien zur Frau, Anastasia Kirilowa. Sie wurden Ritas Eltern.

Ab 1989 reiste die gesamte, von der Großmutter Maria Pauls abstammende Familie als Umsiedler nach Deutschland aus, am Oberrhein fanden sie eine neue Heimat. Von dort aus wird die Familiengeschichte erzählt und erforscht.

Dies betreibt die Historikerin Ulla Lachauer, eine Journalistin, die bereits einige Jahre zuvor Dokumentationen ähnlicher Art erstellt hatte (Die Brücke von Tilsit, 1994; Paradiesstraße, 1997; Ostpreußische Lebensläufe, 1998; alle drei bei Rowohlt erschienen).

Auch aus der Geschichte der Familie Pauls geht ein Buch hervor; mit einem noch höheren Anspruch an Vollständigkeit und historische Genauigkeit stellt es sich insgesamt als Spurensuche dar. Dabei ergibt sich ein mehrere Kulturen übergreifendes Familienbild, in welchem jeder Einzelne seine besondere Art, seine eigene Würde besitzt.

Dem Mennonitischen kommt bei diesen Nachforschungen eine besondere Bedeutung zu. Innerhalb der Familiengeschichte ist es, teilweise bis in die Gegenwart hinein, als Religion und Kultur von einer Generation zur anderen weitergegeben worden, es hat ihren Frömmigkeitsstil, ihre Traditionen geprägt und vor allem eine Liebe füreinander gefördert, die sich vor Gott verantwortlich weiß. So wird auch die Bedeutung der Gemeinde verständlich, einer Gemeinde, die noch nach ihrer Zerschlagung dort weiterlebt, wo im kleinsten Familienkreise gesungen, gebetet und aus der Bibel vorgelesen wird. Dieses Gemeindebewußtsein ist vor allem bei den älteren Menschen der Familie noch lebendig geblieben: Helene Fröse, Ritas Urgroßmutter, 1931 mit ihrer Familie nach Karaganda verbannt, gab dort an ihre Kinder, und Enkel ihre Glaubensüberzeugung auch als Bildungsgut weiter. In Deutschland wurden ihre Tochter Maria Pauls und deren Tochter Leni Töws zu Hüterinnen des Erbes. Die Frage, wie es damit in der nächsten Genera-

tion weiter gehen soll, wird kaum erörtert. Man ist betrübt, daß Enkel und Urenkel der Gemeinde fremd bleiben, stellt dieses aber Gott anheim.

Das ist die Großfamilie, in welche Ulla Lachauer durch Rita Pauls hineingerät. Die Journalistin nimmt zunächst nur zögernd Anteil, später auch fragend, miterlebend und schließlich, als »Geschichtsschreiberin« und »Ritas Freundin«, fast dazugehörig. Rita hat auf Ulla Lachauer von Anfang an faszinierend gewirkt, sie, die Sängerin, impulsiv, temperamentvoll, inmitten einer Clique anderer junger Menschen aus Rußland, die in der Bundesrepublik privat und beruflich ihr Glück machen wollen – gerade sie hatte die um 21 Jahre Ältere zu ihren »Leuten« mit nach Hause genommen, an den sonntäglichen Kaffeetisch, wo alle im familiären Gespräch beieinander saßen.

Es bleibt nicht bei diesem einen Besuch, auch ohne Rita ist »Ulla« willkommen. Ganz allmählich hört sie sich ein, gewinnt Vertrauen und weiß auf einmal, was sie tun muß: Diesen Menschen will sie ihre Familiengeschichte, die in einem zunehmend gleichförmiger werdenden Alltag nur noch gelegentlich beim Erzählen einzelner Episoden erwähnt wird, nahebringen. Mit Ritas Unterstützung wird die Familie Pauls schließlich für die Sache gewonnen, vielleicht tut man damit ja auch den Landsleuten einen Liebesdienst.

Acht Personen beginnen über die Geschichte ihres Lebens nachzudenken, Erinnerungsstücke hervorzuholen und von den guten und bösen Zeiten der Familie zu erzählen, wobei sie sich den Rätseln und Schmerzen der Vergangenheit ganz bewußt noch einmal aussetzen. Ulla Lachauer aber macht sich mit Rita auf zu den Stätten des früheren Lebens dieser Familie. Sechs Reisen werden es: Per Flugzeug und Eisenbahn geht es zweimal nach Karaganda, später in die ehemaligen deutschen Dörfer im Wolgagebiet, dann nach Manitoba in Kanada, zwischendurch in ein westsibirisches Dorf und schließlich, diesmal zusammen mit Ritas Vater Heinrich Pauls, zurück zu den Ursprüngen nach Danzig und Westpreußen. Überall hat die Zeit die Spuren verweht, oft getilgt, aber Anhaltspunkte gibt es noch allerorts, ob es die gut erhaltene »Deutsche Straße« in Saratow oder die »Wüstung« Lysanderhöf, heute Kalinino, ist, Heimatort von Maria Pauls. Hier entdecken die Reisenden Reste von mennonitischen Ziegelhäusern. In Arkadak, der Nachbarkolonie, wo Ritas Großvater Heinrich Pauls aufwuchs, steht noch das mennonitische Bethaus, 1930 zu einem Dorfclub umgestaltet. Gelegentlich trifft man auf Menschen, die noch etwas von früher erzählen können: von den solide gebauten Häusern und Brunnen, den gepflegten Gärten, den prachtvollen Pferden – aber von den Menschen, die dazugehörten, wissen sie nichts mehr.

In Maidukuk, jenem Stadtteil von Karaganda, wo die Familie Pauls während der 70er und der 80er Jahre an verschiedenen Stellen wohnte, gibt es noch weniger Fixpunkte für die Erinnerung; einzig die Schule »arbeitet« – wie lange noch? Aber nur hier und beim Wiedersehen mit einer Schulfreundin spürt Rita die Nähe und Vertrautheit, die sie sich von der Reise in die Vergangenheit erträumt hatte. Die Geschichte holt sie ein, als die beiden Frauen in den Gebietsarchiven von Saratow und Engels die Gründungsakten der mennonitischen Kolonie »Am Trakt« sowie die parteiinternen und die heimatkundlichen Berichte einsehen, die seinerzeit über die Vermögensverhältnisse und die gesellschaftlichen Aktivitäten der mennonitischen Dorfbewohner abgefaßt worden waren. Einige Feststellungen sind stereotyp: »Analphabeten keine«; »Die Bevölkerung ist durchweg religiös, von Aberglauben ist wenig zu merken«; »Die Bewohner haben sich an keinerlei Revolutionsbewegung beteiligt«.

Am tiefsten ist Rita von der erst kürzlich aufgefundenen Akte ihres Großvaters Heinrich Pauls betroffen. Im November 1941 verhaftet, verurteilt »wegen Beherbergung eines deutschen Kriegsgefangenen«, gestorben am 17. August 1942 ... Das Rätsel seines Verschwindens und Sterbens ist somit gelöst, aber sein Grab ist nicht zu finden. Auch den Spuren von Abram Pauls, einem der Brüder von Heinrich, gehen die beiden Frauen nach. Eine Akte im KGB-Bezirk gibt Auskunft: »Erschossen wegen antisowjetischer Propaganda und Mitgliedschaft in einer baptistisch-mennonitischen Gemeinde ...« Beide Todesfälle ereigneten sich in Dolinka, eine knappe Autostunde von dem Ort entfernt, wo Rita nach ihren eigenen Worten »eine glückliche Kindheit verbracht hat« ... Auch auf dieser zweiten Reise nach Karaganda läßt Ulla Lachauer ihre Freundin nicht allein, ebensowenig wie bei der Reise nach Manitoba, Kanada, wo Nachkommen des 1925 ausgewanderten Johann Pauls leben. In einem Ferienpark sind zahlreiche Verwandte zusammengekommen, um mit persönlichen Erinnerungen, mit Briefen und Photos dieser »Cousine« aus Rußland Auskunft zu geben über die Schicksale ihrer Familien. Sie sind mennonitisch geblieben, aber keine Bauern mehr, unter den veränderten wirtschaftlichen Umständen müssen sie sich auf jeweils eigene Weise durchschlagen. Die gemeinsame Familientradition, vor allem im religiösen Bereich, ist aber noch so stark, der Umgangston so verwandtschaftlich herzlich, daß sich Rita ohne weiteres mit einbezogen fühlt.

Ganz anders trifft Rita die Lebenswelt ihrer Großmutter mütterlicherseits in dem westsibirischen Dorf Kokschenewo an, wo sie auf eine ihr bis dahin unbekannte Weise mit der Kindheit ihrer Mutter und dem Tode des Großvaters konfrontiert wird. Hier stoßen Ritas Erinnerungen mit der nun Stück um

Stück enthüllten Realität der vergangenen Lebenswelt dieser Menschen zusammen. Jetzt erst erfährt sie, was die erzwungene Kollektivierung, der Krieg und die schließliche Verödung des Dorfes für ihre Verwandten bedeutet haben.

Ulla Lachauer, die Freundin, versteht Ritas Beklemmung, die auch im Umgang mit den gastfreundlichen Tanten und der den gegenwärtigen Lebensumständen geheimnisvoll enthobenen Großmutter nicht weichen will. Sie jedoch, kaum weniger betroffen als Rita, beginnt die Zusammenhänge zu begreifen zwischen den Einbrüchen anonymer geschichtlicher Mächte und der Selbstbehauptung des Einzelnen, die nur noch in der Familie gelingen kann, wo Schutz gewährt und die persönliche Würde nicht in Frage gestellt wird. Gerade unter den Rußlanddeutschen, die, oft versprengt in kleine Gruppen, die Geschichte und Kultur ihres deutschen Gastlandes nicht verstehen, hat die Familiengemeinschaft das Erbe der früheren Kirchengemeinde, auch das der Dorfgemeinschaft angetreten. Am Beispiel von Rita, die sich mehr und mehr als Deutsche fühlt, erkennt die Historikerin bereits die beginnende Auflösung der alten Familienkultur, was vor allem durch die Anpassung der jungen Leute an allgemeine Gespflogenheiten begünstigt wird. Die Zeit wird also knapp, auch für Ullas persönliche Spurensuche in Karaganda, wo sie schließlich noch die Überreste des Lagers findet, in welchem ihr Schwiegervater fast fünf Jahre als Kriegsgefangener zubrachte. Hier wie an den Plätzen, die sie mit Rita zur Erforschung von deren Familiengeschichte aufsucht, erkennt und benennt sie das Vergangene im Gegenwärtigen. Eigene Empfindungen verarbeitet die aufmerksame ZuhörerIn mit dem, was ihr unterwegs widerfährt, vorurteilslos zu Lebensbildern von hoher Dichte und Prägnanz. Solide historische Kenntnisse heben diese Schilderungen über das subjektiv Erlebte hinaus.

Die Journalistin Ulla Lachauer wird hier tatsächlich zur »Geschichtsschreiberin«, und zwar auf eine sehr eigenwillige Weise. Sie verfaßt höchst subjektive Reiseberichte, entwirft Charaktere aus Gesprächen und schildert vergangene Begebenheiten wie soeben erlebt. Alles jedoch wird an den Gegebenheiten vor Ort und an deren Anspruch gemessen, zu verstehen und zu erkennen. So kommt sie den Geschehnissen auf den Grund und wird gleichzeitig ihrer Aufgabe gerecht. Es ist eine beeindruckende, eine glaubhafte Arbeit dabei entstanden.

Der Aufbau des Buches ist, den 17 Kapiteln zufolge, insofern historisch, als er dem Ablauf der Spurensuche folgt. Wie sorgfältig diese Familiengeschichte gemacht ist, erweist sich auch an der akribisch genauen, dem Text beigefügten, für die Leser sehr hilfreichen Stammtafel. Das Glossar am

Schluß des Buches ist, ebenso wie die Zeittafel, in Gemeinschaftsarbeit mit namhaften Historikern entstanden, also zuverlässig.

Auch für die rußlandmennonitische Geschichtsforschung dürfte dieses Buch interessant sein, schon deshalb, weil die Namen der längst verfallenen mennonitischen Siedlungen durch die unvoreingenommenen Reiseberichte der Autorin gleichsam neu buchstabiert werden. Die verständnisvolle Schilderung der an die damaligen Lebensverhältnisse angepaßten zweiten Generation der Verbannten wird man ebenfalls ernst nehmen müssen, vor allem aber die Erwähnung der bisher noch unausgewerteten Eintragungen in Akten des KGB.

Es ist ein sehr menschliches Buch geworden, das man gern zum zweiten Mal liest, um genauer zu verstehen und vorurteilsfreier zu lieben. Es ist, und darüber könnte man miteinander reden, in zweifacher Hinsicht eine Familiengeschichte.

Julia Hildebrandt

Fernando Enns, Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit (Kirche – Konfession – Religion, Bd. 46), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, 364 S., Hardcover

Haben sich Mennoniten ihrer Identität in vergangenen Generationen vornehmlich durch Besinnung auf ihre Geschichte und ihre konfessionellen Anfänge im Täufertum des 16. Jahrhunderts vergewissert, so zeichnet sich seit einigen Jahrzehnten ein Wechsel zur Theologie ab. Nun wird im Medium theologischer Reflexion danach gefragt, was mennonitisch ist. Begegnungen im Rahmen der Ökumene haben dazu zweifellos beigetragen. Die eigene Frage nach der konfessionellen Identität wie auch die von außen kommende Frage nach der mennonitischen Stimme im ökumenischen Dialog lassen sich nicht allein im Rückgriff auf die Geschichte beantworten. Und so sind im Mennonitentum der Gegenwart, das noch immer stolz darauf ist, eine Kirche der Laien zu sein, längst die einst diffamierten »Gelehrten«, die Theologen, rehabilitiert. Ja, sie gelten mitunter sogar als diejenigen, von denen man sich Antwort und Wegweisung erhofft, wenn es darum geht, gegenüber einer einerseits zunehmend säkularen und andererseits ökumenisch aufgeschlossenen Welt die konfessionelle Eigenart zu formulieren und für die Zukunft fruchtbar zu machen.

Daß Fernando Enns zu dieser Gruppe der theologisch Gebildeten gehört, wird auf jeder Seite seines Buches deutlich, man merkt es an der Sprache

und am Grad der Reflexion. Der Hintergrund, der sein Denken und Schreiben bestimmt, ist nicht die Gemeinde, obwohl er zwei Jahre als mennonitischer Gemeindepfarrer tätig war und sich in Leitungsgremien der deutschen Mennoniten seit Jahren engagiert, sondern die Universität und der Ökumenische Dialog. Enns leitet seit 1994 ein ökumenisches Studentenwohnheim der Universität Heidelberg und vertritt die deutschen Mennoniten in der Ökumene, so zum Beispiel im Deutschen Ökumenischen Studienauschuß (DÖSTA). 1998 war er mennonitischer Delegierter bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Harare, und seither ist Enns auch im Zentralausschuß des Weltkirchenrats tätig. Von ihm kam der Anstoß zur Ökumenischen Dekade zur Überwindung der Gewalt 2001–2010, die in Harare beschlossen wurde. Die innermennonitische Ökumene ist ihm seit einem Studienaufenthalt in Nordamerika aus eigener Anschauung und durch persönliche Kontakte vertraut, auch die theologischen Diskussionen unter den nordamerikanischen Mennoniten der Gegenwart sind ihm bekannt. Sein Buch *Friedenskirche in der Ökumene*, entstanden als systematisch-theologische Dissertation bei Dietrich Ritschl in Heidelberg, ist vor diesem Hintergrund zu sehen.

Enns will mit seiner Arbeit zwischen gegenwärtiger systematischer Theologie, wie sie in der Ökumene betrieben wird, und der Theologie, wie Mennoniten sie betreiben, vermitteln. So schreibt er mit unterschiedlichem Blick für verschiedenen Adressaten. Das begründet den Reiz seines Buches – wie auch seine Grenzen. *Einerseits* möchte Enns Impulse aus der mennonitischen Tradition in die ökumenische Theologie der Gegenwart einbringen. Gerade zu den Brennpunkten ökumenischer Diskussion, markiert durch die Schlagworte Ekklesiologie und Ethik, hat die friedenskirchliche Tradition der Mennoniten nach seiner Überzeugung etwas Wesentliches beizutragen. Die Frage nach Rolle und Selbstverständnis der Kirchen bildet einen kontinuierlichen Bezugspunkt ökumenischer Reflexion und ökumenischer Gespräche – so wie das Gewaltproblem als eine der ganz dringlichen Herausforderungen der Gegenwart erscheint. Beides bündelt sich in der vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) ausgerufenen »Dekade zur Überwindung von Gewalt«. Für sie möchte Enns Impulse aus der friedenskirchlichen Tradition der Mennoniten, so wie er sie sieht, fruchtbar machen. Elemente der friedenskirchlichen Tradition, die ökumenisch beerbt werden sollten, sind: eine Ethik der Gewaltlosigkeit und – damit zusammenhängend – ganz allgemein die Auffassung, daß nicht allein Rechtgläubigkeit, sondern auch rechtes Leben der Christen Kirche begründet. Nicht allein Häresien des Glaubens, sondern auch »ethische Häresien«, falsche Orientierungen im Verhalten ihrer Mit-

glieder können eine Kirche als solche negieren. In Anlehnung an John H. Yoder greift Enns die aus der dogmengeschichtlichen Tradition der Großkirchen bekannte Diskussion um Merkmale oder Eigenschaften der Kirche (*»notae ecclesiae«*) in friedenskirchlicher Sicht auf. Enns möchte zeigen, daß die Gewaltlosigkeit der mennonitischen Tradition in der besonderen Ekklesiologie der Mennoniten wurzelt (S. 220, 310). Hier haben die Mennoniten seiner Meinung nach wirklich etwas Besonderes, das sie in die Ökumene als Bereicherung einbringen können.

Andererseits möchte Enns Engführungen der mennonitischen Tradition korrigieren. Er ist von dem Bewußtsein durchdrungen, daß Theologie heute nur in ökumenischem Kontext möglich ist. Nachdrücklich tritt er deshalb dafür ein, das eigene Erbe nicht in konfessionalistischer Selbstbezogenheit, sondern in ökumenischer Aufgeschlossenheit, mehr noch: im Dialog mit anderen Traditionen, anzutreten. Mennoniten sollten ihre »Theologie in mennonitischer Perspektive« für andere Traditionen öffnen und könnten vor allem durch eine bewußt trinitarisch angelegte Gestalt ihrer Theologie die eigene Tradition erweitern. Enns bevorzugt dabei ein Verständnis von Trinität, das die innertrinitarischen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist (Perichorese) als Modell für ein Verständnis von menschlicher Gemeinschaft begreift, das Einheit und Vielfalt zusammendenken kann. Eine solche trinitarische Konzeption ermögliche es Mennoniten beispielsweise, den Horizont – und manchmal den Absolutheitsanspruch – der Einzelgemeinde zu überwinden und zu einem umfassenden Verständnis von Kirche und Schöpfung zu finden (S. 309–311).

So schreibt Enns mit doppelter Blickrichtung: Für die Ökumene möchte er Elemente der mennonitischen Tradition zur Geltung bringen – und für die mennonitischen Theologen die Früchte ökumenischer Begegnung und theologischer Diskussion.

Mit seiner Forderung nach einer trinitarisch konzipierten Theologie zeigt sich Enns – wie auch sonst – auf der Höhe gegenwärtiger theologischer Diskussion, wie sie z. B. auch unter englischsprachigen mennonitischen Theologen geführt wird, von der Enns allerdings erstaunlich wenig explizit aufgreift. Zu denken wäre besonders an die theologische Arbeit James Reimers am kanadischen Conrad Grebel University Seminary in Waterloo (Ontario). Up to date ist auch der Hinweis, daß heutige Ekklesiologie die Erwählung Israels und also dessen bleibende Rolle reflektieren muß – allerdings wird nicht recht deutlich, was das für eine Theologie aus mennonitischer Perspektive austragen könnte.

Enns verfolgt sein Ziel in fünf Schritten, nachvollziehbar in den fünf Kapi-

teln seiner Arbeit, die sich charakteristisch voneinander unterscheiden. Referierende Passagen wechseln mit eher problembezogenen Skizzen und historisch-systematisierenden Definitionsversuchen. *Zunächst* erörtert Enns »Ekklesiologie im Horizont der Ökumene« (S. 23–98). Hier thematisiert er die Spannung von geglaubter und erfahrener Kirche sowie Fragen der Ekklesiologie in der neueren Diskussion des ÖRK, namentlich im Rahmen von Glaube und Kirchenverfassung; ferner das Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik und den seit einigen Jahren für die Ekklesiologie intensiv diskutierten neutestamentlichen Begriff der »Koinonia«. *Ein zweiter Abschnitt*, überschrieben »Annäherungen an die ›Historische Friedenskirche‹ in konfessioneller Näherbestimmung« (S. 99–154), enthält Bestimmungen der Begriffe Freikirche und Friedenskirche sowie Ausführungen zu Systematischer Theologie bei Mennoniten. Hier wird unter anderem auch ein sehr summarischer Überblick über Themen und Tendenzen mennonitischer Theologie und Geschichtsschreibung im 20. Jahrhundert gegeben. In *einem dritten Abschnitt* wird die Theologie, insbesondere die Ekklesiologie, des nach außen wohl wirkungsmächtigsten mennonitischen Theologen der Gegenwart nachgezeichnet. Es ist John Howard Yoder (1927–1997), der sich wegen seines ausgeprägten Pazifismus besonders für die Themenstellung und Zielsetzung dieser Untersuchung eignet: »Die ›messianische Gemeinschaft‹. Ekklesiologische Aspekte in den Beiträgen von John Howard Yoder« (S. 155–200). Es geht im Einzelnen um die immer wieder von Yoder thematisierte Gegenüberstellung des freikirchlichen Kirchenmodells als Alternative zur »Konstantinischen Kirche«, um den Gegensatz von »congregatio visibilis« (sichtbare Gemeinschaft) und »ecclesia invisibilis« (unsichtbare Kirche) sowie um das Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik. Es wird deutlich, wie stark Enns sich insgesamt Yoder verpflichtet weiß, auch wenn er in einzelnen Fragen kritisch Stellung bezieht. Der *vierte Abschnitt* thematisiert »Die Stimme der Historischen Friedenskirchen in der Ökumenischen Bewegung (Ökumenischer Rat der Kirchen)« (S. 201–260). Vorgestellt werden vor allem die Puidoux-Konferenzen, die zwischen 1955 und 1973 stattfanden, sowie die ekklesiologischen Implikationen der mennonitischen Stellungnahmen zum Lima-Dokument. Der *fünfte Abschnitt* schließlich stellt »Die Historische Friedenskirche (Mennoniten) in bilateralen Dialogen« (S. 261 bis 305) dar. Gemeint sind die Dialoge, die auf unterschiedlichen Ebenen zwischen Mennoniten und Baptisten, Reformierten, Lutheranern und Katholiken geführt wurden und die bei den meisten Mennoniten unbekannt geblieben sein dürften. Befragt werden diese Dialoge jeweils darauf, welche Rolle in ihnen das friedenskirchliche Erbe und die ekklesiologischen Überzeu-

gungen der Mennoniten gespielt haben. Ein *sechster Abschnitt* schließlich enthält den Ertrag des Buches, nicht zufällig wird er als »Ausblick« bezeichnet, denn er ist vor allem programatisch zu verstehen: »Ausblick: Ekklesiogenese aus friedenskirchlicher Perspektive in trinitarischer Gründung« (S. 306–324). Dieser Abschnitt versammelt noch einmal die zentralen Motive der Arbeit. Ein Literaturverzeichnis (S. 325–349) und ein genaues Stichwortverzeichnis (S. 350–364) beschließen den Band.

Enns hat ein sehr anregendes Buch vorgelegt. Eine seiner Stärken ist es, gegensätzliche und scheinbar unüberbrückbar unterschiedliche Verständnisse einzelner Topoi zu relativieren und als komplementäre oder konvergierende, jedenfalls einander ergänzende Ausformungen christlichen Glaubens zu begreifen und darzustellen (z.B. S. 293 f.). Für solch ökumenische Annäherungen und Brückenschläge ist eine kreative Sprache nötig, die es ermöglicht, die eingefahrenen Linien der verschiedenen kirchlichen Traditionen mit ihrem jeweils festen, zu Formeln geronnenem Vokabular zu verlassen und sozusagen sprachlich Neuland zu betreten. Eine gewisse Unschärfe in der Darstellung überkommener theologischer Positionen ist der Preis dafür. Ohne sprachliche Neuprägungen gibt es keine ökumenische Annäherung.

Bisweilen übertreibt Enns aber seine kreative Spachfindung. Daß »mennonitische« Theologie nicht einfach großkirchliche Theologie mit sozusagen mennonitischem Anhang sein kann und daß es deshalb nicht um »mennonitische Theologie« im Sinn einer konfessionell-positionellen Theologie geht, sondern um eine »Theologie aus mennonitischer Perspektive«, wie es durchgehend im Buch heißt, ist noch nachvollziehbar. Ärgerlich aber ist, daß Enns von Beginn an von »trinitarischer Gründung« der Theologie spricht, was den Leser rätseln läßt, ob es einfach im Sinne von »Begründung« zu verstehen ist oder ob es möglicherweise doch um eine tiefere Bedeutung geht. Erst auf S. 306 wird der Leser in einer kurzen Fußnote von seiner tiefsinnigen Grübeleie erlöst: Es handelt sich um ein schlichtes Wortspiel, das versucht, die Bedeutung von Grund (foundation) und Begründung (reason) gleichzeitig auszudrücken. – Oder der »Dual« (erstmal S. 222): Aus der Sprachwissenschaft ist der Begriff Dual für eine eigene Nominalform bekannt, die neben dem Singular (Einzahl) und dem Plural (Mehrzahl) die Zweizahl bezeichnet. In Philosophie und Theologie ist andererseits Dualismus ein Begriff, der freilich etwas anderes meint. Auf S. 221 und 222 spricht Enns nun zunächst konventionell von dem Dualismus von Kirche und Welt in der mennonitischen Tradition und in Teilen des Neuen Testaments sowie vom Dualismus zwischen »sein« und »sollen«. Dann wird dem nordamerikanischen Soziologen Paul Peachey überraschend zugebilligt, bei ihm werde

erstmals »der simple Dual von Kirche und Welt in der Ekklesiologie der Historischen Friedenskirchen weiter ausdifferenziert«. Man staunt (denn noch eine Seite vorher war Peachey bescheinigt worden, er habe den friedenskirchlichen »Dualismus Kirche–Welt erneut in aller Schärfe« herausgearbeitet) und liest weiter. Aber dann taucht der »Dual von Kirche und Welt« im weiteren unkommentiert wieder auf (z.B. S. 241), und man beginnt sich zu fragen, ob hier theologische Absicht die Feder führt oder ob ein bloßes Sprachspiel vorliegt.

Enns hat in seiner Arbeit einen großen Bogen geschlagen. Sie ist analysierend und referierend, aber zugleich auch auf weiten Strecken Entwurf. Ein besonderer Reiz besteht darin, zu sehen, wie Enns Anregungen und Motive der zeitgenössischen Theologie aufgreift und miteinander verbindet: Im Bereich der Ökumene angesiedelte Vorstellungen von Trinität und Ekklesiologie, Überlegungen zum Koinonia-Begriff, das Story-Konzept, Gedanken zu »impliziten Axiomen« oder »regulativen Prinzipien« in der Theologie, die Diskussion um mennonitische »notae ecclesiae«, Yoder'scher Pazifismus – Enns verbindet diese und weitere Elemente auf anregende Weise in seinen Überlegungen zu einer Theologie aus mennonitischer Perspektive, wie sie (noch) nicht ist, aber durchaus werden könnte. Das ist faszinierend zu beobachten, und man liest die Arbeit immer wieder mit Gewinn. Es wäre zu wünschen, daß Enns die Gelegenheit findet, seine Vorstellungen einer Theologie in mennonitischer Perspektive weiter zu verfolgen und systematisch zu vertiefen. Denn an zahlreichen Stellen tauchen Fragen auf, und man möchte vieles genauer ausgeführt sehen. Das ist bei dem großen Bogen, den Enns durchschreitet, auch nicht verwunderlich.

Der Historiker wünscht sich beispielsweise eine detailliertere Auseinandersetzung mit der sehr ausgereiften Erforschung der konfessionellen Anfänge des Täufern im 16. Jahrhundert, aber auch mit der Geschichte der Mennoniten in den darauffolgenden Jahrhunderten bis heute. Vor einigen Jahren hat James M. Stayer das Streben nach einem Leben in brüderlicher, materielle Hilfe einschließender Gemeinschaft als das allen täuferischen Strömungen Gemeinsame ausgemacht (James M. Stayer, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*, 1991). Die Gewaltlosigkeit ist es jedenfalls nicht, und wie eine genauere Erforschung der mennonitischen Tradition der Gewaltlosigkeit ergeben würde, enthält sie auch sehr problematische Aspekte, zum Beispiel die Verbindung einer naiven Obrigkeitgläubigkeit nach Römer 13 mit dem Bewußtsein, privilegierte Minderheit zu sein (vgl. dazu die Rezension von *Die schwarzen Reiter* in diesem Band, Seite 154–159). Man wird das Anliegen der pazifistischen Täufer heute nicht ohne

kritische Reflexion beerben können (so auch gelegentlich Enns, z.B. S. 305 zum Verhältnis Gemeinde/Kirche–Staat/Gesellschaft, allerdings ohne es auszuführen). Insgesamt hat man den Eindruck, daß bei Enns Einsichten aus der historischen Erforschung der täuferischen Theologie nur sehr punktuell eine Rolle spielen und nicht wirklich verarbeitet und für heutige Theologie fruchtbar gemacht werden. Die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und Theologie wird – wie auch das Problem der täuferisch-mennonitischen Pluralität – von Enns zwar als Problemanzeige gestreift (S. 139 ff.), aber nicht beantwortet.

Der Praktiker wird bei den stark idealisierten, an Yoder orientierten Schilderungen der täuferisch-mennonitischen Gemeinden als hermeneutischen Gemeinschaften mit messianischem Bewußtsein (z.B. S. 279 ff.) den Vergleich mit der erfahrbaren Gemeindewirklichkeit ziehen und sich fragen, welche Gemeinden Enns vor Augen hat und ob hier wirklich so große Unterschiede zur Realität anderer Kirchen gegeben sind, daß man im ökumenischen Gespräch derart massiv den Akzent darauf legen kann. Zweifel sind angebracht, und die Kenntnis von der Art, wie in der Friedenskirche der Mennoniten – und in anderen Freikirchen – Konflikte in Geschichte und Gegenwart gehandhabt wurden und werden, gebietet wohl eher eine ganz unmessianische Bescheidenheit. Sicher steht jede Theologie zu der erfahrbaren (Gemeinde-)Realität in heilsamer Spannung und bildet diese nicht einfach nur ab; und gewiß ist mennonitische Identität mehr und etwas anderes als die Essenz der Geschichte der Mennoniten. Dennoch ist wohl unstrittig: Wie sich Mennoniten im ökumenischen Gespräch darstellen, das muß anknüpfen an ihre Geschichte und auch bezogen sein auf die erfahrbare Realität in den Gemeinden.

Auch unter systematisch-theologischen Gesichtspunkten regt diese Arbeit an vielen Stellen zu teils kritischen, teils weiterführenden Fragen an. Ist die aus der Tradition anderer Kirchen übernommene Redeweise von den »notae ecclesiae« oder von einem »articulus stantis et cadentis ecclesiae« (S. 125 f.) wirklich geeignet, um Merkmale und Anliegen, die in mennonitischer Tradition von zentraler Bedeutung waren (Wehr- bzw. Gewaltlosigkeit oder der Zusammenhang von Glaube und rechtem Lebenswandel), angemessen auf den Begriff zu bringen? Oder birgt diese Redeweise nicht weitreichende ekklesiologische Implikationen, die sie für Mennoniten als ungeeignet erscheinen lassen? Mennoniten haben viel über Gemeinde nachgedacht, nur war es gerade nicht das, was in der dogmengeschichtlichen Tradition anderer Kirchen unter dem Stichwort »Ekklesiologie« behandelt wurde. Bei der Übernahme bestimmter Termini aus anderen Traditionen wäre darum darauf zu

achten, inwieweit man implizit mit deren Terminologie auch deren Ekklesiologie übernimmt. Oder: An mehreren Stellen führt Enns aus, die Täufer und mit ihnen die mennonitische Tradition würden die Vorstellung einer »ecclesia invisibilis« ablehnen (z.B. S. 167, wo schon in der Überschrift die sichtbare Versammlung der unsichtbaren Kirche gegenübergestellt wird) – aber stimmt das wirklich, wenn andererseits die Vereinigung der Deutschen Mennoniten in ihrer Antwort auf Lima argumentiert, die Einheit der Kirche sei nicht herstellbar, sondern im Versöhnungswerk Christ vorgegeben (S. 247f.)? Diese vorgegebene Einheit kann doch nur eine geglaubte, unsichtbare sein.

Zu solchen Fragen, die sich auf einzelne Details beziehen, kommen weitere von grundsätzlicher Art. So notiert Enns beispielsweise zutreffend, daß Mennoniten in den verschiedenen Dialogen unterschiedliche Aussagen formuliert haben, offensichtlich abhängig von der jeweiligen Situation und vom jeweiligen Gesprächspartner. Gemeinsam mit Baptisten vertreten sie im Gespräch gegenüber Reformierten etwas anderes als im direkten Dialog mit Baptisten (S. 279). Zusammen mit der Feststellung, daß es bei Mennoniten bekanntlich »kein gemeinsames Amt, keine einheitsstiftende Bekenntnisschrift, kein verbindliches Credo« gibt (z.B. S. 140f., wo Enns die Pluralität unter den Mennoniten anspricht), müßte das zur Reflexion über sehr grundsätzliche Fragen führen, z.B. der, wie sich die in der AMG (Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland) zusammengeschlossenen Mennoniten überhaupt in die Ökumene einbringen können, wenn sie doch aufgrund ihres Charakters als Arbeitsgemeinschaft nicht verbindlich als Kirche sprechen können und dazu noch durch ihr grundsätzlich anderes Verständnis von Theologie von ihren Gesprächspartnern getrennt sind. Wenn sie, mit einem Wort, sich für die anderen als strukturell gesprächs unfähig darstellen. Die offiziell-zwischenkirchliche Konsens- oder Konvergenz-Ökumene kann es dann eigentlich nicht sein, die Mennoniten betreiben. Aber welche dann? Wenn Mennoniten so grundsätzlich anders Kirche sind als die anderen Kirchen und so grundsätzlich anders Theologie treiben, müßten sie – neben den materialen Aussagen beispielsweise zu Taufe, Gemeinde und Gewaltlosigkeit – doch eigentlich vor allem immer wieder diese ihre Andersartigkeit ins Gespräch zu bringen versuchen.

Die Mennoniten sind in einer Frühphase der Reformation entstanden. Eine Folge der Reformation war die Konfessionalisierung des Christentums, das es dann in der Neuzeit hauptsächlich in der Gestalt der großen Konfessionskirchen gab. Dabei spielte obrigkeitliches Interesse an einheitlichen Grundlagen des Glaubens eine zentrale Rolle. Der Übergang in ein neues, öku-

menisches Zeitalter bereitet diesen konfessionellen Kirchen heute charakteristische Schwierigkeiten: Ihr eigenes, in Jahrhunderten gewachsenes und ausgeprägtes Selbstverständnis als Kirchen, eben ihre Ekklesiologie, steht ihnen dabei im Weg. Die Mennoniten haben diesen Prozeß der Konfessionalisierung auf andere Weise durchlaufen. Es fehlte bei ihnen der reglementierende, obrigkeitliche Zwang zur Einheitlichkeit untereinander. Allenfalls haben sie sich einem Selbstzwang auferlegt, der Obrigkeit willfährig zu sein und sich doch ihr charakteristisches Anderssein als Kirche zu bewahren. Sie sind eine in sich plural-kongregationalistische Bewegung geblieben. Mennonitische Gemeinden sind pietistisch geworden oder rationalistisch, sind erstarrt oder haben sich dem Liberalismus geöffnet – und nicht wenige sind ganz verschwunden. Als eine von Landeskirchen deutlich unterschiedene Gestalt von Kirche sind sie ein »ökumenisches« Phänomen eigener Art – wäre nicht gerade hierin das zu sehen, was Mennoniten in die Ökumene einbringen könnten? Und wäre nichts falscher, als wenn Mennoniten heute, sozusagen in einem Prozeß nachholender Konfessionalisierung, zu einer bekenntnismäßig definierten Kirche wie die anderen würden, nur um dann in der Ökumene als *Konfessionskirche* mitreden zu können?

Solche Anfragen und die daran geknüpften Überlegungen sind als Kompliment zu verstehen: Fernando Enns hat ein anregendes Buch geschrieben, das geeignet ist, der theologische Diskussion und Selbstbesinnung unter den Mennoniten weiterführende Impulse zu vermitteln. Und der nichtmennonitische Leser bekommt eine Vorstellung davon, um welche Fragen und Probleme eine »Theologie in mennonitischer Perspektive« heute kreist.

Christoph Wiebe

Selbstanzeige

Astrid von Schlachta, *Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Abteilung Religionsgeschichte, Bd. 198), Mainz 2003

Die Forschung zur Konfessionalisierung der lutherischen, reformierten und katholischen Bekenntnisse hat mittlerweile einen umfangreichen Bestand an Monografien und Aufsätzen hervorgebracht. Die Täuferforschung dagegen hat sich bis jetzt relativ wenig mit der konfessionellen Phase der einzelnen Gruppen der Täuferbewegung beschäftigt. Zwar gibt es einige Arbeiten zu den Bekenntnisschriften der Mennoniten sowie über die grundlegenden Prozesse, die zur Festigung der mennonitischen Konfession geführt haben, doch stellt die genauere Untersuchung der Identitätsbildung bzw. die mögliche Vergleichbarkeit der täuferischen Konfessionsbildung mit Entwicklungen, die die landeskirchlichen Konfessionen durchliefen, weiterhin ein Desiderat dar.

Die Konfessionsbildung der hutterischen Gemeinde, der bisher nur einige wenige Aufsätze gewidmet waren, wird im vorliegenden Band der Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte »Hutterische Konfession und Tradition« – die überarbeitete Version einer 2002 an der Universität Innsbruck angenommenen Dissertation – untersucht.

Die Hutterer, die ab den 1530er Jahren in Südmähren und in den angrenzenden Gebieten Oberungarns siedelten, konnten bis 1622, als sie gemeinsam mit protestantischen Gruppen vertrieben wurden, ein äußerst erfolgreiches Siedlungsprojekt aufbauen. Bis zu 70 000 Gemeindemitglieder dürften beispielsweise in den 1580er Jahren auf den über 80 »Haushaben« in Gütergemeinschaft gewohnt haben. Auf südmährischem und oberungarischem Boden entstand so ein komplexes Gemeinwesen, dessen Bewohner immerhin bis zu zweieinhalb Prozent der Bevölkerung Südmährens stellten. Das gemeindeinterne Ordnungs- und Regelsystem, das sich in zahlreichen Gemeinde- und Handwerksordnungen niederschlug, ließ die Hutterer zu einem kleinen »Staat im Staate« werden, der über die Gemeindezucht und die Sozialdisziplinierung bis zu einem gewissen Grad über eine eigene Rechtsprechung verfügte.

Auf die im Binnenreich verfolgten Täufer übten die Gebiete in Mähren, die sich durch relativen Frieden und eine ausgeprägte Toleranz der Grundherren auszeichneten, eine große Anziehungskraft aus. Von Anfang an fanden Glaubensflüchtlinge in der hutterischen Gemeinde Aufnahme – im späten 16. Jahrhundert zogen zunehmend auch Personen nach Mähren, die nicht wegen ihres Glaubens verfolgt wurden, sondern wirtschaftlich ruiniert waren oder aus Abenteuerlust ein neues Leben beginnen wollten. Doch trotz der überwiegend vorherrschenden Toleranz und des Friedens in Mähren mußten die täuferischen Gemeinden in den Jahren 1535 sowie 1546 bis 1554 einige Verfolgungen erleiden, nach denen sich die hutterische Gemeinde jedoch neu konstituieren konnte. So setzte ab der zweiten Generation nicht nur eine institutionelle Festigung ein, die in der hutterischen Historiographie mit der »Goldenen Zeit« (1565–1578) bezeichnet wird und unter anderem zu wirtschaftlicher Prosperität führte, sondern es begann auch der Prozeß der Konfessionsbildung, der eine geistliche Strukturierung mit sich brachte und sich ab den 1580er Jahren intensivierte: Die Entwicklung von hierarchischen Strukturen, die Entstehung eines für überlieferungswürdig gehaltenen Schriftenkanons, der Aufbau eines Systems von Normen und Regeln sowie die Herausbildung von Traditionen bildeten die Basis für die spezifischen Merkmale der hutterischen Konfession und Identität. Hinzu kommt eine nach außen wirkende Konstituierung, die die Hutterer zu einem festen Bestandteil der südmährischen Gesellschaft und der Wirtschaft auf den Grundherrschaften werden ließ. Mit ihren Produkten und Dienstleistungen stießen die Hutterer in Lücken der grundherrschaftlichen Produktion; den Adeligen waren sie ein willkommener Baustein in ihren Bestrebungen, das Landhandwerk auf ihren Herrschaften gegenüber dem städtischen Handwerk zu stärken. Die Hutterer revanchierten sich für die ihnen entgegengebrachte Toleranz, indem sie sich als weitgehend loyale Untertanen erwiesen, sich in den Aufbau des mährischen Landhandwerks einfügten und zu Erfolg und Gewinn der grundherrschaftlichen Wirtschaftsweise beitrugen. Es entstand eine gegenseitige, jedoch von ambivalenten und zwiespältigen Einstellungen nicht ganz freie, Abhängigkeit, die auf hutterischer Seite durch zuverlässige und unverzichtbare Arbeit und auf adeliger Seite durch Schutz und Toleranz gekennzeichnet war.

Mit dem stetigen Wachstum der Gemeinde, das sowohl aus der weiterhin extensiv durchgeführten Missionsarbeit resultierte als auch aus dem Heranwachsen des gemeindeeigenen Nachwuchses, wurde es notwendig, eine diversifizierte und breitere Struktur der Ämter zu schaffen. Nur so war die geordnete Verwaltung des hutterischen Gemeinwesens sichergestellt. Grundle-

gend für die Aufteilung der Ämter und die hierarchische Struktur innerhalb der Gemeinde war die »Allgemeine Dienstordnung« aus dem Jahr 1581 (»Was mit denen so in Ämptern sein: Als Weinzierlen / Kellneren / Essen-trägern / Haußhalterin / Kuchlvolck / Betterin und Wescherin zu reden ist«). Durch die Beschreibung der genannten Ämter gibt die Ordnung einen detaillierten Einblick sowohl in die innere, wirtschaftliche Organisation der einzelnen Haushalten, als auch in die Rangfolge der einzelnen Ämter. Demzufolge führte der Haushalter die Aufsicht über die Küche (das »Kuchlvolck«), den Weinzierl, der wiederum für die Beaufsichtigung der Feld- und Wein-gartenarbeit zuständig war, und den Kellner, der für die Aufbewahrung und Ausgabe des Weines sowie die Reinheit der Fässer verantwortlich war.

Sowohl die »Allgemeine Dienstordnung« als auch die von 1582 bis 1616 jährlich zweimal erlassenen »Sommer- und Winterzedl«, die in den sogenannten »Kuchlordnungen« zusammengefaßt sind, zeigen die Prosperität und den Wohlstand der hutterischen Gemeinde. Gleichzeitig spiegeln die Ämterstruktur und die Ämterbeschreibungen die »Seßhaftigkeit« und die Institutionalisation der mährischen Hutterer wider. Es bildete sich eine Führungsschicht heraus, die schon recht früh die »zweifachen Ehren« genoß, also eine besondere Stellung innerhalb der Gemeinde inne hatte. Zu dieser Führungsschicht sind die »Diener des Wortes« und die »Diener der Not-durft« oder Haushalter zu zählen. Ihnen unterstanden die Fürgestellten der Handwerke; zwischen den Haushaltern und den Fürgestellten sind die Kell-ner und Weinzierle einzuordnen. Zahlreiche weitere Ordnungen zeugen für die auch in der hutterischen Gemeinde mit der Konfessionsbildung einher-gehende Sozialdisziplinierung, die die konfessionellen Normen festlegte und Verstöße sanktionierte. Auch geistliche Handlungen wie die Berufung von Dienern, Taufen, Aufnahmen in die Gemeinde bzw. der Bann und der Aus-schluß aus der Gemeinde wurden in Ordnungen geregelt und entsprechend der Ordnungen vollzogen. Handwerksordnungen zeugen zudem von dem Versuch, im wirtschaftlichen Bereich für eine funktionierende und prosperierende Produktion zu sorgen.

Im theologischen Bereich bildeten die vielfach tradierten, überwiegend von gemeindeeigenen Autoren stammenden Schriften sowie die in den 1560er Jahren begonnene »Älteste Chronik« die Grundlage für die hutterische Identität. Interessanterweise entstanden in der zweiten Hälfte des 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts kaum neue Schriften, sondern es wurden die Traktate, Bekenntnisse und theologischen Abhandlungen der ersten und zweiten Generation vervielfältigt. Sie entwickelten sich zu einem festen Grundstock des im Gemeindealltag rezipierten Schrifttums, das sowohl der

Erziehung von jungen Hutterern und Neuankömmlingen diene als auch der Gemeinde in späteren Jahrhunderten in jeder Krisensituation, von denen einige zeitweise zur Aufgabe der Gütergemeinschaft führten, als Grundlage für die Neuorganisation bereit stand.

Besonders die Gütergemeinschaft wurde für die Hutterer zum wesentlichen konfessionellen Merkmal. Im Verlauf des 16. Jahrhunderts erfuhr die Gütergemeinschaft bzw. deren theoretisch-argumentativer Unterbau signifikante Wandlungen. In einer ersten Phase, deren Ende ungefähr unter dem frühen Peter Walpot zu sehen ist, wiesen die Hutterer der Gütergemeinschaft noch keine so zentrale und heilsnotwendige Stellung innerhalb ihres Lehrgebäudes zu wie in den späteren Jahren. Weniger das Vorbild der neutestamentlichen Gemeinde als vielmehr ökonomische Engpässe und die Versorgung der oft mittellos nach Mähren strömenden Flüchtlinge ließen die Hutterer in der Gütergemeinschaft eine effektive Wirtschaftsform sehen, um die Versorgung innerhalb der Gemeinde sicherzustellen. Erst ab dem Ende der »Goldenen Zeit« und dann vor allem unter Claus Braidl erfuhr die Rechtfertigung der Gütergemeinschaft eine dogmatisch sehr festgelegte Untermauerung und eine argumentative Verfeinerung – vor allem durch die apologetischen Auseinandersetzungen mit anderen Täufergruppen. Am Ende dieses Prozesses stand eine Verschiebung von der »Gütergemeinschaft aus Liebe und Freiwilligkeit« hin zur »Gütergemeinschaft aus biblischer Notwendigkeit«; die Betonung lag nun darauf, daß die Gütergemeinschaft ein »Gebot Gottes« sei.

Neben der Gütergemeinschaft bildete die Legitimation der Gemeinde durch die eigenen und die frühchristlichen Märtyrer einen festen Bestandteil der konfessionellen Identität. Einer Generation des späten 16. Jahrhunderts, die weitgehend ohne persönliche Verfolgung in einer prosperierenden und bei den Adligen angesehenen Gemeinde aufwuchs, präsentierten die hutterischen Chronisten ein Gemeindemodell, wie es angeblich in der ersten Generation vorzufinden gewesen sei. Dieses ideale Gemeindemodell spiegelt sich sowohl in der »Beschreibung der Gemein« – eingefügt in die »Älteste Chronik« – wider als auch im Schriftbestand, in dem gezielt diejenigen Schriften überliefert wurden, die diesem Modell entsprachen – hauptsächlich die Märtyrerepisteln und die Lieder über das Schicksal der Märtyrer.

Neben diesen Prozessen der theologischen und institutionellen Festigung sowie der Sozialdisziplinierung und der Herausbildung des hutterischen Dogmas der Gütergemeinschaft ist in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch eine Traditionalisierung im geistlichen Leben zu beobachten. Diese fand ihren Ausdruck in einer Vielzahl von Predigten (»Lehren«), die zu den

kirchlichen Festen gelesen wurden – die Hutterer feierten Ostern, Pfingsten und Weihnachten. Es ist anzunehmen, daß bereits um 1600 zahlreiche Lehren in geschriebener Form vorlagen, die von den Predigern nur noch verlesen und nicht mehr neu geschrieben wurden.

Jedoch: Trotz der Regelungen und der augenscheinlich äußerst gut durchdachten, sinnvollen und perfekten Organisation des gemeinsamen Lebens sowie der Herausbildung einer eigenen hutterischen konfessionellen Identität ist in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine immer stärkere Emanzipation der Gemeindemitglieder von den Normen und Ordnungen zu beobachten. Die Gemeindeordnungen geben Einblick in Mißstände und Probleme, die die Ältesten nicht in den Griff bekamen. Vor allem das gemeinschaftliche Leben war Ziel zahlreicher Verstöße, die Gemeinschaft wurde nicht in dem Ausmaß gepflegt, wie dies hätte geschehen sollen. Im handwerklichen Bereich offenbarten sich die Probleme beispielsweise in der Produktion für den persönlichen Bedarf oder für den eigenen Verkauf, durch den die Gemeindemitglieder Geld verdienten, das nicht den Vorstehern abgeliefert wurde. Die Folge dieser Entwicklungen waren Luxus und Wohlstand; auch die »Absonderung von der Welt« und die skeptische Haltung gegenüber Einflüssen von außen wurden immer weiter aufgegeben. Die Integration in das wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Umfeld und die Anpassung der Lebensgewohnheiten innerhalb der Gemeinde an Tendenzen und Entwicklungen der mährischen Umgebung waren die Folge.

Um die Hutterer nun in den allgemeinen Diskurs der Konfessionalisierungsforschung einzuordnen, muß die Frage gestellt werden, ob der Begriff »Konfessionalisierung« überhaupt problemlos auf die Täufer angewendet werden kann und ob er nicht stark modifiziert werden muß. Zwei Bereiche müssen in diesem Zusammenhang klar getrennt werden: der staatliche und der inner-konfessionelle Aspekt. Da in der geschichtswissenschaftlichen Definition von Konfessionalisierung eine Involvierung des Staates bei der Herausbildung der Konfessionen vorausgesetzt wird und dem Modell implizit ist, ergeben sich zunächst grundsätzliche Probleme, den Terminus auf die Gemeinden der Täuferbewegung anzuwenden. Zu stark ist dieser mit der Herrschaftsausübung territorialer Instanzen im konfessionellen Bereich sowie dem Prozeß der Modernisierung und der Entwicklung des frühmodernen absolutistischen Staates verbunden. Die Hutterer waren, ebenso wie die übrigen täuferischen Gemeinden, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts religiöse Nonkonformisten und in ihrer Konfessionsbildung von der staatlichen Einflußnahme und Disziplinierung weitgehend unabhängig – das Bei-

spiel der Stadt Nikolsburg zeigt für den hutterischen Fall, daß diese sogar explizit ausgenommen waren.

Die Gemeinsamkeiten zwischen der hutterischen Konfessionsbildung und konfessionalisierenden Prozessen in den Reichsterritorien werden an einem idealtypischen Szenario deutlich, das nur hypothetischen Charakter hat, hier jedoch zur Veranschaulichung illustriert werden soll. In diesem hypothetischen Modell soll davon ausgegangen werden, daß die hutterische Gemeinde ein vom mährischen Staat unabhängiges und losgelöstes Gemeinwesen war, also quasi ein »Staat im Staate«. Die Gemeinde ähnelt dann mit all ihren Prozessen, Hierarchien, Problemen und Schwierigkeiten einem frühneuzeitlichen, allerdings abgeschlossenen und ohne Einflüsse und Einwirkungen von außen existierenden, Territorialstaat. Eine »Obrigkeit« oder »Führungselite«, nämlich die Ältesten, versuchte, die »Untertanen« zur Konformität zu erziehen, eine Durchsetzung der konfessionellen Identität und Einheit zu erreichen und dafür die kirchlichen Strukturen zu verwenden. Sie gestalteten die »Kirchenpolitik«, erließen Ordnungen, achteten auf deren Durchsetzung und waren für die Disziplinierung der Anhänger zuständig, übten also die Kirchenzucht und die Banngewalt aus. Wer sich den Normen der konfessionellen Identität nicht unterordnen wollte, konnte sich entscheiden, ob er die Gemeinde verließ oder blieb und sich deren Normen und Werten fügte. Die Realität zeigt, daß sich Gemeindemitglieder nicht nur zwischen den beiden Optionen entschieden, sondern auch den Mittelweg wählten, nämlich in der Gemeinde blieben und trotzdem versuchten, den Normen des Systems auszuweichen.

Die geschilderten Entwicklungen, die sich in der Epoche von 1578 bis 1619 innerhalb der hutterischen Gemeinde vollzogen, führten zu einer ersten größeren Krise, die sich mit der Vertreibung aus Mähren (1621/22) noch verstärkte. Obwohl die Gemeinde in ihrer fast 500jährigen Geschichte noch weitere Krisen erlebte, erstaunt generell die Kontinuität der hutterischen Gütergemeinschaft. Ein Grund für diese Kontinuität ist zweifelsohne in der Festigung der konfessionellen Identität im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert zu sehen. Der Schriftbestand dieser Epoche bildete eine feste konfessionelle Basis, die in späteren Jahrhunderten bei jeder Neuorganisation der Gemeinde immer wieder als Grundlage dienen konnte und unter anderem auch dafür verantwortlich ist, daß die hutterische Gemeinde heutzutage größtenteils noch in jahrhundertealten Traditionen lebt.

Astrid von Schlachta

Symposium über John Howard Yoder (1927–1997)

Im März 2003 fand die 14. *Believers Church Conference* an der University of Notre Dame in South Bend (Indiana) statt, auf der das Lebenswerk des mennonitischen Theologen John Howard Yoder in mehreren Vorträgen gewürdigt wurde. Yoder ist in Europa bei vielen als Täuferforscher und Vordenker der Historischen Friedenskirchen in ihren Gesprächen mit Vertretern der evangelischen Landeskirchen auf den so genannten *Puidoux Theological Conferences* (1955–1969) bekannt geworden. Weite Verbreitung fand auch sein Buch über *The Politics of Jesus* (1972), das 1981 in deutscher Fassung unter dem Titel *Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes* im Agape Verlag erschien.

In Nordamerika lehrte John H. Yoder zunächst an dem Associated Mennonite Biblical Seminary in Elkhart (Indiana) und dann an der katholischen University of Notre Dame – ein Umstand, der sowohl für die katholischen Theologen, die seine Mitarbeit suchten, als auch für Yoder selbst sprach. Darüber hinaus war er ein gesuchter Gesprächspartner in der ökumenischen Bewegung. So wurde er nach Mark Thiessen Nation, von dem bald eine Dissertation über John H. Yoder erscheinen wird, »zu einem der einflußreichsten Theologen und Ethiker seiner Generation«.

Die Vorträge, die auf der erwähnten Konferenz gehalten wurden, sind jetzt dankenswerterweise in der Juli-Nummer von *Mennonite Quarterly Review* einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden. Sie leuchten die Ansätze seines theologischen Denkens aus und gewähren einen ausgezeichneten »Einblick in den Dialog, der über Yoders Ideen und Einfluß« fortdauernd geführt wird (Vorwort). Stärker beachtet werden müßte in Zukunft sicherlich der Beitrag, den Yoder mit seinen Büchern über die Gespräche der Täufer mit den Reformatoren (1962/88) für die historische Arbeit am Täufertum geleistet hat. Dieser Aspekt seines Wirkens ist wohl deshalb in den Hintergrund der gegenwärtigen Diskussion getreten, weil Yoder selbst sich seit den siebziger Jahren, als sich eine sozialgeschichtlich-revisionistische Wende in der Täuferforschung anbahnte, immer mehr aus dieser Arbeit zurückzog und sich ganz der aktuellen systematischen Theologie und Ethik zuwandte. Yoder wurzelte tief in der pazifistischen Tradition des Täufer-Mennonitentums, begegnete seiner Kirche aber mit erheblichen Vorbehal-

ten, ja, ihn verband, wie M. Thiessen Nation schrieb, eine Haßliebe mit ihr. Andererseits verdankt ihm das Mennonitentum einen wertvollen Dienst: »In putting Mennonites on non-Mennonite Christian and theological maps, Yoder has made us intellectually respectable and has gotten us a hearing in many Christian Churches.« In Deutschland muß die Auseinandersetzung mit diesem bedeutenden Theologen erst noch beginnen. Dazu könnten die soeben veröffentlichten Vorträge von Weggefährten, Schülern und kritischen Beobachtern John H. Yoders anregen.

H.-J. Goertz

Forschungen zur Indifferenz in Friesland

Am 1. November 2002 brachte Dr. Wiebe Bergsma von der Friesischen Akademie in Leeuwarden unter dem Titel »*Zij preekten voor doven*«. *De Reformatie in Drenthe* seine neueste Monographie heraus. Zu diesem Anlaß lud er Paul Abels (Gouda), Judith Pollmann (Oxford) und Nicole Grochowina (Jena) ein, um im Rahmen einer kleinen, internationalen Konferenz in vier Vorträgen das Problem der Neutralität weiter Bevölkerungskreise gegenüber den herrschenden Konfessionen näher zu betrachten. Drenthe, Gouda und Ostfriesland boten den Hintergrund, vor dem die Grenzen vorgestellt und debattiert wurden, an die Konfessionsvertreter im friesischen Alltagsleben stießen. Konfessionelle – und dies meint im gesamten Friesland zunächst: reformierte – Identität zu stiften, war hier noch bis weit ins 17. Jahrhundert hinein ein schwieriges Unterfangen, dem organisierte Kreise von Lutheranern, Katholiken und Taufgesinnten gegenüberstanden. Eine Folge dieser Vielfalt war es, daß sich zahlreiche Menschen nur unter Anstrengung einer einzelnen Konfession zuordnen konnten und wollten. Zu groß waren die Möglichkeiten, die sich ihnen in den verschiedenen Konfessionen und Gruppierungen – zu denen insbesondere verschiedene täuferische Kreise zählten – boten. Die daraus entstehende Unsicherheit wurde zwar im Alltag reflektiert, aber offenbar auch weitestgehend akzeptiert. Allein den Konfessionsvertretern gegenüber hatten sich »Unentschiedene« zu rechtfertigen. Doch bei dieser Bestandsaufnahme blieb es während der Tagung in Leeuwarden nicht: Unterschiedliche Kategorien und Motivlagen für die »Neutralisten« und Zweifler wurden gesucht, gefunden und zur Diskussion gestellt. Dabei ging es nicht nur um die Rolle der besonderen politischen Situation in Friesland. Einen enormen Anteil an der Ausbildung von Indifferenz hatten auch insbesondere nicht-konfessionelle Gruppen wie Täufer, Spiritualisten oder einzelne, charismatische Persönlichkeiten. Taufgesinnte konnten

sich in den nördlichen Niederlanden und in Ostfriesland mit bemerkenswerter Leichtigkeit ansiedeln. Nicht zuletzt ihr handwerkliches Geschick und ihre reichhaltigen Kenntnisse vom Deichbau waren hierfür förderlich. Akzeptiert von weiten Kreisen der Bevölkerung, mühten sich landesherrliche Autoritäten bis auf einzelne Ausnahmen vergeblich, Mennoniten, Davidjoristen und weitere täuferische Kreise aus ihren Hoheitsgebieten zu vertreiben. Allein durch ihre Präsenz forderten die Täufer aber auch die Konfessionen und ihre Anschauungen heraus und förderten damit den Zweifel, aber auch die verstärkte Reflexion vieler Friesen über ihr Verhältnis zu Gott und über die Botschaft der einzelnen Konfessionen. Mit der Frage nach Ursache, Bestand und Folgen von Indifferenz steht also ein neues Forschungsinteresse am Anfang, das nach interdisziplinären und grenzüberschreitenden Ansätzen verlangt – und dabei ein völlig neues Verständnis vom Verhältnis zwischen Konfessionen und nicht-konfessionellen Gruppen und zwischen Konfessionsvertretern und Laien verspricht.

Nicole Grochowina

JMS – eine Jubiläumsnummer

Inzwischen ist das *Journal of Mennonite Studies* (JMS), das sich um die Glaubens- und Kulturgeschichte der kanadischen Mennoniten intensiv bemüht und vor allem die Erinnerung an ihre Wurzeln in Rußland wachhält, wohl etabliert. Die diesjährige Ausgabe ist eine umfangreiche Jubiläumsausgabe. Gefeiert wird das erste Erscheinen dieser Zeitschrift vor zwanzig Jahren. Redakteur ist Royden Loewen, der Nachfolger von Harry Loewen auf dem Chair of Mennonite Studies an der University of Winnipeg. Mit diesem Jubiläum verbindet sich gleichzeitig die Errichtung dieses Lehrstuhls vor fünfundzwanzig Jahren. Durch Lehrstuhl und Zeitschrift gelang es, alle theologischen, kirchengeschichtlichen, ethnologischen, sozial- und kulturgeschichtlichen Kräfte zu mobilisieren, um Vergangenheit und Gegenwart des kanadischen Mennonitentums zu erforschen und darzustellen. Diesen Reichtum der Aspekte spiegelt auch die Jubiläumsausgabe wider. Vorangestellt ist den zahlreichen Beiträgen dieses Heftes ein Dankeswort an Dr. David Friesen und seine Frau, die mit großzügigen finanziellen Zuwendungen die mennonitischen Institutionen der höheren Bildung, unter anderem auch den Chair of Mennonite Studies, gefördert haben. Dann folgen drei Beiträge über »Mennonite Studies at a Secular University« von Harry Loewen, über die Arbeit an dem JMS von dem Literaturwissenschaftler und

Schriftsteller Al Reimer und ein Erinnerungsaufsatz an einen »Mennonite Studies Course at the University of Winnipeg« von Catherine Hunter. Im Hauptteil finden sich unter anderem Beiträge zur so genannten »Warkentin-Affäre« im Rußland des 19. Jahrhunderts (John Staples), zu mennonitischen Industriellendynastien in Alexandrowsk (Natalia Ostasheve Venger), zum Schriftsteller Hermann Sudermann (Lauren Friesen), zu Politik und Mennoniten in Winnipeg (Joe Friesen), zum Einfluß der Verstädterung auf das Zusammenwachsen unterschiedlicher Mennonitenkonferenzen im Osten Kanadas (Sam Steiner).

Interessant ist auch dieses Mal wieder der Buchbesprechungsteil. Er zeigt, wie produktiv und intellektuell anregend das nordamerikanische Mennonitentum ist. Das bestätigt auch noch einmal der Index der Hefte 11 bis 20: eine erstaunliche Breite und Vielfalt an Themen, eine lebendige Mischung aus Religiosität, Ethnizität und kulturellem Engagement.

H.-J. Goertz

Ein neuer Quellenband zum niederländischen Täufertum

Vor vier Jahren erschien die gründliche Untersuchung Brad S. Gregorys über *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (s. die Besprechung in MGBI 2000, S. 200–203). Jetzt hat derselbe Autor, der sich in der niederländischen Märtyrerliteratur des Täuferturns besonders gut auskennt, eine Sammlung täuferischer Märtyrerbriefe, -lieder, -zeugnisse und Traktate herausgebracht, die zwar im 16. Jahrhundert gedruckt wurden, aber keinen Eingang mehr in die wichtigen Sammlungen, wie die *Histoire der Martelaren* von Hans de Ries oder den *Märtyrerspiegel* von Tieleman van Braght, fanden, die im 17. Jahrhundert erschienen: Brad S. Gregory (Hg.), *The Forgotten Writings of the Mennonite Martyrs*, Documenta Ana-baptistica Neerlandica VIII, E. J. Brill Leiden, Boston 2002, XLV und 403 S., Ln.

Gregory führt umsichtig in diesen Quellenbestand ein und beschäftigt sich mit der Frage, warum diese eindrucksvollen Texte aus der mennonitischen Märtyrertradition ausgeschieden wurden. Die meisten Autoren sind in den bekannten Märtyrersammlungen des 17. Jahrhunderts zwar mit Texten vertreten, nicht aber mehr mit den Texten, die Gregory uns wieder zugänglich gemacht hat. Den Grund für ihr Ausscheiden sieht er vor allem bei Hans de Ries, der all jene Texte aussortierte, die an die leidvollen Spaltungen unter den Mennoniten erinnerten und in der Lage gewesen wären, den erfolgreich begonnenen Friedens- und Einigungsprozeß unter ihnen zu stören.

So ist ein neuer Quellenband entstanden, der mit der Aufforderung an die Täuferforscher veröffentlicht wurde, sich noch einmal der täuferischen Märtyrerzeugnisse anzunehmen.

H.-J. Goertz

Mennonitisches Internet-Lexikon in Kanada

1996 nahm die »Mennonite Historical Society of Canada« (MHSC) ein neues Projekt in Angriff: den Aufbau eines mennonitischen Internet-Lexikons. Mit ihm wurde an ein früheres Unternehmen und bereits vorhandene Vorarbeiten angeknüpft, denn schon 1966 hatte die MHSC damit begonnen, ein mehrbändiges Geschichtswerk über die kanadischen Mennoniten zu sponsern, das 1996 mit dem Erscheinen des dritten Bandes abgeschlossen wurde. Im Rahmen dieses Projektes hatte Marlene Epp bereits eine Datei über mehr als 1100 kanadische Mennonitengemeinden angelegt. Außerdem gestattete es Herald Press, Artikel über Kanada, seiner in den USA erscheinenden »Mennonite Encyclopaedia« für das im Entstehen begriffene Werk zu nutzen. Dieses ganze Material bildet die Grundlage für das neue Internet-Lexikon, das unter der Leitung von Sam Steiner, Conrad Grebel University College, Waterloo, Ontario, als Gemeinschaftsarbeit diverser Koordinatoren und Autoren entsteht, die sich alle auf ehrenamtlicher Basis engagieren. Das Lexikon umfaßt neben Artikeln über mennonitische Gemeinden, Einrichtungen und Geschäfte unter anderem auch Kurzbiographien. Jedes Jahr erscheinen etwa 60 bis 70 Beiträge; im Mai 2003 lagen bereits 2304 Artikel vor. Bislang haben ca. 400 000 Personen das Lexikon benutzt, wobei es sich keineswegs nur um Kanadier handelt, die lediglich ein Drittel der Benutzer ausmachen. Die Benutzung des Internet-Lexikons ist kostenlos. Die Internet Adresse der »Canadian Mennonite Encyclopedia« lautet: mhsc.ca/encyclopedia.

Linda Huebert Hecht

Tägliche Bibellektüre mit Täufertexten

Im vergangenen Jahr ist an dieser Stelle von der täuferischen Bibelkoncordanz berichtet worden, die bei Pandora Press und Herald Press in englischer Übersetzung erschien (MGBI 2002, S. 224f.): *Concordantz vnd zeyger der namhafftigsten Sprüch aller Biblischen bücher alts und news Testaments* (1540). Die hier versammelten Bibelstellen und thematischen Stichwörter bilden jetzt die Grundlage für eine weitere Veröffentlichung beider Verla-

ge: *Reading the Anabaptist Bible. Reflections for Every Day of the Year*, hg. von C. Arnold Snyder und Galen A. Peters, mit einer Einleitung von Arthur Paul Boers, Kitchener, Ont., und Scottdale, Pa., 2002, 414 S., kart. (Bestellungen an: Pandora Press, 33 Kent Avenue, Kitchener, Ont., N2G 3R2, Kanada).

Einzelne Bibelstellen der Täuferkonkordanz wurden jeweils einzelnen Tagen des Jahres zur täglichen Bibellektüre und Meditation zugeordnet. Sie sollen im Nachvollzug den Eindruck vermitteln, wie die Täufer die Bibel einst in Zeiten der Anfechtung, Verfolgung und des Martyriums lasen. Beigegeben wurden den Bibelstellen jeweils kurze Auslegungen oder Kommentare aus den Schriften, Briefen und Verhören der Täufer, vor allem aus dem Märtyrerspiegel, den Schriften Balthasar Hubmaiers, Menno Simons', Dirk Philips', Peter Riedemanns. So gelangen diese Art geistlicher Einführung ins Täuferium ist, muß doch darauf hingewiesen werden, daß die meisten Kommentare von Täufern stammen, die nicht zu den Autoren der benutzten Bibelkonkordanz gehörten. Da diese Konkordanz aber zahlreiche Auflagen erlebte und weithin im Täuferium kursierte, ist es wohl möglich, daß der eine oder andere Kommentator diese Konkordanz doch kannte.

Kundig ist das Vorwort von C. A. Snyder, und hilfreich ist die Anleitung aus der Feder Arthur Paul Broers, diese Täuferbibel »with an attitude of prayerful expectation« (S. 17) zu lesen. Ebenso nützlich sind die Kurzbiographien, die dieses Vademecum für das »Jahr der Bibel« beschließen.

MGBI

Das Leben des Täuferführers Felix Mantz auf deutsch

Felix Mantz war eine der zentralen Figuren bei der Entstehung des Züricher Täuferiums. In dem Haus seiner Mutter fanden 1525 die ersten Gläubigentaufen der Neuzeit statt, die in der Rückschau zu Recht als markantes Datum der Entstehung des Täuferiums angesehen werden können. Nach intensiver Missionstätigkeit und mehrfachen Verhaftungen wurde Mantz zwei Jahre später im Januar 1527 als erster täuferischer Märtyrer in Zürich in der Limmat ertränkt.

1989 erschien Myron S. Augsburgers erzählende Biographie dieses Mannes bei Herald Press unter dem Titel *I'll See You Again!* Im Vorwort legt Augsburger seine Vorgehensweise und seine Quellen dar. Während die ersten drei Kapitel (mit einer Tätigkeit Mantz' als Mitglied der Schweizer Garde in Rom und einem Studienaufenthalt in Wien) weitgehend frei erfunden sind, stützt der Verfasser sich für die weitere Darstellung auf historische

Forschung, namentlich auf Krajewskis Buch *Leben und Sterben des Züricher Täuferführers Felix Mantz* (Kassel 1957) und auf Paul Peachey's *Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit*. Verwendung finden Dokumente des Täuferquellenbandes Schweiz II, von Heindrich Fast 1973 herausgegeben, sowie aus Leland Hardes Arbeit *The Sources of Swiss Anabaptism* (1985). Diese letzteren Texte sind als solche gekennzeichnet, es handelt sich dabei um Rückübersetzungen aus dem Englischen. Frei erfunden ist eine Liebesbeziehung zu Trini Hottinger.

Augsburger, 1929 in Ohio geboren, später mennonitischer Pastor und von 1965 bis 1980 Präsident des Eastern Mennonite College and Seminary in Harrisburg, Virginia, erzählt das Leben Mantz' ganz aus der Sicht späterer freikirchlicher Geschichtsschreibung. Im Zentrum der Darstellung stehen die Auseinandersetzung mit Zwingli und die Diskussionen der verschiedenen täuferischen Strömungen (Hubmaier, Denk, Hut usw.), denen das Täufertum von Grebel, Mantz und Sattler als das eigentliche Täufertum gegenübersteht. Die Schreibung Manz statt des üblichen Mantz (so auch fälschlicherweise in dem Krajewski-Titel) deutet auf nur geringe Vertrautheit mit der Fachliteratur hin, ebenso der Name Harald statt Harold S. Bender (S. 8). In dem Verlag breakthrough publisher hat das Buch einen engagierten Verlag gefunden, der nicht aus mennonitischem Hintergrund heraus sich des Büchleins annahm, sondern der über einen evangelikal-erwecklichen Hintergrund verfügt und das Freikirchentum im Sinn einer geistlichen Erneuerung einer postchristlichen Gesellschaft beerben möchte. An einigen Stellen, an denen Augsburger Originalschriften der Reformationszeit nennt, sind offensichtlich redaktionelle Hinweise der Übersetzer (»Hier sollte man sich genau nach dem Originaltitel erkundigen.«) stehengeblieben (S. 42, ähnlich S. 39 und 72). Myron S. Augsburger, Ich werde dich wieder sehen. Inmitten von stürmischen Zeiten riskiert Felix Manz sein Leben für eine freie Kirche, Seewis: breakthrough publisher 2003, 176 S., brosch. ISBN 3-909131-09-3. Der Verlag ist unter www.breakthrough.ch im Internet zu finden.

Christoph Wiebe

Von Pietisten, Separatisten und Wiedertäufern

lautet der Titel der kleinen Broschüre, in der Hanspeter Jecker seine Beiträge gesammelt hat, die zwischen 1993 und 1995 im Gemeindebrief der Mennonitengemeinde Schänzli (MuttENZ, Schweiz) erschienen sind. In diesen kurzen, ein- bis dreiseitigen Beiträgen erinnert Jecker an denkwürdige Ereignisse der Baseler Täufer- und Mennonitengeschichte. 24mal werden Täu-

ferinnen und Täufer vorgestellt, von David Joris, dem Täuferführer, der im 16. Jahrhundert ein Doppelleben in Basel führte, über die vermutlich letzte täuferische Märtyrerin, die 1626 hingerichtet wurde, bis hin zu Amischen und Mennoniten späterer Zeit. Vorangestellt hat Jecker der Sammlung eine kurze, lesenswerte Einführung zur Geschichte und Eigenart der Mennoniten. Das Büchlein richtet sich in erster Linie, aber nicht ausschließlich an Mennoniten der Region Basel, darüber hinaus an alle, die an Orten und Personen der Baseler Mennonitengeschichte interessiert sind. Jecker ist als der wohl beste Kenner der Materie wie kein anderer dazu berufen, Details seiner vielbeachteten Forschungen (seine umfangreiche Dissertation von 1998 über die Baseler Täufer von 1580 bis 1700 ist längst vergriffen) in populärer Form bekanntzumachen. Oft knüpft er am Ende seiner kurzen Beiträge Überlegungen zur heutigen Existenz der Mennoniten an. Sein Büchlein, das zum 100jährigen Jubiläum der Kapelle Schänzli 2003 erschienen ist, könnte dazu anregen, eine Täufer tour im Baselbiet zu unternehmen und die genannten Orte aufzusuchen. Hanspeter Jecker, Von Pietisten, Separatisten und Wiedertäufern. Ungereimte Geschichten aus dem Baselbiet, im Selbstverlag 2003, 86 S., brosch. Das Buch kann in der Gemeinde Schänzli oder direkt beim Autor bezogen werden: jecker@bienenberg.ch

Christoph Wiebe

Zwinglis Zürich. Das perfekte Alibi

Unter dieser Überschrift erschien im Juli/August das Doppelheft Nr. 738 der schweizerischen Kulturzeitschrift »du«. Die Herausgeber haben sich einiges einfallen lassen, um der nunmehr fast 500 Jahre währenden Allianz zwischen Stadt und Reformator einen frischen Anstrich zu verleihen. Das Programm sei äußerst vielfältig, so die verheißungsvolle Ankündigung von Chefredakteur Christian Seiler: »Wir haben keinen Aufwand gescheut, um neue Blicke auf geschichtliche und gesellschaftliche Fakten zu ermöglichen.« Daß hier nicht zuviel versprochen wurde, davon zeugt unter anderem ein vom Künstler Max Grüter mit Hilfe modernster Technik erschaffenes Zwingliporträt, das den Leser gleich auf der ersten Seite mit provokativ herausgestreckter Zunge à la Einstein begrüßt. So könnte Zwingli vielleicht ausgesehen haben, und so das von Mathys AGV Visualisierung ebenfalls virtuell erbaute Zürich zu Zwinglis Zeiten, in das der Leser etliche Seiten später eintauchen kann.

Bei aller Kreativität lebt das Heft jedoch nicht nur aus spektakulären technischen Annäherungen dieser Art, sondern auch aus einer Fülle von Beiträ-

gen, die sich mit den historischen Begebenheiten und ihren Konsequenzen für die heutige Zeit befassen, seien sie nun persönlicher, gesellschaftlicher oder wissenschaftlicher Art. So erinnert Hans-Jürgen Goertz mit seinem Beitrag »Staatsstreich an der Limmat« an die Ereignisse, die zur Einführung der Reformation führten, und an das mit ihnen verknüpfte Schicksal der Täufer, die »aus dem Zentrum der Bemühungen um eine Reformation in Zürich verdrängt und auf einen langen Leidensweg geschickt« wurden. Aber nicht nur dem in der Limmat ertränkten Täufer Felix Mantz war ein elendes Ende beschieden, sondern auch Zwingli selbst, der auf dem Schlachtfeld von Kappel sein Leben ließ. In Gottfried Kellers Novelle »Ursula«, deren Schluß abgedruckt wurde, steht der Reformator zunächst mutig bei den Seinen, bevor er schließlich einen todbringenden Schlag auf den Helm empfängt. Nüchterner formuliert, war mit dem Gemetzel von Kappel, bei dem Zwingli sein Leben ließ, so Hansjörg Schneider in seinem Porträt, »der Anspruch der Zürcher Kirche, die ganze Eidgenossenschaft zu reformieren, gebrochen.«

Was blieb? Bruce Gordens Ausführungen über »Zwinglis internationale Karriere« gelten der faszinierendsten Gestalt unter den Reformatoren des 16. Jahrhunderts, die mit ihrer »radikalen Vision des christlichen Lebens« von tiefgreifendem Einfluß auf die Gesellschaft des 16. Jahrhunderts gewesen sei. Eine Brillanz, die im heutigen Zürich nicht mehr allgegenwärtig ist. Im Gegenteil, unter der Überschrift »Auf den Sockel gezwungen«, zeigt Jürg Ramspeck, daß der Reformator im Vergleich zu anderen denkmalswürdigen Gestalten den Kürzeren gezogen hat, führt doch Zwinglis hinter der Wasserkirche plaziertes Standbild eher ein Schattendasein. Und auch die konfessionelle Landschaft stimmt nachdenklich: »In der Bastion der deutschschweizerischen Reformation bilden katholisch getaufte Menschen heute die Mehrheit.« Richard Reich hat sich auf die Suche nach ihnen begeben und einige interviewt. Wie nachhaltig sich die Zeiten gewandelt haben, läßt sich am einst so spektakulären Fastenbruch nachvollziehen, der heute kein weltbewegendes Ereignis mehr wäre. Dafür gibt es andere Dinge: »Begann Zwinglis Kirche mit Tabubrüchen wie Wurstessen in der Fastenzeit oder Heirat von Pfarrherren und Nonnen, so experimentiert sie heute mit Tabubrüchen wie liturgischen Formen von Schwulen- und Lesbenheirat oder diskomäßigem Partybetrieb rund um Altar und Taufstein« (Renate und Thomas Huonker-Jenny, Unser Stolz, Kirche zu sein ... Mit Zwingli heute: nach dem Wurstessen die Schwulenheirat).

Wem das alles zu viel ist, der kann sich erst einmal an der von Annette Scharnberg gestalteten, reich illustrierten »Chronik der Zürcher Reformation« schadlos halten. Oder, eine andere Möglichkeit, mit dem ICE 76 ab

Zürich um 8.02 Uhr eine Reise in die Reformationszeit per Bahn antreten. Camille Schlosser hat die Reiseroute zusammengestellt.

Marion Kobelt-Groch

»Ich schreibe, um mich einer Selbstprüfung zu unterziehen«

Mit diesen Worten gibt Peter Janzen, heute 88 Jahre alt, Einblick in das, was ihn antreibt, seine Lebensgeschichte aufzuschreiben. 1915 in Memrik geboren, einer mennonitischen Ansiedlung im südlichen Rußland, gehört Janzen zu der letzten Generation von Rußlanddeutschen, deren früheste Kindheitserinnerungen noch die Stimmung und Atmosphäre bewahren, wie sie in den rußlanddeutschen Kolonien vorherrschte, bevor die große Revolution und ihre Folgen alles veränderten. Wie das Leben unzähliger anderer Rußlanddeutscher, so gleicht auch das von Peter Janzen einem Roman. Es erzählt von bedrückenden Verhältnissen in Kindheit und Jugend, von Familiengründung und kurzem privatem Glück in den 1930er Jahren, einer Zeit schwerster staatlicher Verfolgung, von Verhaftung (1937), Verrat und menschlicher Enttäuschung, von Verbannung und Strafkolonie, von der lebensrettenden Kraft der Musik, von der Suche nach der Familie – und von Liebe, die all dies über Jahre der Trennung hin erträgt. Tausendfach haben Rußlanddeutsche es erlebt, hundertfach erzählt und in Lebensberichten festgehalten, die längst meterweit die Regale füllen. Alle Geschichten für uns Hiesige irgendwie ähnlich, und doch einmalig und immer wieder neu ergreifend.

Anrührend ist auch die Geschichte dieses Buches. Peter Janzen hatte seine Erinnerungen aufgeschrieben, als er im Sommer 2001 bei einem Gottesdienst der Krefelder Mennonitengemeinde in Bonn Paul Gert von Beckerath kennenlernte. Die beiden alten Männer freundeten sich an, obwohl ihre Vita nicht unterschiedlicher sein könnte. Janzen gab von Beckerath seine Erinnerungen, und der war so ergriffen von dem, was er las, daß er sich einen Laptop kaufte, damit umzugehen lernte und das Manuskript für den Druck vorbereitete. »Drei Dinge haben Peter Janzen gefestigt: die tief religiöse mennonitische Grundhaltung, die ihm von seinem Elternhaus vermittelt worden ist, die Verwurzelung in seiner Familie und die Liebe zur Musik«, so beschreibt von Beckerath, was ihn an Peter Janzen beeindruckt, in dessen schreibender Lebensbewältigung er eine »hohe menschliche Leistung« erblickt.

Schließlich konnte der kleine Münsteraner Agenda-Verlag dafür gewonnen werden, das Buch zu verlegen. Bedauerlicherweise wird heute in Verlagen aber kaum noch korrigiert, redigiert, lektoriert. Das ist bedauerlich, doch die

Fehler der ersten Auflage sollen in einer zweiten Auflage verbessert werden. Peter Janzen, *Meine Erinnerungen. Lebensbericht eines Rußlanddeutschen*, hrsg. v. Paul Gert von Beckerath, Münster: agenda Verlag 2002, 178 S., brosch.

Christoph Wiebe

Zweihundertjähriges Rußland-Jubiläum

Vom 3. bis 5. Juni 2004 wird eine internationale Konferenz zur Erinnerung an die Ansiedlung der Mennoniten an der Molotschna vor zweihundert Jahren stattfinden: »Molochna 04: Mennonites and their Neighbors«, 1804–2004«. Informationen über diese Konferenz erteilen N.V. Krylov (krylov a mpu. melitopol. net) und John Staples (Staples a fredonia. edu.). Außerdem haben die Veranstalter um die Anmeldung von Vorträgen oder Gesprächsbeiträgen bis zum 1. Dezember 2003 gebeten. Die Konferenz wird an der Pädagogischen Universität von Melitopol in der Ukraine stattfinden.

MGBI

Buch über Rußlandmennoniten in vierter Auflage

Wenn man mit Rußlanddeutschen über die Geschichte der Mennoniten spricht, bekommt man oft sehr ähnliche Antworten. Immer wieder werden wenige gleiche Topoi zitiert, Menno Simons im 16. Jahrhundert, die Auswanderung nach Westpreußen, Katharina die Große, die die westpreußischen Siedler im 18. Jahrhundert ins Land holte, vielleicht auch noch Johann Cornies und die harten Bedingungen der ersten Generationen. Die oftmals ähnlichen Erzählungen tragen Merkmale eines mündlich überlieferten Geschichtsbewußtseins. Im 20. Jahrhundert wurden die rußlanddeutschen Mennoniten auf brutalste Weise durch Revolutionswirren, Enteignungen, stalinistischen Terror und Zwangsumsiedlungen von ihrer eigenen Geschichte und ihren Wurzeln abgeschnitten. Kenntnisse über Mennoniten sind daher oft rudimentär, und das Bedürfnis nach Literatur zur eigenen Geschichte und Identität ist entsprechend groß. So verwundert es nicht, daß Horst Gerlachs Geschichtsbuch von 1992 nach nur zehn Jahren bereits in vierter Auflage vorliegt: Horst Gerlach, *Die Rußlandmennoniten. Ein Volk unterwegs*, 4., neugestaltete Auflage, Bolanden, im Selbstverlag des Verfassers, 2002, ISBN: 3-926306-09-2.

Umfaßte die erste Auflage 128 Seiten, so ist die vierte Auflage mit 235 Seiten fast doppelt so umfangreich. Neu hinzugekommen sind vor allem zahl-

reiche farbige Abbildungen sowie die Geschichte der aus Rußland Ausgewanderten und ihrer Nachfahren. So werden beispielsweise auch die Mennoniten in Saskatchewan, Bolivien und Mexiko behandelt sowie plattdeutsch sprechende Indianer in Paraguay. Außerdem hat Gerlach Mitautoren gewonnen, die zu einzelnen Themen Beiträge beigesteuert haben: John Klassen mit Angaben zu den Zahlen der Aussiedler, Heinrich Löwen zum Bibelseminar in Bornheim bei Bonn, Regina Löneke über die Mennonitische Umsiedlerbetreuung zwischen 1972 und 2002.

Wie schon bei anderen Publikationen Gerlachs ist die Darstellung geprägt durch Hinweise auf einzelne Schicksale und bedeutsame Einzelheiten, umrahmt von zahlreichen Photos, Karten, Zeichnungen. So bildet das Buch eine anregende Ergänzung zu der (leider unvollendet gebliebenen) dreibändigen Geschichte der Mennoniten in Rußland von George K. Epp oder der sehr gelungenen Gesamtdarstellung, die Gerhard Hildebrandt in dem Buch von Gerd Stricker vorgelegt hat (Gerhard Hildebrandt, Die Kolonisation am Beispiel der Mennoniten, in Gerd Stricker, Deutsche Geschichte im Osten Europas, Rußland).

Christoph Wiebe

Briefe aus dem Land der Papageien

Gerhard Dollinger war Arzt in der Kolonie Fernheim im Chaco von Januar 1951 bis Februar 1954. Als Europäer unwahrscheinlich beeindruckt, ja vielleicht sogar schockiert über die Umstände, unter denen er einige Jahre seinen Beruf ausüben sollte, hat er seine Eindrücke in Briefen an Verwandte und Freunde festgehalten, die jetzt die Grundlage dieses Buches darstellen. Wer das Buch liest, tritt eine Reise in den Gran Chaco an, zu den Mennoniten, die dort Ende der 1920er Jahre siedeln durften, nachdem sie wenig mehr als ihr nacktes Leben vor der Unterdrückung und Verfolgung im kommunistischen Rußland gerettet hatten. Sehr lebhaft schildert Dollinger die Umstände, unter denen die Mennoniten dort in einer sehr unwirtlichen Gegend angesiedelt wurden und aus einem Klima mit extremen Minusgraden in ein anderes wechselten, in dem 45 Grad Hitze keine Seltenheit ist.

Sicher mutet Dollinger vieles sehr eigenartig und kurios an. Was ihn und seine Frau aber auszeichnet, ist die Art, wie sie sich eingliederten, an die Gegebenheiten anpaßten und ihre ganzen Gaben einbrachten, um den Menschen dort zu dienen.

Bisher habe ich keinen Bericht und kein Buch über die Mennoniten in Paraguay gelesen, das so viel Achtung, Respekt und Fairness ausstrahlt wie die-

ses Buch. Dollinger hat sich bemüht, die Hintergründe der mennonitischen Lebensart zu verstehen. Nur diese Lebensweise hat es den Mennoniten ermöglicht, über mehrere Jahrhunderte ihren Glauben, ihre Kultur und Tradition zu bewahren.

Dollingers Briefe sind über fünfzig Jahre alt und schildern die damalige Lage. Seitdem hat sich in den mennonitischen Kolonien im Chaco die Situation grundlegend verändert. Weder der Fortschritt noch der Reichtum haben vor den Toren der Kolonien haltgemacht. Es gibt moderne Krankenhäuser, ein modernes Schulwesen, die Jugend lernt Spanisch und besucht Universitäten im In- und Ausland.

Die Mennoniten haben ihren Auftrag dem Land gegenüber, in dem sie sehr viel Privilegien genießen, erkannt und setzen sich voll und ganz in vielen Projekten ein, um der unterprivilegierten Bevölkerung einen Ausweg aus ihrer Lage zu ermöglichen. Die Mennoniten tragen entscheidend zur Volkswirtschaft des Landes bei. Die Bevölkerung wird neugierig und will Filadelfia oder Loma Plata kennenlernen.

Obwohl heute vieles anders ist, ist das Buch »Im Lande der Papageien« sehr lesenswert und aufschlußreich. Das Schöne und das Häßliche, in diesem Buch lernt man es kennen. Vor Jahren erschien das Buch erstmals unter dem Titel *Briefe aus dem Busch 1951–1953*, nun ist es bei Brockhaus als Taschenbuch erschienen: Gerhard Dollinger, Im Lande der Papageien, Wuppertal 2002.

Margarita Barrón

Deutsch-Pennsylvanischer Arbeitskreises (DPAK) gegründet

Eine neue, am 31. Mai 2003 in Ober-Olm bei Mainz gegründete Initiative möchte einen Beitrag leisten, die Verbindung zwischen Menschen in der alten und der neuen Welt zu intensivieren und den Austausch zu fördern: der *Deutsch-Pennsylvanische Arbeitskreis* (German-Pennsylvanian Association), der sich besonders um Kontakte zu den von Deutschen abstammenden Einwohnern Pennsylvaniens kümmern sowie sich mit ihrer Geschichte, Kultur und Sprache beschäftigen will.

Etwa 500 000 Amerikaner und Kanadier sprechen heute noch, zum Teil zehn Generationen nach der Auswanderung ihrer Vorfahren aus Europa, einen Dialekt, der dem Pfälzischen sehr ähnlich ist: Pennsylvaniadeutsch. Diese Menschen verbindet nicht nur ihr gemeinsames Erbe, sondern auch ein allgemein starkes Interesse an Deutschland und den Hauptherkunftsregionen der transatlantischen Amerikaauswanderung des 18. Jahrhunderts in den

heutigen Bundesländern Rheinland-Pfalz, Hessen, Baden-Württemberg, im Elsaß und in der Schweiz.

Leider gibt es nur unzureichende statistische Angaben, aber man darf wohl davon ausgehen, daß von den 500 000 Nordamerikanern, die den Dialekt noch sprechen können, es sich um etwa 200 000 Amische sowie um etwa 100 000 Angehörige diverser konservativer mennonitischer Gruppen handelt. Unter den Lutheranern und Reformierten wird der Dialekt vor allem noch von der Großelterngeneration beherrscht, aber es gibt eine wachsende Anzahl von gerade jüngeren Leuten, die sich für das kulturelle Erbe ihrer Vorfahren interessiert. Ein deutlicher Indikator für dieses wachsende Interesse sind die Dialektabendkurse, die jedes Jahr von bis zu 1000 Personen besucht werden und die in mehreren Counties statt finden. Dank einer großzügigen Spende konnte letztes Jahr ein Lehrstuhl für pennsylvaniadeutsche Studien an der Kutztown University eingerichtet werden, und es gibt jetzt Pläne das Studienfach *Pennsylvaniadeutsche Sprache, Kultur und Geschichte* an dieser Universität zu etablieren.

In Deutschland gibt es zahlreiche Städtepartnerschaften zwischen Gemeinden in Deutschland und Pennsylvania (aber auch Ohio und Ontario, Kanada, wo ebenfalls Pennsylvaniadeutsche leben). Es gibt universitäre Austauschprogramme, Archive, mennonitische und andere Forschungszentren und zahlreiche Personen, die sich aus unterschiedlichsten Gründen für das Thema interessieren – sei es aus linguistischer, volkskundlicher, genealogischer oder touristischer Perspektive.

Um den Austausch zwischen all diesen Initiativen künftig zu erleichtern und amerikanischen wie kanadischen Institutionen eine zentrale Anlaufstelle diesseits des Atlantiks zu schaffen, wurde der *Deutsch-Pennsylvanische Arbeitskreis* gegründet.

In den Vorstand wurden gewählt: Dr. Michael Werner (Ober-Olm, 1. Vorsitzender), Frank Kessler (Brüssel, 2. Vorsitzender), Dr. Helmut Schmahl (Universität Mainz, Schatzmeister), Dr. Walter Sauer (Universität Heidelberg, zuständig für Öffentlichkeitsarbeit) und Prof. Dr. David Valuska (Freyberger Professor, Kutztown University, Pennsylvania, zuständig für die Wahrung der Vereinsinteressen in Nordamerika).

Kontakt für weitere Informationen: Dr. Walter Sauer, Anglistisches Seminar der Universität Heidelberg, Kettengasse 12, 69117 Heidelberg; E-Mail: walter.sauer@urz.uni-heidelberg.de

Pressemitteilung/MGBI

Fragwürdige Versöhnungsfeier in der Schweiz

»Heile unser Land« – unter dieser Überschrift wurde seit Ende 2002 in breit gestreuten Prospekten zu einer Konferenz eingeladen, die vom 1. bis 4. Mai 2003 in Winterthur stattfand. Ziel waren »Schritte der Versöhnung mit den Wiedertäufern«, wie es im Untertitel des Programms hieß, das von der Stiftung Schleife organisiert wurde. Hinter dieser Stiftung steht der ehemalige reformierte Pfarrer Geri Keller, ein Charismatiker. Er hat einige reformierte Pfarrer für die Konferenz gewonnen, darunter Paul Veraguth, Pfarrer der bernischen Landeskirche. Seit einigen Jahren bestehen Kontakte zu Amischen in den USA, deren Vorfahren vor bald 300 Jahren wegen ihres Glaubens ausgewandert waren. Veraguth ist zudem als Autor des Büchleins *Heile unser Land* hervorgetreten, in dem er die Geschichte der Täufer darstellt.

Gäste der Konferenz waren unter anderem Amische. Daß ausgerechnet sie im Mittelpunkt standen, wenn es um »Versöhnung mit den Wiedertäufern« geht, verwundert insofern, als Amische sich seinerzeit mit der Obrigkeit arrangiert hatten, so daß sie bei der Auswanderung Hab und Gut verkaufen und ihre Kinder mitnehmen konnten. Täufer hingegen waren gefoltert, vertrieben oder umgebracht oder als Sklaven auf Galeeren verkauft worden. Unerfreulich war aus Sicht heutiger Mennoniten auch, daß der Eindruck entstehen konnte, als seien die Amischen die wirklichen Nachfahren der Täufer.

Die *Konferenz der Mennoniten der Schweiz* (KMS) wurde zu spät informiert. Genau wie die *Evangelischen Täufergemeinden* (ETG) war sie nicht in die Planung eingebunden worden. Die KMS hat aber eine Stellungnahme zu dem Kongreß vorgelegt. Darin wird besonders darauf verwiesen, daß es bereits eine Reihe von Veranstaltungen und Kontakten zwischen der reformierten Kirche und Mennoniten gegeben habe. Es gebe mithin schon eine nennenswerte Geschichte der Versöhnung, die eine solche Konferenz fragwürdig erscheinen lasse. Schon zur ersten Mennonitischen Weltkonferenz, die 1925 in Basel stattfand, gab es seitens der Reformierten ein Bedauern der Verfolgungen in der Reformationszeit. In dem Schweizerischen Verein für Täufergeschichte arbeiten seit 1973 mennonitische und reformierte Forscher zusammen. Die *Schweizerische Evangelische Synode* (SES) hat sich in den 1980er Jahren mehrfach mit der Geschichte der Täuferverfolgung auseinandergesetzt. So wurden im März 1983 die zehnjährigen Gespräche zwischen Reformierten und Baptisten mit einem Gottesdienst im Zürcher Grossmünster feierlich abgeschlossen, zu dem auch eine Vertretung der Mennoniten eingeladen war. Worte der Vergebung und der Entschuldigung wurden ausgesprochen. Ebenfalls 1983 war beim offiziellen Eröffnungsgottesdienst der SES in Biel um Vergebung für begangenes Unrecht an den Täufern gebeten

worden. 1988 gab es aus Anlaß des 450jährigen Jubiläums der Berner Gespräche von 1538 einen Gedenkgottesdienst in der Berner Nydegg-Kirche, bei dem festgestellt wurde, daß Kirche und Mennoniten sich nähergekommen sind.

Christoph Wiebe

»Verfolgte Liebhaber der Bergpredigt« – Täufertexte und -lieder auf CD

»Ein musikalisch-literarisches Gedenken« will diese Zusammenstellung täuferischer Lieder und Texte sein, die soeben zur jährlichen Friedensdekade erschienen ist. Es ist schon ein Ereignis, daß engagierte, friedensbewegte Christen aller Konfessionen auf diese Weise mit dem pazifistischen Strang der Täuferbewegung im 16. Jahrhundert bekanntgemacht werden. 16 Texte, Lieder und Musikstücke sind darauf versammelt: Michael Sattler, Hans Denk, Menno Simons (fälschlich Simon geschrieben) und der Grebelkreis kommen mit Passagen aus ihren Schriften zu Wort. Dazu weniger bekannte Täuferinnen und Täufer: Jeronimus, Michel und Hans mit Worten, die sie ihren »lieben« Richtern schrieben. Und Jan Munstorp und Janneken Munstorp mit ergreifenden Sätzen aus ihren Abschiedsbriefen. Zweifellos einen Höhepunkt bildet die viertelstündige Gedenkkantate für Leonhard Schiemer, eine Vertonung eines seiner Lieder durch den Komponisten Paul Mertens (geb. 1956). Zwischen diese täuferischen Texte sind Bibelabschnitte gestellt sowie Lieder der Reformationszeit in zeitgenössischen Sätzen (*Ein feste Burg* und *Wo Gott der Herr nit bei uns wär* von Caspar Othmayr; *Quam pulchra es* aus dem Hohelied Salomos von John Dunstable), ferner eine Improvisation von *Aus tiefer Not* sowie ein Solo für Oboe. Thomas Nauerth, katholischer Theologe im Institut für Katholische Theologie in Vechta, hat zusammen mit dem Komponisten die Konzeption entwickelt. Beim Ökumenischen Kirchentag in Berlin fand die Uraufführung statt, ausgeführt vom *Ensemble Ouvert+Cornucopia*. Entstanden ist eine sehr gelungene, eindringliche Vergegenwärtigung täuferischen Pazifismus – konzipiert und vorgelegt von Nichtmennoniten. Es wäre allerdings zu wünschen gewesen, daß im begleitenden Text zur CD die Täufer genauer dargestellt würden. Auch die Literaturangaben wären leicht zu verbessern gewesen. Die Spieldauer beträgt ungefähr 60 Minuten, Kontaktadressen sind: Paulmertens@gmx.de und Thomas.Nauerth@uni-vechta.de.

Christoph Wiebe

Mennonitischer Geschichtsverein

Bericht des 1. Vorsitzenden des Mennonitischen Geschichtsvereins

Mitgliederversammlung, 24. Mai 2003, Detmold

Im Jahre 1933 war die Zeit reif für Mennoniten in Deutschland, die sich für ihre eigene Geschichte interessierten. Frühere Versuche, eine Organisation auf die Beine zu stellen, die die geschichtlichen Interessen der deutschen Mennoniten vorantreiben und pflegen konnte, scheiterten, ob wegen Geldmangel oder Krieg oder Weltwirtschaftskrise. Die Zeiten waren unsicher, und sie wurden noch unsicherer. Aber: Es gelang einigen Mennoniten doch, dem MGJV zu gründen. In der ersten Ausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* heißt es so:

»Die Mitgliederversammlung der ›Vereinigung der Mennoniten-Gemeinden im Deutschen Reich‹ stimmte einer Zusammenfassung der Kräfte auf dem Gebiete der historischen Forschung zu und ermöglichte das Kuratorium, die Gründung eines mennonitischen Geschichtsvereins und Archivs in die Wege zu leiten. Auf seiner Tagung zu Berlin vom 22. bis 24. April 1933 beschloß das Kuratorium die Gründung des Mennonitischen Geschichtsvereins und wählte vier Vorstandsmitglieder.«

Wir treffen uns heute siebzig Jahre und ein Monat nach Gründung unseres Vereins. Vieles ist seitdem natürlich anders geworden. Die Mitgliederzahl des Vereins und auch die Zahl der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen im Vorstand und Beirat ist gewachsen. Angefangen als eine bescheidene Veröffentlichung, sind die auch damals entstandenen *Mennonitische Geschichtsblätter* heute eine international hoch angesehene Publikation. Eine lange Reihe von Büchern ist seitdem durch die Hilfe und im Namen des Vereins erschienen. Die Mennonitische Forschungsstelle, damals nur ein Traum, ist heute eine feste Institution nicht nur in der mennonitischen Welt. Sie füllt ein neues, schmuckes Gebäude auf dem Weierhof und ist durch ihren Direktor zu einer der ersten Adressen weltweit geworden, wenn es um die Forschung der Täufer und der Mennoniten geht. Die Arbeit in der Forschungsstelle wird durch ein Novum unter den deutschen Mennoniten unterstützt und gesichert: die neue Stiftung. Auf ein gesichertes Fundament gestellt ist die Menno-Simons-Gedächtnisstätte, die Mennokate, in Bad Oldesloe, die die Erinnerung

an den Namensgeber unserer Gemeinschaft wach hält. Nicht nur diese Dinge, sondern auch etwas anderes ist in den letzten Jahren anders geworden. Auch die »Wolke der Zeugen« – wenn ich diese Bezeichnung in diesem Kontext benützen darf – ist deutlich größer geworden. Ich meine hier nicht nur die Zahl der Mitglieder und Mitarbeiter, sondern auch und besonders die vielen Menschen, die von ihrem Reichtum gespendet, und ihre Zeit aufgeopfert haben, um etwas für den Verein zu tun. Ich meine auch die vielen Freunde des Vereins, die auf vielfältige Weise dem Verein geholfen haben. Sie alle und die verschiedenen Institutionen des Vereins haben dazu beigetragen, daß das Jahr 2002 ein erfolgreiches Jahr gewesen ist.

Und sie lassen uns auch mit Zuversicht in die Zukunft schauen. Trotz aller Änderungen im Verein, in der Gesellschaft, in der mennonitischen Demographie und in der technischen Möglichkeiten der modernen Menschen, das »Problem« der historischen Forschung bleibt unverändert. »Die« Geschichte der Täufer und Mennoniten bleibt als eine teilweise unbekannte und unerforschte Größe auch für uns in der jetzigen Zeit. Das Problem, die täuferische und mennonitische Geschichte zu erforschen und sie für alle Interessierte zugänglich und verständlich zu machen, bleibt also uns weiterhin erhalten. Es ist für mich das Ziel der nächsten Jahre, daß wir alle gemeinsam näher an einer Lösung dieses »Problems« heran kommen.

Das zukunftsträchtigste Ereignis des vergangenen Jahres war mit Abstand die Gründung der *Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof*. Am 15. Juni 2002 auf der Mitgliederversammlung in Hasselbach wurde die Stiftung gegründet; die amtliche Bescheinigung durch das Finanzamt Hamburg-Mitte erfolgte im Juli. Durch Zuwendungen in das Stiftungskapital und auch Spenden ist das Vermögen der Stiftung in diesem ersten Jahr auf mehr als 37 000 Euro gewachsen (vgl. den Kassenbericht 2002). Ich danke allen, die gestiftet oder gespendet haben, sehr herzlich für ihre großzügige Hilfe.

Die Stiftung wird durch einen Stiftungsrat geleitet, der zur Zeit Satzungsgemäß aus den geschäftsführenden Vorstandsmitgliedern des MGV besteht. Dieser Stiftungsrat hat in zwei Sitzungen unter anderen entschieden, daß das Stiftungskapital in einen offenen Immobilienfond investiert wird. Der Stiftungsrat bemüht sich darüber hinaus, Fundraising-Maßnahmen zu entwickeln, um das notwendige Wachstum des Stiftungskapitals positiv zu beeinflussen. Alle Mitglieder und Freunde des MGV bitte ich, dieses Wachstum tatkräftig zu unterstützen und zu fördern.

Die *Mennonitische Forschungsstelle* auf dem Weierhof ist im letzten Jahr ein Ort geblieben, der Forscher, Interessierte, Gruppen und auch viele ganz normale Menschen anzieht. Er ist auch ein Ort geblieben, an dem viel, viel

gearbeitet wird. Der Bericht des Direktors, Gary Waltner, beschreibt nur einen Bruchteil von dem, was dort geleistet wird. Erwähnt werden können Ausstellungen, Vorträge und die fortschreitende Katalogisierung des wachsenden Bibliotheksbestandes. An dieser Stelle möchte ich Gary, Christine Neff, Ortwin Driedger, Jochen Schowalter und Alan Thompson sehr herzlich für ihre gute Arbeit danken. Um ihre Arbeit zu unterstützen, hat der Vorstand und der Beirat auf der letzten Sitzung im März dieses Jahres entschieden, einen Ausschuß Mennonitische Forschungsstelle zu bilden. Der 1. Vorsitzende hat die Mitglieder dieses Ausschusses, zu dem Gary Waltner, Christine Neff, Ortwin Driedger, Jochen Schowalter und Dr. Gabriele Stüber gehören, ernannt.

Das ist aber nicht alles, was der Vorstand mit der Forschungsstelle vorhat. Wir haben uns dazu entschlossen, ein neues Projekt zu entwickeln, das die Arbeit in der Bibliothek der Forschungsstelle voran bringen soll. Das Projekt heißt »Projekt 30 000«. Sie haben schon davon in den Sitzungsunterlagen gelesen. Das Ziel ist klar: den Bestand für die Forschung zugänglicher zu machen. Die Aufgabe, die vor uns steht, ist einfach: Ca. 4000 Bücher (aber bei weitem nicht der ganze Bestand) sollten in den nächsten drei Jahren wissenschaftlich katalogisiert werden.

Es ist einfach, diese Aufgabe zu formulieren, aber nicht so einfach, sie auszuführen. Die Katalogisierung eines Buches verlangt Zeit und Wissen und geschultes Personal. Über die Zeit von drei Jahren können wir diese Aufgabe erledigen. Das Wissen für die Arbeit ist in der Person von Christine Neff vorhanden, die schon sehr viel geleistet hat, um die Katalogisierung vorzubereiten und anzufangen. Christine hat auch einen Stab von Menschen ausgebildet, der diese Arbeit fortführen kann. Was fehlt noch? Es sind die finanziellen Mittel, die uns noch fehlen: 30000 Euro über drei Jahre. Die Stiftung, die in Zukunft die Finanzierung eines solchen Projektes übernehmen wird, ist noch nicht in der Lage, hier eine Hilfe zu sein. Deshalb bittet der Vorstand: Unterstützen Sie dieses Projekt! Helfen Sie uns, der Forschungsstelle und letztendlich sich selber!

Solange wir beim Thema Geld sind, darf ich Ihre Aufmerksamkeit auf den *Kassenbericht* unseres Vereins lenken. Auch diesen Bericht haben Sie in den Sitzungsunterlagen bekommen. Ich werde den Bericht nicht im Detail kommentieren; das kann unser Kassenführer viel besser tun als ich. Ich will lediglich bemerken, daß der Verein die Last der Stiftungsgründung relativ gut verkraftet hat. Auf der anderen Seite muß ich auf den Posten »Personal« auf der Ausgabenseite des Entwurfs 2003 warnend hinweisen. Dort steht die Zahl 10 000 und es bleibt unsere Aufgabe diese Summe, eben die Summe,

die in diesem Jahr notwendig ist, um die Personalkosten in der Forschungsstelle zu decken, noch in diesem Jahr aufzubringen. Ich möchte auch noch die herausragende Arbeit unseres Kassensführers Raphael Zeisset dankend erwähnen. Durch seine Sorgfalt und Weitsicht und Kreativität, haben der 1. Vorsitzende und der Verein weit weniger Sorgen und umso mehr Grund zur Freude.

Letztes Jahr in der Mitgliederversammlung ist Kritik an den *Mennonitischen Geschichtsblättern* laut geworden. Ich will nicht verschweigen, daß ich die damals geäußerte Kritik für unangebracht und überzogen gehalten habe. Trotzdem haben ich und andere Vorstandsmitglieder Gespräche mit dem Redaktionsteam geführt. Diese Gespräche waren offen und fruchtbar. Ich zitiere hier aus dem Bericht von Christoph Wiebe: »Die Diskussion um das Konzept der MGBI will die Schriftleitung gern aufgreifen. Einige der dort genannten Vorschläge stoßen bei uns auf offene Türen ... Die Schriftleitung arbeitet daran, die MGBI stärker gegenwartsbezogen auszurichten.« Ich bin zuversichtlich, daß, wenn alle zusammenarbeiten wollen, mehr Leser und Leserinnen im In- und Ausland die überragende Qualität der Geschichtsblätter anerkennen werden.

Viele Mennoniten aus dem In- und Ausland haben die *Menno-Simons-Gedächtnisstätte*, die Mennokate, in Bad Oldesloe als Besuchsziel kennen und schätzen gelernt. Mein herzlicher Dank geht an Helmut Enss und die Mitarbeiter des Mennokate-Ausschusses für ihre gute Arbeit in der Erhaltung der Gedächtnisstätte. Sie haben die Mennokate in diesem letzten Jahr sorgfältig und treu verwaltet. Obwohl das Rechtsverhältnis zwischen Mennokate, dem MGv und der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden nicht eindeutig geklärt ist, fühlt sich der Vorstand in einem wesentlichen Sinne für die Mennokate verantwortlich. Aus diesem Grund freuen wir uns über den Bericht über die Mennokate und auch über eine fruchtbare zukünftige Zusammenarbeit mit dem Ausschuß.

Bevor Sie, liebe Vereinsmitglieder, das Wort ergreifen und Ihre Vorstandsmitglieder mit allerlei Fragen überhäufen, gestatten Sie mir bitte einige Angaben zur *Statistik* und eine *abschließende Bemerkung*.

Der Mennonitische Geschichtsverein begann das Jahr 2002 mit 491 Mitgliedern. Durch 20 Abgänge und 15 Zugänge fiel die Mitgliederzahl am 31. 12. 2002 auf 486 Mitglieder zurück. Mit weiteren 55 Abonnenten der Geschichtsblätter, überwiegend Universitäten und Buchhandlungen, zählen wir 541 Menschen und Institutionen, die ihre Interesse an der Arbeit des Vereins bekunden. Obwohl die Zahl der Zugänge im Jahr 2002 überdurchschnittlich hoch war, war sie nicht hoch genug, um den Verein wachsen zu

lassen. Mögen wir uns anstrengen, um mehr Mitglieder zu gewinnen! An dieser Stelle mögen wir auch unserer im Jahr 2002 verstorbenen Mitglieder gedenken. Es waren: Theodor Bachmann, Ulrich Dueck, Ilse Hamm, Hellmut Landes, Hans Lehmann, Horst Penner, Werner Pletscher, Oskar Poller, Gerhard Schneider und Egon Schowalter. Wir erheben uns und gedenken ihrer in der Stille.

Ich möchte aber auch unsere im Jahr 2002 neugewonnenen Mitglieder erwähnen. Sie sind: Wolfgang Dreschke, Bernhard Frehe, Gisela Götsch, Sven Günther, Susanne Landes, Christine Neff, Dr. Martje Postma, Päivi Räisänen, Hans-Peter Reidiger, Thomas Schamp, Ilse Schwarz, Hans Eckhard Wiens, Hans Peter Werner, Dr. Vollrath Etzel und der Verein Plautdietsch-Freunde e.V. Ich grüße sie alle sehr herzlich und lade sie gleichzeitig ein, sich für das Wohl des Vereins tatkräftig zu engagieren.

Abschließend spreche ich meinen herzlichen Dank an meine Vorstandskollegen Gary Waltner, Raphael Zeisset und Jörg Isert aus. Wir sehen uns nicht oft, vielleicht drei oder vier Mal im Jahr. Umso öfter aber sprechen und diskutieren wir miteinander, per Email, über das Telefon, gelegentlich auch per Post. Es gibt kaum eine Woche, in der wir nicht mehrere Male miteinander sprechen, um das »alltägliche« Geschäft des Vereins zu erledigen. Diese Form der Zusammenarbeit haben wir in meiner Zeit als Vorsitzender mit zunehmender Intensität praktiziert. Sie hat sich als sehr fruchtbar und effektiv erwiesen. Ich hoffe, Sie, liebe Vereinsmitglieder, können dies erkennen und durch die Entlastung des Vorstands nicht nur unsere Arbeit, sondern auch die gesamte Arbeit im Vorstand, in der Forschungsstelle und der Stiftung und bei den Geschichtsblättern bestätigen.

Dr. Dennis L. Slabaugh

April, 2003

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV) am 24. Mai 2003 in Detmold (August-Hermann-Franke Gesamtschule)

1. Eröffnung und Begrüßung, Genehmigung der Tagesordnung

Der Vorsitzende, Dr. Dennis Slabaugh, begrüßt Mitglieder und Gäste der MV, die im Rahmen der gemeinsamen Begegnung mit dem »Museumsverein für rußlanddeutsche Kultur und Volkskunde« sowie dem »Verein der Plautdietsch Freunde e.V.« abgehalten wird. An der Sitzung nehmen 23 stimmberechtigte Personen teil, die insgesamt 24 Mitglieder des Vereins vertreten. Der Vorsitzende stellt fest, daß form- und fristgerecht eingeladen worden ist.

Die vorgeschlagene Tagesordnung wird angenommen unter Ergänzung zweier Punkte unter dem Punkt 7. Verschiedenes:

7a. Versöhnungsversuch in der Schweiz

7b. Buchpatenschaften

2. Protokoll

Das Protokoll, veröffentlicht in den MGBI 2002, S. 233–238, wird einstimmig angenommen.

3. Bericht des Vorstandes

3.1. Bericht des Vorsitzenden und Aussprache

Der Vorsitzende gibt zu dem schriftlich vorliegenden Bericht, der die wesentlichsten Aktivitäten des Vereins im Jahr 2002 reflektiert, Anmerkungen und einige Hintergrundinformationen. Neben der Herausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter (MGBI), der Betreuung der Menno-Simons-Gedächtnisstätte (Mennokate) und des weiteren Ausbaus der Mennonitischen Forschungsstelle wird im Besonderen auf die Gründung der Stiftung »Mennonitische Forschungsstelle Weierhof« zum Zwecke der Förderung der historischen Arbeit aufmerksam gemacht.

Aufgrund der Diskussion zur Konzeption der MGBI anlässlich der letztjährigen MV stellt Christoph Wiebe noch einmal die Bedeutung dieser einmal jährlich erscheinenden Veröffentlichung heraus, um die andere Freikirchen die Mennoniten beneiden. Bei aller Offenheit für neue Konzeptionen unter Berücksichtigung gegenwartsbezogener Themen ist die Zahl der einzubeziehenden Autoren begrenzt. Nach grundsätzlichen Darlegungen gibt Christoph Wiebe einen Überblick der Beiträge und Autoren der für dieses Jahr herauskommenden MGBI.

Das 350jährige Jubiläum »Mennoniten im Kraichgau« wird wohl auch in der diesjährigen Ausgabe der MGBI keinen Niederschlag finden, da Autoren ihre Beiträge zurückgezogen haben. Laut unbestätigten Informationen beabsichtigt angeblich der Agape-Verlag die anlässlich des Ereignisses gehalten Vorträge in einem Sonderband herauszugeben.

Christoph Wiebe regt weiter an, mit einem gezielten Flugblatt auf den Zweck und die Ziele der MGBI aufmerksam zu machen und so auch neue Mitglieder zu gewinnen. In der Aussprache gibt es unterschiedliche Meinungen, inwieweit ein spezifischer Flyer dieser Art neue Mitglieder werben könnte. Redner heben die Notwendigkeit hervor, die Leserschaft in der Auswahl der Beiträge sich wiederfinden zu lassen. Dies ist ein Plädoyer, Artikel über rußlanddeutsche Mennoniten zu berücksichtigen und auf sie zuzugehen. Die Anfrage über ein Flugblatt soll im Beirat und Vorstand weiter beraten werden.

Peter Foth ist als neuem Schriftleiter des Mennonitischen Jahrbuchs daran gelegen, Überschneidungen und Konkurrenz der beiden Organe Jahrbuch und MGBI zu vermeiden. In der Diskussion zeichnet sich ab, daß das Anliegen verstanden, die Gefahr aber weniger gesehen wird, nicht zuletzt auch durch den Tatbestand, daß Beiträge im Jahrbuch von drei bis fünf Seiten kürzer gehalten sind gegenüber Beiträgen in den MGBI von durchschnittlich 15 Seiten. Da sich die Redaktionsgremien der beiden Publikationen nicht regelmäßig treffen, ist ein gemeinsamer Gedankenaustausch wenig praktikabel, die Verantwortlichen werden sich aber darum bemühen, Überschneidungen zu vermeiden und sich gegenseitig zu konsultieren.

Zur Katalogisierung der Bücher in der Forschungsstelle wird erklärt, daß ca. zwei Drittel des Buchbestandes durch Nelson Sprunger vor einigen Jahren erfaßt und mit einer Signatur versehen worden sind, ein Drittel einschließlich der Neuzugänge in den letzten Jahren sind zwar inventarisiert, bedürfen aber noch einer Signatur.

3.2 Kassenprüfungsbericht

Raphael Zeisset gibt einige zusätzliche Erklärungen zu dem schriftlich vorliegenden Finanzberichten für den MGv sowie die Mennonitische Stiftung Forschungsstelle. Die Kassenbücher wurden am 5. Mai 2003 durch Christa Hege, Reutlingen und Günther Krüger, Weissach im Tal geprüft.

4. Entlastung des Vorstands

Der Vorsitzende verliest den Prüfbericht, der eine Entlastung des Vorstands empfiehlt. Christel Schulz stellt den Antrag zur Entlastung, der bei 5 Enthaltungen mit Dank an den Vorstand verabschiedet wird.

Für den Prüfbericht 2003 werden Christa Hege und Günther Krüger erneut gewählt.

5. Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof (MFST)

5.1 Bericht

Der Vorsitzende ergänzt über die in seinem Bericht ausgeführten Informationen hinaus, daß das Stiftungskapital zwischenzeitlich auf ca. Euro 39 000 angewachsen und weitgehend in einem Immobilienfonds (Hausinvest) angelegt worden ist. Zweckgebundene Spenden, die nicht für das Stiftungskapital vorgesehen sind, werden für die in der Forschungsstelle anfallenden Auslagen zur Verfügung gestellt. Raphael Zeisset bestätigt noch einmal, daß Zustiftungen im ersten Jahr (bis zum 15. Juni 2003) bis Euro 300 000 absetzbar sind, danach jährlich Euro 20 400.

5.2 Beiräte

Der Stiftungsrat besteht bisher aus vier Mitgliedern des Vereinsvorstands: 1. und 2. Vorsitzender, Kasenführer und Schriftführer. Er kann um bis zu drei weitere, durch die Mitgliederversammlung des Treuhänders zu wählende natürliche Personen ergänzt werden.

Auf Anfrage des Vorsitzenden entscheiden sich zunächst die anwesenden Mitglieder dafür (bei einer Gegenstimme und zwei Enthaltungen), zwei weitere Stiftungsratsmitglieder hinzuzuwählen.

Zur Wahl stehen Dr. Wolfgang Schultz und Rainer Kämpers. Beide werden als Stiftungsratsmitglieder gewählt (Wolfgang Schultz mit 17 Ja-Stimmen bei 6 Ablehnungen/Enthaltungen und Rainer Kämpers mit 22 Ja-Stimmen mit einer Gegenstimme/Enthaltung).

6. Veröffentlichungen

Der 1. Vorsitzender berichtet von der Fortsetzung der Schriftenreihe der MFSt mit einer Broschüre »Mennoniten und Amische in Mehlingen« von Lothar Horter. Das Buch »Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart« von D. G. Lichdi wird im Sommer des Jahres in Kooperation mit dem Agape-Verlag herauskommen. Die Federführung liegt beim Agape-Verlag. Es ist an eine Auflagenhöhe von 2500 Exemplare gedacht, von denen der MGV 500 übernehmen wird. Eine Preisvorstellung gibt es noch nicht. Da beide Herausgeber dieselbe Klientel bedienen, sollte eine zeitige Information an die Mitglieder ergehen.

7. Verschiedenes

7a. Versöhnungsversuch in der Schweiz

Daniel Studer vom Schweizerischen Verein für Täufergeschichte berichtete von einer wenig geglückten Veranstaltung in der Schweiz vom 1. bis 4. Mai 2003, zu der zwei Pfarrer, ein ehemaliger und ein aktiver der reformierten Kirche, eingeladen hatten. Es sollte eine Versöhnung mit den Wiedertäufern gefeiert werden, die im 16./17. Jahrhundert verfolgt wurden. Eingeladen dazu war eine isolierte Splittergruppe Amischer in den USA. Die Mennonitische Konferenz in der Schweiz wurde erst kurzfristig hinzugebeten und lehnte eine offizielle Teilnahme ab. Als Beobachter besuchten jedoch Thomas Gyger und Dr. Hanspeter Jecker den Gottesdienst in Zürich, an dem ca. 50 Pfarrer teilnahmen und in dem eine Fußwaschung an ihren Gästen die Versöhnung bekräftigen sollte. In der Schweiz werden die Mennoniten noch heute als eine Sekte betrachtet. Ein weiterer Gottesdienst fand in Bäretswil statt, dem Ort, wo ein Vorfahre eines der aus den USA angereisten Teilnehmer eingekerkert war. Außer einem Grußwort war eine Beteiligung der Schweizer Mennoniten nicht vorgesehen.

7b. Buchpatenschaften

Anhand der illustriert dargestellten Buchrestauration eines Ephrata-Märtyrerspiegels von 1735 stellt Raphael Zeisset das Buchenpatenschaftsprojekt vor und wirbt um die weitere Unterstützung für die Aufarbeitung wertvoller Exponate der Forschungsstelle.

8. Schluß

Die Sitzung im nächsten Jahr wird aller Wahrscheinlichkeit nach im Mai oder Juni in Ingolstadt stattfinden. Bei der Planung soll der Termin des deutschen Mennonitentags vom 20. bis 23. Mai in Emden berücksichtigt werden.

Ebenso wird im kommenden Jahr der 200jährigen Besiedlung in der Molotschna gedacht mit Reisen in die Ukraine. Details sind noch nicht bekannt. Der Vorsitzende dankt den beiden einladenden Vereinen für die gute Vorbereitung, Unterstützung sowie Bewirtung und sieht für die Zukunft weitere Möglichkeiten der Kooperation.

Mit einem Gebet wird die Sitzung beendet.

Für das Protokoll: Jörg Isert, 26. Mai 2003

Gelesen: Dr. Dennis Slabaugh

Kassenbericht 2002

A. Einnahmen

Mitgliedsbeiträge	11662,60
Spenden	9752,42
Spenden Neubau Forschungsstelle	1728,71
Buchverkäufe	7117,41
Kapitalerträge	1086,57
Mieteinnahmen Forschungsstelle	3374,52
Sonstige Einnahmen, Erstattungen	885,07
Summe	35607,30
Kassenstand 31. 12. 2001	42340,07
	77947,37

B. Ausgaben

Archiv und Bibliothek Forschungsstelle	
(Bücher, Restaurierungen, Personal, Betriebskosten)	17790,34
Neubau der Forschungsstelle (Tilgung)	5112,92
Herausgabe von Büchern und Geschichtsblätter	13374,44
Porti, Kontoführung, Reisekosten, Mitgliedsbeiträge	1360,33
Mennokate	511,29
Förderungen (Buchübersetzung)	350,00
Stiftungsgründung	7270,52
Sonstige Ausgaben	413,19
Summe	47175,00
Kassenstand 31. 12. 2002	30772,37
	77947,37

C. Neubau der Forschungsstelle

Einnahmen (Spenden, Darlehen)	318967,53
Ausgaben (Baukosten, Tilgungen Darlehen)	-313854,61
Zweckgebundene Einnahmen	5112,92
abzügl. Darlehensverbindlichkeiten	-5112,92
Stand der Baukasse am 31. 12. 2002	0,00

D. Kassenstand per 31. 12. 2002

Girokonto, Schecks	3195,53
Sparanlagen	3106,23
Depot	24470,61
Summe	30772,37

davon:

Freie Rücklage	4500,00
Rücklage Forschungsstelle	13498,10
zinsloses Darlehen	5112,92
zweckgebundene Einnahme (Mietkaution)	306,78
frei verfügbar	7354,57

E. Aufstellung und Prüfungsvermerk

Aufgestellt im Januar 2003 durch Raphael S. Zeisset,
geprüft im Mai 2003 durch Christa Hege und Günther Krüger.
Angaben in Euro.

Der Mennonitische Geschichtsverein

Aufgaben und Ziele

- Die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der Forschungsstelle. Anschrift: Am Hollerbrunnen 2a, D-67295 Bolanden-Weierhof, E-Mail: mennoforsch@t-online.de. Telephon: 0 63 52 / 70 05 19
- 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 (in Euro)

Normaler Beitrag:	25,00
Beitrag für Schüler, Studenten, Azubis:	10,00
Beitrag für Gemeinden:	40,00

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

Mitgliedsbeiträge und Spenden

Für Ihre Spenden und Mitgliedsbeiträge erhalten Sie unaufgefordert eine Zuwendungsbestätigung. Sollten Sie diese nicht bis zum Beginn des auf die Zahlung folgenden Jahres erhalten haben, bitten wir Sie um Mitteilung an die Kassenführung.

Bankverbindung / Payments

- *Deutschland*
Konto Nr. 877 816 77, Postbank Ludwigshafen (BLZ 545 100 67)
- *European and international payments*
IBAN: DE20 5451 0067 0087 7816 77
BIC: PBNKDEFF

Please take advantage of the newly provided International Bank Account Number and the Bank International Code to save transaction fees of your and our bank. Alternatively we also appreciate to receive Euro-banknotes

by mail to treasurer Raphael Zeisset. Due to expensive banking fees we cannot accept Euro-cheques drawn on banks outside of Germany.

- *Payments in US- or Canadian-Dollars*

Dollar-cheques (no Euro-cheques, please) drawn on an American or Canadian Bank, payable to Mennonitischer Geschichtsverein e. V., may be sent to Raphael S. Zeisset, Karlstr. 25, D-73765 Neuhausen a. d. F, Germany.

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom
Mennonitischem Geschichtsverein e. V.,
Bolanden 2003
ISSN 0342-1171

60. Jahrgang, 2003
ISSN 3-921881-19-6

Preis: 33,00 Eur-D, 33,50 Eur-A,
Preis für Abonnenten: 25,00 Euro zzgl.
Porto und Versandkosten

Typographie, Satz: Christoph Wiebe,
QuarkXPress 3.11 auf Power Macintosh,
System 7.5.3

Papier: Alster Werkdruck,
80 g, 1,5faches Volumen, säurefrei,
alterungsbeständig

Herstellung: Hubert & Co., Göttingen

Auflage: 650 Ex.

Lieferbare Bücher des Vereins:

HANS-JÜRGEN GOERTZ, Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden, im Auftrag des Mennonitischen Geschichtsvereins herausgegeben von Marion Kobelt-Groch und Christoph Wiebe, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002, 216 Seiten, Euro 12,50 / 18,80

MICHAEL D. DRIEDGER, Zuflucht und Koexistenz. 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona, mit einem Beitrag von PETER J. FOTH, Bolanden-Weierhof 2001, Hardcover/Fadenheftung, 144 S., Euro 12,- / 17,50

HANS-JÜRGEN GOERTZ, Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498–1526. Eine biographische Skizze, 1998, 167 Seiten, Euro 8,60 / 12,70

GERHARD U. JULIA HILDEBRANDT, 200 Jahre Mennoniten in Rußland. Aufsätze zu ihrer Geschichte und Kultur, 2000, kartoniert, Euro 15,35 / 17,90

PETER P. KLASSEN, Die Mennoniten in Paraguay, Band 1: Reich Gottes und Reich dieser Welt, 2., erw. u. aktual. Aufl., 480 S., Euro 15,35 / 17,90

PETER P. KLASSEN, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 1, 1995, 490 S., Euro 20,45 / 23,00

PETER P. KLASSEN, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 2: Siedlungen, Gruppen und Gemeinden in der Zerstreuung, 1998, 458 S., Euro 20,45 / 23,00

HORST PENNER, Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen, Teil 1: 1526 bis 1772, Nachdruck 2000 (teilw. farb. Abb.), kartoniert, 500 S., Euro 15,35 / 17,90

Bestellungen an: Jochen Schowalter, co. Mennonitische Forschungsstelle
Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof,
E-Mail: jh.schowalter@t-online.de

Bestellungen für

MENNONITISCHE GESCHICHTSBLÄTTER, Jahrgänge 1 (1933) bis 42 (1985), teilweise in Xerokopie, Euro 163,60 / 214,75

MENNONITISCHE GESCHICHTSBLÄTTER, Jahrgänge 43 (1986) bis 57 (2000), je Euro 17,90 / 24,50

MENNONITISCHES LEXIKON, Band I–IV, 1913–1967, Nachdruck 1986, je Band Euro 58,80

GERTRUD HERTZLER: Familie Wirz / Würtz, Menziken–Münchhof, 2000, gefalzt, Euro 2,50

sind an Gary Waltner zu richten: Am Hollerbrunnen 7,
67295 Bolanden-Weierhof.

Preise für Mitglieder des Vereins / Preise für Nichtmitglieder und Buchhandel
Alle Preise zzgl. Versandkosten.

