

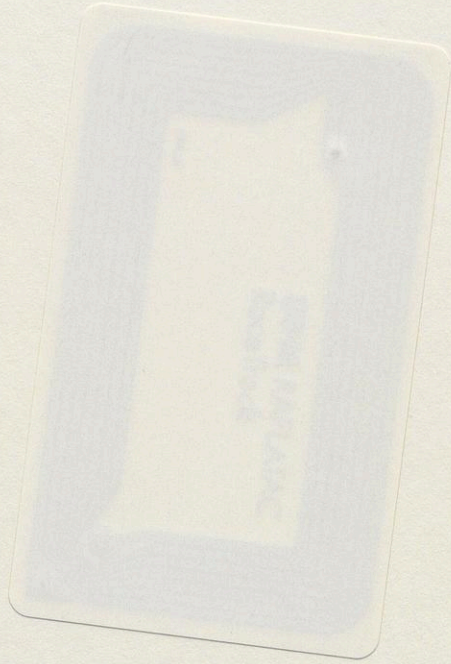
Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

WZ

ZA
.2506

64. Jahrgang 2007



N12<523041122 021



ubTÜBINGEN



Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischem Geschichtsverein

64. Jahrgang 2007



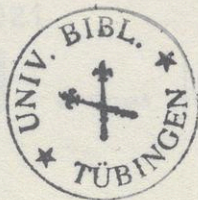
Mennonitische Geschichtsblätter

SCHRIFTFLEITUNG

Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Hexentwiete 42 b, 22559 Hamburg;
hans-juergen-goertz@t-online.de
Priv.-Doz. Dr. Marion Kobelt-Groch, Bergstr. 4, 23669 Timmendorfer Strand;
kobelt-groch@web.de
Christoph Wiebe, Im Heggelsfeld 36, 47802 Krefeld; hege.wiebe@t-online.de

MITARBEITER DIESER NUMMER

Martina Bick M. A., Unzerstraße 18, 22767 Hamburg; Martina.Bick@gmx.de
Prof. D. Dr. Siegfried Bräuer, Nordendstraße 61, 13156 Berlin
Dr. Gerhard Canzler, Ahornweg 5, 26506 Norden
Pastor Mag. theol. Rainer W. Burkart, Torneystraße 90a, 56567 Neuwied;
1114-631@online.de
Prof. Dr. Michael D. Driedger, Brock University, Dept. of History, 500 Glenridge
Avenue, St. Cathrines, ON, Kanada, L2S 3A1; mdriedger@brocku.ca
Dr. Fernando Enns, Farmsener Landstraße 192, 22359 Hamburg;
Fernando.Enns@uni-hamburg.de
Dr. Hans Adolf Hertzler, Peter-Lauten-Str. 93a, 47803 Krefeld;
haghertzler@t-online.de
Diether Götz Lichdi, Schwaigerner Straße 19, 74080 Heilbronn;
dglichdi@versanet.de
Dr. Sigrid Looß, Karl-Marx-Allee 82, 10243 Berlin; peter_looss@yahoo.de
Dr. Heinzgeorg Neumann, Brandenburger Straße 9, 21339 Lüneburg
Prof. Dr. Johannes Reimer, Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa
e.V., Aehlenberg 2, 51702 Bergneustadt; johannes.reimer@gbfe.org
PD Dr. Anselm Schubert, Knesebeckstraße 92, 10623 Berlin;
anselm.schubert@gmx.de
Prof. Dr. James M. Stayer, Dept. of History, Quenn's University, Kingston, Ont.,
K7L 3N6, Kanada; jms2@post.queensu.ca
Frank Wiehler, Sonnhalde 33, 79104 Freiburg; fwiehler@t-online.de



ZA 2506 - 64

Inhalt

5 Zu dieser Nummer

Aufsätze

- 7 ANSELM SCHUBERT · Täufertum und Humanismus. Kurze Anmerkungen zu einer langen Forschungsdebatte
- 27 MARTINA BICK · »Gelobet sei Gott, liebe Hausfrau und Schwester in dem Herrn«. Genderaspekte im Liedgut der frühen Täuferbewegung
- 39 DIETHER GÖTZ LICHDI · Vergangenheitsbewältigung und Schulbekenntnisse der Mennoniten nach 1945
- 55 JOHANNES REIMER · »Mennonite rede Plautdietsch«. Konfessionalität und Sprache unter Plattdeutschen der ehemaligen UdSSR
- 69 HEINZGEORG NEUMANN · Die staatskirchenrechtliche Stellung der Mennoniten als Körperschaften des öffentlichen Rechts

Aus Archiven

- 79 SIEGFRIED BRÄUER · Wittenberg und die Prototäufer in Zürich. Erhard Hegenwalds Brief an Konrad Grebel und seinen Kreis vom 1. Januar 1525

Täufer und Mennoniten in der Literatur

- 105 MARION KOBELT-GROCH · Geldgierig, gewalttätig und verlogen. Zum Image der Täuferin in Thomas Bircks Ehespiegel (1598)

Predigten aus früherer Zeit

- 117 MICHAEL D. DRIEDGER · »Een Woord op zyn tyd«. Eine Predigt von Hiddo Wibius van der Ploeg aus dem Jahr 1794

Von neuen Büchern

- 129 Hubertus Lutterbach, *Der Weg in das Täuferreich von Münster. Ein Ringen um die Heilige Stadt* (JAMES M. STAYER)
- 131 Helmut Isaak, *Menno Simons and the New Jerusalem* (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 134 Heinold Fast und Gottfried Seebaß (Hgg.), *Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer 1527–1555* (JAMES M. STAYER)

- 137 Werner O. Packull, *Peter Riedemann: Shaper of the Hutterite Tradition* (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 140 Albrecht Classen, *Der Liebes- und Ehediskurs vom hohen Mittelalter bis zum frühen 17. Jahrhundert* (MARION KOBELT-GROCH)
- 143 Gordon D. Kaufmann, *Jesus an Creativity* (HANS ADOLF HERTZLER)
- 150 J. Denny Weaver, *The Nonviolent Atonement* (FERNANDO ENNS)
- 155 Wolfgang Wilfried Moelleken, *Die Mennoniten-Affaire. Geheimnisse in der Sierra Madre* (MARION KOBELT-GROCH)

Hinweise, Berichte, Meldungen

- 161 450 Jahre Mennoniten in Norden/Ostfriesland (GERHARD CANZLER)
- 162 Kryptoradikalität in der Frühen Neuzeit – ein Tagungsbericht (SIGRID LOOSS)
- 164 »Täufer am Oberrhein« – eine Konferenz erinnerte an Sattler und Hubmaier (FRANK WIEHLER)
- 166 Marpeck-Konferenz verschoben
- 166 Wie die mennonitische Geschichte im Weichseldelta 2007 wahrgenommen wird (FRANK WIEHLER)
- 169 Thomas Müntzer in der bildenden Kunst (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 170 Nordamerikanische Mennoniten und Bürgerkrieg
- 170 Ringvorlesung über Berner Täufer (2007)
- 170 »Radikalität der Reformation« – soeben erschienen
- 171 400 Jahre Mennoniten in Krefeld – MGBI 2008 erscheinen früher
- 171 Ein neuer Roman von Miriam Toews auf deutsch
- 172 Mennoniten in Manitoba (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 173 Studientag zum internationalen katholisch-mennonitischen Dialog (RAINER W. BURKART)
- 175 Westpreußische Kirchenbücher in Asunción und Bethel College (FRANK WIEHLER)

Nachruf

- 179 Gerhard Hildebrandt 1919–2007 (HANS-JÜRGEN GOERTZ)

Mennonitischer Geschichtsverein

- 185 Protokoll der Mitgliederversammlung vom 26. Oktober 2007
- 190 Der Mennonitische Geschichtsverein
- 192 Die Mitgliederversammlung 2008
- 192 Impressum

Zu dieser Nummer

Im Geleitwort der *Mennonitischen Geschichtsblätter* 1969 kündigte Horst Quiring eine Erweiterung der Schriftleitung an und versprach sich davon »neue Impulse«. Er hatte diese Tätigkeit lange Zeit allein ausgeübt. Im Jahr darauf begrüßte Heinold Fast im Namen der verstärkten Schriftleitung die Leser und stellte das neue Team vor, zu dem er selbst und Hans-Jürgen Goertz hinzugekommen waren. Das ist lange her, und rückblickend kann man feststellen, daß sich die erwarteten »neuen Impulse« tatsächlich einstellten. Im Laufe der Jahre gewannen die *Geschichtsblätter* ein neues Profil und begleiteten die Forschung mit eigenen Beiträgen.

Hans-Jürgen Goertz hat daran einen entscheidenden Anteil. Vor 1970 hatte er vereinzelt Rezensionen für die *Geschichtsblätter* geschrieben, von nun an entfaltete er eine immer umfangreichere publizistische Tätigkeit, und die *Mennonitischen Geschichtsblätter* profitierten davon. Sie wurden zu einem Organ, in dem die neue Täuferforschung eine Stimme fand.

Im April dieses Jahres 2007 konnte Hans-Jürgen Goertz seinen 70sten Geburtstag begehen. Seine Schaffenskraft ist unvermindert, und zu seinen weitgespannten Interessen und Publikationsfeldern gehören die allgemeine Reformationsgeschichtsschreibung, die er mit dem Konzept des Antiklerikalismus bereichert hat, ebenso wie die Radikale Reformation, besonders in der Gestalt Thomas Müntzers (s. S. 170f.). Als Grenzgänger zwischen Theologie einerseits und Geschichts- oder Sozialwissenschaft andererseits war er zudem in besonderer Weise herausgefordert, über die nötige Grenzziehung, aber auch die sachgemäße Verbindung der verschiedenen Wissenschaften nachzudenken, und so ist er außerdem mit Publikationen zur Geschichtstheorie hervorgetreten. Die Täufer und Mennoniten hat er dabei aber in all den Jahren nie aus dem Blick verloren, und er versteht es, wie jüngst bei seinem Vortrag über »Mennoniten und Moderne« anlässlich des Jubiläums »400 Jahre Mennoniten in Krefeld« deutlich wurde, seine Erkenntnisse gemeindenah und allgemeinverständlich mitzuteilen. Hans-Jürgen Goertz hat durch seine zahlreichen Publikationen und nicht zuletzt auch durch seine langjährige Schriftleitertätigkeit das Wissen der heutigen Mennoniten in Deutschland um ihre Geschichte mit geprägt. Die deutschen Mennoniten und insbesondere der Mennonitische Geschichtsverein sind ihm dafür zu Dank verpflichtet. Und als Mitschriftleiter verbinden wir mit unserer herzlichen Gratulation den Wunsch nach vielen weiteren Jahren der Zusammenarbeit.

Siegfried Bräuer, Hans-Jürgen Goertz seit vielen Jahren durch die Thomas-Müntzer-Forschung verbunden, hat dem Jubilar seinen Beitrag in der Rubrik »Aus Archiven« gewidmet. Diese Edition zweier Briefe wirft ein neues Licht auf die Person Erhard Hegenwalds und damit auf die Beziehungen der frühen Zürcher Radikalen um Konrad Grebel zu der Wittenberger Reformation. Anselm Schubert, der mit einer Untersuchung zum Augsburger Täufer Augustin Bader in Göttingen habilitiert wurde, greift ein Thema auf, das in der Forschung sehr unterschiedlich behandelt wurde: die Verbindung zwischen Humanismus und Täufern. Schubert skizziert die Forschungsgeschichte, führt klar definierte Kriterien ein und fragt nach den persönlichen Beziehungen zwischen Täufern und Humanisten.

Im Spätsommer dieses Jahres fand in Amsterdam die internationale Konferenz »Myth and Reality of Anabaptist/Mennonite Women« statt, die von Marion Kobelt-Groch angeregt und mit Piet Visser, Els Kloeck und Mirjam van Veen vorbereitet wurde. Die Vorträge werden in einem Tagungsband auf englisch erscheinen, Martina Bick und Marion Kobelt-Groch haben uns ihre Beiträge dankenswerterweise für eine Veröffentlichung vorab auf deutsch überlassen. Diether Götz Lichdi hat es auf sich genommen, einen Vortrag über den Umgang der deutschen Mennoniten nach 1945 mit ihrem Verhalten während der NS-Zeit, den er auf einer Tagung der »Freikirchen-Forschung« hielt, für die *Geschichtsblätter* zu bearbeiten. Sein Beitrag führt den Leser bis in die unmittelbare Gegenwart. Einen Gegenwartsbezug besitzt auch der Aufsatz von Johannes Reimer, der die Bedeutung der Sprache bei »plauditschen« Mennoniten Rußlands thematisiert. Und auch Heinzgeorg Neumann, Vizepräsident a. D. des Verwaltungsgerichts in Braunschweig, führt die Leser in die bundesrepublikanische Gegenwart. Sein Aufsatz über die rechtliche Stellung der Mennoniten als Körperschaften des öffentlichen Rechts ist als Plädoyer zu verstehen, sich der eigenen Rechtsstellung bewußt zu bleiben und sie beim gegenwärtigen Übergang von Staatskirchenrecht zum Religionsverfassungsrecht zu bewahren.

Michael D. Driedgers Beitrag in der Rubrik »Predigten aus früherer Zeit« beleuchtet das Verhältnis des Krefelder Predigers van der Ploeg zur Aufklärung und gibt damit zugleich einen Vorgeschmack auf die nächste Ausgabe der *Geschichtsblätter*. Die wird bereits in der ersten Jahreshälfte 2008 erscheinen und als Schwerpunkt die Vorträge des Jubiläums »400 Jahre Mennoniten in Krefeld« enthalten. Dieses Jubiläum und seine große öffentliche Resonanz haben gezeigt, daß das Interesse an mennonitischer Geschichte groß ist, bei Mennoniten selbst, aber auch darüber hinaus – eine stimulierende Erfahrung.

Marion Kobelt-Groch und Christoph Wiebe

ANSELM SCHUBERT

Täuferfium und Humanismus

Kurze Anmerkungen zu einer langen Forschungsdebatte

Die Frage nach dem Verhältnis von Humanismus und Täuferfium beschäftigt die Täuferforschung seit ihren Anfängen im 19. Jahrhundert. Die Vermutung, das Täuferfium gehe in grundlegenden theologischen Aussagen auf den Erasmianischen Humanismus zurück, war bis in die 1930er Jahre so etwas wie ein Paradigma der Täuferforschung.¹ Mit dem Aufkommen der konfessionell-affirmativen Täuferforschung der Bender-Schule und der sogenannten revisionistischen Täuferforschung seit Ende der 1960er Jahre, die beide ganz unterschiedliche Gründe hatten, einer historischen Verbindung von Täuferfium und Humanismus zu mißtrauen, trat diese ursprünglich wichtige Leitfrage der Täuferforschung in den Hintergrund.

Erst im Rahmen der neuesten Methodendebatte, die unter dem Stichwort »beyond polygenesis« die Frage nach den methodologischen Prämissen der revisionistischen Täuferforschung stellt, mehren sich heute wieder die Stimmen, die für das Täuferfium eine positive Verbindung zum Humanismus und hier besonders zur alles überragenden Gestalt des Erasmus behaupten. Dabei ist allerdings zu beobachten, daß Annahmen, die im Laufe einer sich über Jahrzehnte erstreckenden Forschungsdebatte zum Thema gemacht wurden, oft mehr oder weniger als gesicherte Forschungsergebnisse vorausgesetzt werden.² Im folgenden soll deshalb zunächst knapp die forschungsgeschichtliche Entstehung der Frage nach dem Verhältnis von Humanismus und Täuferfium nachgezeichnet werden. In einem zweiten Schritt sind auf der Grundlage der bisherigen Forschungsdebatte die wenigen wirklich gesicherten Erkenntnisse zu einer historischen Verbindung zwischen Täuferfium und humanistischer Bewegung zu sichten. In einem abschließenden Teil sollen die Konsequenzen skizziert werden, die sich aus dieser forschungsgeschichtlichen Zusammenfassung für die Fragestellung insgesamt ergeben.

Täuferfium und Humanismus: Die Entstehung eines Paradigmas

Eine mögliche Verbindung von Täuferfium und Humanismus beschäftigte

nicht erst die Täuferforschung des 19. Jahrhunderts, sondern bereits die Zeitgenossen des 16. Jahrhunderts. Es waren vor allem die Gegner des Erasmus, die versuchten, ihn durch die Unterstellung einer geistigen Verwandtschaft mit den Täufern bleibend zu diskreditieren.³ Und in der Tat hatte Erasmus in seinem Vorwort zu den Evangelienparaphrasen 1522 zu bedenken gegeben, ob es nicht sinnvoll sein könne, Jugendliche nach eindringlicher Belehrung im christlichen Glauben in fortgeschrittenerem Alter erneut zu taufen.⁴ 1534 berichtete man Erasmus, auch Luther bezeichne ihn nun offen als Wiedertäufer.⁵ Erasmus selbst wies dagegen stets jede geistige Verwandtschaft zu den Täufern zurück, und es besteht kein Grund zu der Annahme, daß es sich hier nur um ein strategisches Vorgehen handelte.⁶

Sowohl die Gegner des Erasmus als auch er selbst verwendeten den Begriff des Täuferturns und die damit gemeinte Sache vor allem als polemische Bezeichnung,⁷ und solange es in der Kirchengeschichte der Reformationszeit als historischer Disziplin nicht zu einer strukturellen Neubewertung des Täuferturns kam, mußte eine Verbindung zwischen Humanismus und Täuferturn, imaginiert oder real, als Diffamierung des Humanismus gelten.⁸

Der erste, der aufgrund eines gewandelten Verständnisses vom Täuferturn eine Neubewertung seines Verhältnisses zum Humanismus unternahm, war der Historiker und Freimaurer Ludwig Keller (1849–1915), der 1885 den ideengeschichtlichen Nachweis versuchte, das Täuferturn bilde einen eigenständigen dritten Weg zwischen protestantischen Großkirchen und Katholizismus.⁹ Nach Keller war das Täuferturn die letzte Erscheinungsform eines »alt-evangelischen« spiritualistisch-pazifistischen Traditionsstromes, der vom Urchristentum über die mittelalterlichen Bauhütten zu den Waldensern, den böhmischen Brüdern und Erasmus führte.¹⁰ Als tertium comparationis fungierte hier die Idee unmittelbarer Nachfolge, wie Erasmus sie in seinem *Enchiridion militis Christiani* (1503) vorgelegt hatte, seine Idee einer Abkehr von der Welt und sein Pazifismus. In Kellers geistesgeschichtlicher Höhenkammerperspektive wurde Erasmus zum unmittelbaren Vorgänger und damit zum geistigen Vater des Täuferturns, das durch ihn den Nimbus des Extremistischen verlor und geschichtsfähig wurde.

In der Forschung wurde Kellers geistesgeschichtlich argumentierender Ansatz durchaus positiv aufgenommen. Der damalige Zürcher Kirchenhistoriker Walther Köhler schloß sich der These 1913 explizit an: er verstand die Täufer im Sinne Ernst Troeltschs als Sekte und führte sie mit Keller auf die böhmischen Brüder und auf Erasmus zurück.¹¹ Später ließ Köhler die Behauptung fallen, daß eine Verbindung zu den böhmischen Brüdern bestehe. Knapp formulierte er: »geistiger Vater der Wiedertäufer ist Erasmus«.¹² Die

Bergpredigt-Ethik der Täufer, ihr moralischer Rigorismus, die Verwerfung des Krieges und ihre spiritualisierenden Tendenzen gingen, so Köhler, auf Erasmus zurück. Köhler zeichnete damit ein durchweg positiveres Bild vom Täufern, als es etwa zeitgleich Karl Holl tat, der 1922 die Täufer vor allem als von Müntzer abhängige »Schwärmer« verstand.¹³

1924 wurde Kellers These von Johan Huizinga in seiner Erasmusbiographie aufgegriffen. Huizinga bemerkte zwar, daß Erasmus dem »anarchischen Element« des Täufern mit Abscheu gegenübergestanden habe, doch sei er nicht blind gewesen für dessen sittlichen Ernst und seinen Pazifismus.¹⁴ Huizinga führte die Parallelen im Denken von Erasmus und den Täufnern allerdings nicht auf eine historische Abhängigkeit, sondern auf eine gemeinsame Verwurzelung des »religiösen Bewußtseins in den Niederlanden« zurück¹⁵ – eine Unterscheidung, die in der weiteren Erasmusforschung nicht immer beachtet wurde.¹⁶

Eine im engeren Sinne systematische und historische Untersuchung der Frage stand noch aus, als sie durch Harold S. Benders bahnbrechende Dissertation über Konrad Grebel 1935 bleibend diskreditiert wurde.¹⁷ Ausgerechnet als Doktorand von Köhler und ausgerechnet am Beispiel eines der wenigen bekannten Täufer, der nachweislich eine humanistische Ausbildung durchlaufen hatte, inaugurierte Bender das über Jahrzehnte bestimmende Bild, nach dem sich das frühe Täufern bewußt vom sittlich fruchtlosen Bildungstreiben des Humanismus und dem Eiferertum Zwinglis abgekehrt und in einer pazifistischen Freikirche konsequent das Ideal der Urkirche zu verwirklichen gesucht habe. Die These, die Täufer seien Erben der Waldenser, wies Bender scharf zurück,¹⁸ einen Einfluß humanistischen Denkens mußte er angesichts des Briefwechsels Grebels vor allem mit Vadian, aber auch mit Glarean, Faber Stapulensis und anderen zwar eingestehen, doch nahm Bender an, Grebel habe den Humanismus biographisch und religiös hinter sich gelassen, als er sich zum Ideal der Urkirche bekehrt habe.¹⁹ Bender lehnte den humanistischen Einfluß ab, weil er unter ihm vor allem gelehrt, das heißt unbiblische »philosophia christi« verstand.

Mit dem Aufstieg der konfessionell-affirmativen »anabaptist vision« (Harold S. Bender) zum Leitparadigma der Täuferforschung seit den 1940er Jahren war die These einer positiven Verbindung von Humanismus und Täufern auf lange Zeit an den Rand gerückt.²⁰ Die konfessionelle Täuferforschung verstand das Täufern als »radikale Reformation«²¹ und postulierte für es ein urchristlich-separatistisches Profil, durch das es sich seit Anbeginn von der weltlichen, religiös indifferenten Gelehrtenkultur des Humanismus unterschieden habe.²²

In der Folgezeit bemühten sich deshalb nur wenige Forscher weiter um Köhlers These. Ihre Ergebnisse blieben noch dazu denkbar widersprüchlich. 1951 meinte Robert Kreider, allgemeine ideengeschichtliche Übereinstimmungen zwischen den Lehren des Erasmus und einzelner, von ihm untersuchter führender Täuferpersönlichkeiten wie Grebel, Denck, Marpeck und Simons feststellen zu können und deutete sie als Beweis historischer Abhängigkeit von Erasmus.²³ Seiner These schloß sich 1962 Hans J. Hillerbrand an.²⁴ 1956 hatte Heinold Fast es abgelehnt, von einer direkten Verbindung zwischen Erasmus und den Täufern zu sprechen. Gewisse Übereinstimmungen seien auf die Nähe zum humanistisch hochgebildeten Zwingli zurückzuführen.²⁵ Eine mittlere Position vertrat Thor Hall, der 1961 feststellte, daß es unmöglich sei, eine Abhängigkeit der Schriften Dencks und Hubmaiers von denen des Erasmus eindeutig nachzuweisen.²⁶

War vor 1970 die Frage nach dem Verhältnis von Humanismus und Täufer-tum wegen Benders Verdikt als abseitig erschienen, so wirkte sie nach 1970 vor allem wegen ihrer Methodik überholt. Allen bisherigen Untersuchungen zum Thema Täufer-tum und Humanismus gemeinsam gewesen war ein im Prinzip geistesgeschichtlicher Ansatz, für den nur die Theologie führender Persönlichkeiten des Humanismus und des frühen Täufer-tums einen legitimen Gegenstand historischer Betrachtungen darstellte. Die eigentliche Methodik solcher Studien bestand dann in einem inhaltlichen Abgleich ihrer vermeintlich übergeschichtlichen »Positionen«.

Die revisionistische Täuferforschung entdeckte dagegen die in diesem Bild überlagerte religiöse und soziale Vielfalt des frühen Täufer-tums wieder. Ihrem vor allem sozialgeschichtlichen Interesse folgend, rekonstruierte sie die Geschichte des Täufer-tums als die Geschichte einer weitgefächerten religiösen und sozialen Bewegung. Die Frage nach dem Verhältnis von Täufer-tum und Humanismus erschien aus dieser Perspektive verkürzend und methodologisch unzulässig: Erstens hatte sie sich nur auf die Höhenkammliteratur der humanistischen und täuferischen Elite bezogen, und zweitens hatte sie sich nicht um eine historische Kontextualisierung der so herangezogenen Argumente bemüht.²⁷

Interessanterweise wirkte für die weitere Forschung zum Verhältnis von Humanismus und Täufer-tum das sozialgeschichtliche Verdikt stärker als das konfessionell-affirmative. Die wenigen Untersuchungen, die seit 1970 eine positive Verbindung zwischen beiden annahmen, stammten fast ausschließlich von Forschern, die sowohl der Bender-Schule als auch der revisionistischen Täuferforschung gegenüber kritisch eingestellt waren. In der 1973 erschienenen Untersuchung von Kenneth R. Davis werden die theologischen

Parallelen zwischen humanistischer Bewegung und täuferischer Theologie ganz im Sinne der Untersuchungen Kreiders und Hillerbrands als inhaltliche Abhängigkeit gewertet.²⁸ In seiner ausführlicheren Arbeit *Anabaptism and Asceticism. A Study in Intellectual Origins* (1974) trug Davis darüber hinaus eine Vielzahl von Einzeldaten zusammen, die die enge Verbindung von humanistischer und täuferischer Bewegung historisch belegen sollten.²⁹ Ähnlich wie Keller konstruiert Davis hier einen sich durch die Geschichte hindurchziehenden geistesgeschichtlichen Traditionsstrom pazifistischer Weltverachtung, die aus Erasmus und den Täufern zwangsläufig Geistesverwandte gemacht habe, auch wenn sich Verbindungen nicht zweifelsfrei nachweisen ließen.³⁰

Nach langer Pause³¹ widmete sich Abraham Friesen 1998 der Thematik in seiner Studie *Erasmus, the Anabaptists and the Great Commission*.³² Friesen macht aus seiner Ablehnung sozialgeschichtlicher Fragestellungen keinen Hehl. Er rezipiert im großen und ganzen die Ergebnisse von Davis und rekonstruiert vor diesem Hintergrund einer allgemeinen Verbindung von Humanismus und Täuferium eine maßgebliche Bedeutung der erasmianischen Auslegung des Missionsbefehls im frühen Täuferium.³³

Auch Andrea Strübind versteht in ihrer 2003 erschienenen Untersuchung zur Entstehung des Schweizerischen Täuferiums das Ideal des erasmianischen Laienchristentums als einen zentralen historischen Katalysator für die Entstehung des Täuferiums. Ganz wie es das *Hutterische Geschichtsbuch* will, sei das Täuferium aus frommen Bibellesekreisen in Zürich entstanden.³⁴ Diese wiederum stünden über Grebel, Mantz und Stumpf nicht nur in personeller, sondern auch in struktureller und inhaltlicher Kontinuität zur humanistischen Sodalität, die Zwingli seit 1520 in Zürich um sich gesammelt habe.³⁵ Ihr Impetus, Bibellesekreise für Laien einzurichten, aus denen schließlich die Idee einer separatistischen Kirche der Gläubigen hervorgegangen sei, ist, so Strübind, eine »Konsequenz erasmischer Theologie«.³⁶ Für diese im Gesamtgefüge ihrer Arbeit durchaus nicht unwichtige These beruft sich Strübind auf die älteren Studien von Fast und Davis.³⁷ Die neuere Forschung zum Thema ist damit an ihre eigenen Anfänge zurückgekehrt.³⁸

So wie die Täuferforschung sich an der These Köhlers abarbeitete, empfand die Humanismusforschung die Aussagen Johan Huizingas als bleibende Aufgabe. 1982 stellte der Erasmusforscher Leon Halkin auf breiter Quellenbasis praktisch alle Äußerungen des Erasmus zum Täuferium zusammen. Von dieser breiten Quellengrundlage ausgehend, bestätigte Halkin Huizingas These, der altgläubig gebliebene Humanist sei mitnichten selbst als Vorläufer oder Sympathisant des Täuferiums anzusehen. Vorhandene Ähnlichkeiten wie in

der Einstellung zum Kriegsdienst, der Nachfolge und der spiritualisierenden Frömmigkeit verdankten sich vielmehr einem gemeinsamen Hintergrund der *Devotio moderna*.³⁹

Arthur G. Dickens und Whitney Jones übernahmen in ihrer Studie *Erasmus the Reformer* (1994) dagegen unkritisch die Positionen der älteren Täuferforschung⁴⁰ und behaupteten, Erasmus habe durch seine Schriftkritik und seine biblische Theologie die Voraussetzungen für täuferische Kritik an der Kirche erst geschaffen.⁴¹ 1997 zog Marc Lienhard im bislang letzten Beitrag zu einer Jahrzehnte dauernden Debatte das ernüchternde Resümee: »Offensichtlich hängt die Antwort auf die Frage nach den Beziehungen zwischen den Radikalen und Erasmus vom jeweiligen Bild ab, das man sich von Erasmus und den Täufern macht. Wer etwa Erasmus vorwiegend als den Intellektuellen sieht, ist geneigt, den Gegensatz zu den Täufern hervorzuheben: hier der Gelehrte, dort die Jünger Jesu. [...] Wer dagegen Erasmus als Bibelhumanist und Antischolastiker versteht, wird bei ihm wieder mehr Verbindungen zu den Radikalen finden.«⁴² Einen echten Einfluß erasmischen Denkens auf das frühe Täuferium aber vermag auch Lienhard nicht zu sehen: »Es ist nicht klar zu bestimmen, ob der Einfluß des Erasmus sich direkt oder indirekt auf die verschiedenen Radikalen ausgewirkt hat [...] Die Kategorie des Einflusses ist [...] mit Vorsicht zu benutzen. Offensichtliche Affinität und deutliche Konvergenzen sind nicht immer gleichzusetzen mit Einfluß.«⁴³

Humanismus als Diskurs

Das historiographische Problem, das sich hinter der Frage verbirgt, die Köhler und Huizinga der weiteren Forschung aufgaben, besteht, wie mir scheint, in einer Art perspektivischer Verzerrung. In der Tat sind – sozusagen als Nahaufnahme – auf der mikrohistorischen Ebene einige Kontakte späterer Täufer zu Humanisten bekannt (wohlgemerkt: für die Zeit vor 1525), zum Teil ist auch die Lektüre einiger Schriften des Erasmus nachgewiesen.⁴⁴ Das legt, wie das Beispiel von Kenneth R. Davis zeigt, die Annahme inhaltlicher Abhängigkeiten nahe. Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat aber auch gezeigt, daß sich diese Abhängigkeiten historisch nicht eindeutig in den täuferischen Schriften und Aussagen nachweisen lassen. Erst wenn man den Fokus groß genug wählt, geraten – sozusagen in der geistesgeschichtlichen Totale – abstrakte inhaltliche Analogien zwischen dem frühen Täuferium und dem Humanismus wie Pazifismus, Spiritualisierung, Nachfolgeethik und ähnliches in den Blick. Doch gerade die Abstraktion, die solche Parallelen erst zu sehen erlaubt, entzieht sie auch ihrer historischen Überprüfbarkeit. Es ist ein Gemeinplatz, der angesichts dieser Problemlage aber dennoch der

Erinnerung wert sein dürfte, daß das Ergebnis einer geistesgeschichtlichen Fragestellung dieser Art von vornherein dadurch bestimmt ist, welchen Begriff von Humanismus und welches Bild von Täuferturn aufeinander bezogen werden. Die bisherige Forschung hatte stets nur kanonische Vertreter wie Erasmus einerseits und Grebel, Denck, Hubmaier, Hätzer andererseits als Repräsentanten »des Humanismus« und »des Täuferturns« akzeptiert und miteinander verglichen. Die sozialgeschichtliche Täuferforschung hat dagegen ein weitaus differenzierteres und buntes Bild vom frühen Täuferturn gezeichnet: Steht uns der pazifistische Separatismus der Hutterer vor Augen, die apokalyptischen Vernichtungsphantasien Hans Huts, die spiritualisierende Mystik eines Hans Denck oder die biblische Theologie eines Peter Riedemann oder eines Menno Simons? Und was schließlich ist unter Humanismus zu verstehen? Die elitäre europäische Gelehrtenkultur um Figuren wie Erasmus von Rotterdam und Conrad Celtis, oder auch die nur national, regional oder lokal bedeutsamen Vertreter humanistischer Gelehrsamkeit wie Beatus Rhenanus, Konrad Peutinger, Johannes Kessler oder Johannes Sapidus?

Wie Lienhard gezeigt hat, besteht ein Problem weiterhin darin, dementsprechend genauer zu bestimmen, was unter humanistischem *Einfluß* im frühen Täuferturn zu verstehen ist. In der Tat sind einzelne Täufer bekannt, die wie Grebel oder Hubmaier wohl selbst zur humanistischen »respublica litteraria« zählten. Auch wo Täufer Kirchenväter- oder Humanisten-Zitate verwenden, können wir mit einiger Sicherheit von einer Rezeption humanistischen Wissens ausgehen. Doch wie steht es mit jenen Täufern, die nur eine allgemeine lateinische Ausbildung, oder der großen Mehrheit jener, die gar keine Ausbildung erfahren hatten?

Ein *inhaltlich* orientierter Begriff von Humanismus wird der Vielfalt seiner historischen Erscheinungs- und Aneignungsformen ebensowenig gerecht wie ein inhaltlich und formal fixierter Begriff von Täuferturn. Versteht man Humanismus als geistesgeschichtliches (oder gar erasmisches) Gefüge bestimmter inhaltlicher, wissenschaftlicher und religiöser Positionen und Normen, reduziert sich die Frage nach dem Verhältnis von Humanismus und Täuferturn auf den Nachweis einerseits inhaltlicher Übereinstimmungen, andererseits historisch dokumentierter Kontakte und Verbindungen zwischen einzelnen Vertretern beider geistesgeschichtlicher Formationen – eine Aufgabe, die, wie die Forschung gezeigt hat, im ersten Fall angesichts der disparaten Quellenlage unlösbar scheint und im zweiten Fall kaum verallgemeinerungsfähige Antworten möglich macht.

So wie die sozialgeschichtliche Täuferforschung ein religiös, sozial und kulturell differenziertes Bild vom frühen Täuferturn gezeichnet hat, hat sich auch

die Humanismusforschung von der älteren Vorstellung gelöst, der Humanismus sei als eine inhaltlich und formal eindeutige Größe bestimmbar.⁴⁵ Besonders deutlich wird dies in der Darstellung, die neuerdings Eckardt Bernstein vorgelegt hat.⁴⁶ Sein diskursgeschichtliches Modell des deutschen Humanismus zeigt überaus anschaulich, daß und wie die deutschen Humanisten um 1500 sich selbst als eine soziale Gruppe verstanden und den »Humanismus« als einen ausdifferenzierten Diskurs etablierten, in dem Zugang, Form und Intensität der Partizipation, die interne Hierarchie und die Ausschlußkriterien durch hochkomplexe Diskursregulatorien geregelt waren.⁴⁷ Versteht man »Humanismus« ebenso wie »Täuferum« dergestalt als eine diskursiv offene Größe, an der man in ganz unterschiedlicher Art und Weise und in unterschiedlichem Maße partizipieren konnte, erlaubt dies, gerade die Verschiedenartigkeit der Partizipationsformen von Täufern am humanistischen Diskurs zum Gegenstand der Untersuchung zu machen.

Täufer im humanistischen Diskurs

Und in der Tat stellt sich das Verhältnis von Täuferum und Humanismus in dieser Perspektive signifikant anders dar als in der Forschungstradition Köhlers, die ihr Augenmerk auf die inhaltlichen Parallelen und Abhängigkeiten richtete. In der Teilnahme von Täufnern am humanistischen Diskurs lassen sich – je nach ihrem unterschiedlich hohen Grad der sozialen und intellektuellen Integration – grob fünf verschiedene Stufen unterscheiden. Diese sollen im folgenden vorgestellt werden.

Nach dem strengen Selbstverständnis der humanistischen »sodalitates«, wie sie die Erzhumanisten Erasmus, Celtis, Poggio oder Enea vertraten, konnte »humanista« im eigentlichen Sinne nur sein, wer als »homo trilinguis« nicht nur in den antiken Sprachen (Latein, Griechisch, Hebräisch), in Traditionen und Literaturen versiert war, sondern eben auch im engeren Sinne zur Gemeinschaft der »respublica litteraria« mit ihren besonderen sozialen und intellektuellen Riten gehörte.⁴⁸ Die humanistische Gelehrtengemeinschaft teilte nicht nur ein ausgeprägtes Standesbewußtsein und die Überzeugung, eine intellektuelle Avantgarde zu sein. Bernsteins Untersuchungen haben auf faszinierende Weise gezeigt, daß und wie man die – durch eben diesen elitären Anspruch – provozierte fortschreitende soziale Marginalisierung zu kompensieren suchte, indem man sich mit Nachdruck als Gemeinschaft zu repräsentierte: durch den allgemein bekannten brieflichen Freundschaftskult, durch Encomia und Büchersendungen, aber eben auch durch ein strategisch betriebenes Zitierkartell, Postenschacher, Stipendien und Dedikationen.⁴⁹

1. Nach diesen strengsten Diskurskriterien kann wohl tatsächlich nur ein ein-

ziger Vertreter des frühen Täuferturns zum innersten Kreis des Humanismus gezählt werden, der Zürcher Patriziersohn Konrad Grebel, ein vir trilinguis, Schwager des Vadian, enger Freund des Mykonius, der bei Glarean in Basel, Wien und Paris studiert hatte und mit den schweizerischen Humanisten Briefe, Bücher und Dedikatoria tauschte.⁵⁰ Grebel war enger Vertrauter Zwinglis, er war aber auch Mitglied des Kreises um den Buchhändler Andreas Castelberger, in dem er laut des *Hutterischen Geschichtsbuchs* im Januar 1525 als erster die Glaubenstaufe empfing.⁵¹

Gerade bei Grebel jedoch, der bereits im August 1526 an der Pest starb, ist, wie Bender und neuerdings auch Goertz gezeigt haben, ganz unklar, in welchem Verhältnis humanistische Gelehrsamkeit und Entscheidung für das Täuferturn wirklich standen.⁵² Von Grebel sind schriftlich nur einige Briefe an Humanisten (überwiegend an seinen Schwager Vadian), der berühmte Brief an Müntzer sowie einige Aussprüche als Zitate in den Schriften Zwinglis erhalten.⁵³ Bender behauptete auf dieser Grundlage, Grebel sei eher *trotz* seiner humanistischen Vergangenheit Täufer geworden,⁵⁴ Andrea Strübina vertrat dagegen kürzlich die These, man müsse von einer direkten Verbindung zwischen dem humanistischen Lesekreis Zwinglis und den täuferischen Konventikeln ausgehen.⁵⁵ Daß die historischen Rezeptionsbedingungen wohl komplexer waren, zeigen die ganz unterschiedlichen Wege, die die Mitglieder des Zwinglikreises nahmen. Das Beispiel Grebels ist prominent, beweist streng genommen aber weder, daß humanistische Bildung die Entwicklung täuferischer Ideale förderte, noch das Gegenteil. Es zeigt nur, daß humanistische Bildung und die Zugehörigkeit zur *respublica litteraria* für einen Täufer kein Ausschlußkriterium waren.

2. In einer zweiten Reihe steht hinter diesem singulären Beispiel die kleine Gruppe jener Täufer, die ein Hochschulstudium durchlaufen hatten, Lateinisch, eventuell Griechisch oder gar Hebräisch beherrschten und teilweise auch Kontakte zu einzelnen berühmteren Humanisten besaßen. Die bekanntesten Vertreter dieser Gruppe sind: der Ingolstädter Eck-Schüler Balthasar Hubmaier, Theologieprofessor in Ingolstadt, Domprediger in Regensburg und Reformator von Waldshut;⁵⁶ zu dieser Gruppe zählt auch Hans Denck, homo trilinguis, ebenfalls Schüler von Eck, Korrektor bei Cratander, Rektor des Nürnberger Sebaldus-Gymnasiums, zu seinen Korrespondenten zählten Capito, Ökolampad und Bentinus.⁵⁷ Einer seiner engsten Mitarbeiter und Mitübersetzer der »Wormser Propheten« war Ludwig Hätzer, ebenfalls trilinguis, lange Zeit Gefolgsmann Zwinglis, Vertrauter Juds, Froschauers, Pellikans, mit zunächst guten Kontakten zu Capito.⁵⁸ Zu erwähnen ist Melchior Rinck, der in Leipzig studierte, Griechisch beherrschte und in Erfurt sogar

Vorlesungen zur Poetik hielt.⁵⁹ Eine unbekanntere Größe ist Oswald Leber, der Gefolgsmann Augustin Baders, Kommilitone von Capito aus Heidelberg, der Lateinisch, Hebräisch und wohl auch Griechisch beherrschte und in Kontakt mit Hätzer und Denck stand.⁶⁰

Diese humanistisch gebildeten Täufer werden zusammen mit Grebel stets als Zeugen für die scheinbar enge Verbindung von Täufertum und Humanismus herangezogen.⁶¹ Und in der Tat scheinen nicht nur die Briefwechsel und persönlichen Kontakte der Genannten für sich zu sprechen, es finden sich auch Lesespuren vor allem von Erasmus bei Hubmaier und Denck,⁶² von Zwingli und Erasmus bei Hätzer,⁶³ von Reuchlin bei Leber.⁶⁴

Doch eingedenk der Tatsache, daß die Berufung auf gelehrte Kontakte ein essentieller Bestandteil der humanistischen Selbststilisierung war,⁶⁵ wird man hier im Einzelfall genau untersuchen müssen, welche Bedeutung solche Kontakte tatsächlich hatten. Für Hubmaier zum Beispiel wird in der Forschung stets hervorgehoben, er habe über enge, persönliche Kontakte zu Humanisten wie Johannes Sapidus, Beatus Rhenanus und Erasmus verfügt.⁶⁶ Doch erstens fanden alle Kontakte Hubmaiers mit den Genannten lange vor seiner Hinwendung zum Täufertum statt, und zweitens ist auffällig, daß die überlieferten Briefe ein durchaus zwiespältiges Bild von seiner Integration in den humanistischen Diskurs geben. Das einzige Schreiben Hubmaiers an Sapidus (1521) ist ein Empfehlungsbrief für Hubmaiers Neffen,⁶⁷ in dem Hubmaier am Ende bittet, ihm durch Übersendung der Erasmischen Römerbrief-Paraphrasen »das einsiedlerische und beschwerliche Leben« zu erleichtern, das er »in diesem Städtchen Waldshut« führe.⁶⁸ Der Kontakt zu Beatus Rhenanus beschränkte sich, soweit wir wissen, darauf, daß Hubmaier für Rhenanus in Ulm ein Exemplar von Ökolampads *Judicium* über Luther erwarb (Januar 1525).⁶⁹ Was schließlich den Kontakt Hubmaiers zu Erasmus betrifft, so wissen wir von ihm bezeichnenderweise nur durch einen Brief Hubmaiers an Adelphius, den Stadtarzt von Schaffhausen: Er habe, schreibt Hubmaier, auf einer Durchreise durch Freiburg auch Erasmus besucht, mit ihm über die Hölle und das Fegefeuer diskutiert und den Eindruck gewonnen, Erasmus »spreche weit, schreibe aber eng«.⁷⁰ Diese knappe und konventionalisierte Aussage zeugt weniger von einem intensiven Austausch zwischen Hubmaier und dem Humanistenfürsten als von dem Versuch, sich Dritten gegenüber als Kenner der »respublica litteraria« zu präsentieren. Erasmus selbst erwähnt ein Treffen mit Hubmaier nirgends, obschon der Gast ehemals Theologieprofessor in Ingolstadt und Domprediger in Regensburg gewesen war.⁷¹

Um die literarischen Kontakte Hubmaiers zum Humanismus ist es ähnlich bestellt. Nachweisbar gelesen hat er an humanistischen Schriften nur Eras-

mus' *Paraphrasen über den Römerbrief* und die *Diatriben de libero arbitrio*. Der feststellbare Einfluß von Erasmus' Schrift beschränkt sich jedoch darauf, daß Hubmaier in seiner Schrift über den freien Willen viele der von Erasmus benutzten Bibelzitate und diese teilweise in derselben Reihenfolge verwendete.⁷² Im Vergleich zu den intensiven, persönlichen Kontakten, den schriftlichen und mündlichen Disputationen Hubmaiers mit Zwingli, nehmen sich seine Verbindungen zu anderen Humanisten in seiner vortäuferischen Zeit spärlich aus. Auch wenn wir nicht wirklich wissen, wie intensiv Hubmaiers Kontakte zum humanistischen Diskurs waren, sprechen die wenigen erhaltenen Spuren doch eher gegen eine enge Verbindung zu humanistischen Kreisen. Streng genommen besagen sie nur, daß es Täufer gab, die in ihrer vortäuferischen Vergangenheit Kontakte zu Humanisten besaßen oder gerne besessen hätten.

3. Die Definition einer dritten Stufe der Integration in den humanistischen Diskurs hängt davon ab, ob man eher Kenntnisse des Lateinischen und eine tatsächliche Vertrautheit mit humanistischen Schriften (die ja auch in deutschen Übersetzungen erschienen)⁷³ oder eine bloße akademische Ausbildung als Maßstab humanistischer Gelehrsamkeit anzusehen gewillt ist. Angesichts der Tatsache, daß viele Humanisten (wie etwa Celtis) auf die universitäre Ausbildung herabsahen,⁷⁴ scheint die Vertrautheit mit humanistischen Schriften zunächst die wichtigere Kategorie zu sein. Es wäre deshalb als dritte die Gruppe jener Täufer zu nennen, die zwar weder akademische Bildung noch persönliche Kontakte zur »*respublica litteraria*« besaßen, aber dennoch ausreichend Lateinisch und teilweise sogar etwas Griechisch beherrschten, um im weitesten Sinne humanistische Literatur zu lesen und zu verarbeiten. Ein Beispiel für diese Gruppe ist der ehemalige Priester Menno Simons, der nachweislich die lateinische Übersetzung des Neuen Testaments durch Erasmus und seine Paraphrase über 1. Joh. in eigenen Werken benutzte.⁷⁵

4. Nur noch einem formalen Begriff von Humanismus gehorcht schließlich die vierte Gruppe von Täufern, die als wichtigste Voraussetzung zwar Kenntnisse des Lateinischen und eine akademische Ausbildung vorweisen können, aber keine erkennbaren Affinitäten zu humanistischer Gelehrsamkeit zeigen. Ein Beispiel wäre etwa der Chefideologe des Münsteraner Täuferreiches, Bernhard Rothmann, der in Mainz und Köln Artes und Theologie studierte, bevor er in Wittenberg Parteigänger Luthers und Melanchthons wurde,⁷⁶ oder auch Hans Spittelman, der täuferische Reformator von Nikolsburg, ein Schüler Hubmaiers in Regensburg.⁷⁷ Bei ihnen können wir von einer gewissen Vertrautheit mit akademischer Theologie ausgehen, doch zeigen sich keinerlei erkennbare Verbindungen zur humanistischen »*respublica litteraria*«.

Noch weiter unter wären schließlich Täufer wie Leonhard Dorfbrunner anzusiedeln, der als Schreiber und Lehrer in Linz gewisse Lateinkenntnisse besaß.⁷⁸

5. Eine besondere Rezeptionsform humanistischen Wissens stellt schließlich die deutschsprachige Lektüre humanistischer Schriften im Täufertum dar. Hier muß vor allem von der Übersetzung der Paraphrasen des Erasmus durch Leo Jud die Rede sein, die im Täufertum um die Mitte des 16. Jahrhunderts offenbar eine gewisse Konjunktur erfuhr.⁷⁹ In den schweizerischen Täuferakten finden sich Berichte über Bauern der Zürcher Landschaft, die um 1560 aus uns unbekanntem Grund statt der Bibel die Evangelien-Paraphrasen des Erasmus lasen.⁸⁰ Bei den mährischen Hutterern erfreuten sich die Paraphrasen so großer Beliebtheit, daß sie als Textsorte erfolgreich waren: der hutterische Täuferführer Peter Riedemann verfaßte (ca. 1550), nach dem Vorbild des Erasmus, doch in Form mystischer Rede, eine vollständige deutschsprachige Evangelienparaphrase.⁸¹ Dabei ist es allerdings bezeichnend, daß wir von einer deutschsprachigen Erasmusrezeption im Täufertum erst in der Mitte des 16. Jahrhunderts hören. Nach dem Münsteraner Täuferreich hatte die Täuferbewegung ihre Anziehungskraft auf die gebildeteren Schichten fast völlig verloren:⁸² gelehrtes humanistisches Wissen konnte womöglich deshalb nur noch in indirekter Form, das heißt in deutscher Übersetzung rezipiert werden.

Bevor wir aus der Klassifikation der fünf graduell verschiedenen Stufen der Humanismusrezeption ein Resümee über die Beteiligung von Täufern am humanistischen Diskurs insgesamt ziehen, dürfte es sinnvoll sein, einen kurzen Blick auf die absoluten Zahlen zu werfen, um sich die Größenverhältnisse vor Augen zu führen. Als Anhaltspunkt können uns hierbei die sozialgeschichtlichen Erhebungen dienen, die Claus-Peter Clasen zum Täufertum von 1525–1618 angestellt hat.⁸³ Wie Clasen gezeigt hat, übte das Täufertum in den ersten vier bis fünf Jahren eine gewisse Faszination auf die Gebildeten aus: etwa 110 gebildete Täufer (Priester, Mönche, Schreiber, Buchhändler, Schullehrer) sind aus dieser Zeit bekannt, das sind etwa 3 % der namentlich bekannten Täufer und somit in etwa das statistische Mittel der Bevölkerung. Erst unter dem Eindruck der chiliastischen Radikalisierung zwischen 1528 und 1535 wandten sich praktisch alle Gebildeten vom Täufertum ab, und schließlich wandelte es sich im Reich zu einer Bewegung, die sich fast ausschließlich aus Bauern und Handwerkern zusammensetzte. Im gesamten weiteren Zeitraum von 1530 bis 1618 wurden nur noch etwa 60 weitere Gebildete aktenkundig. Auf die Entwicklung bezogen bedeutet dies: In den ersten vier Jahren wurden im Schnitt etwa 30 Gebildete Täufer, in den nächsten 80 Jahren dann weniger als einer im Jahr.⁸⁴

Konzentrieren wir uns auf die uns interessierenden Anfangsjahre. Genaue Angaben über die schulische Bildung jener 110 gebildeteren Täufer sind unsicher. Von einem Besuch der Lateinschule wissen wir einigermaßen sicher nur bei rund zwanzig⁸⁵, von einem weiterführenden Besuch der Universität nur bei neun.⁸⁶ Von diesen verfügten, soweit wir sehen, nur etwa vier bis fünf selbst über Kontakte zur humanistischen Bildungselite, und nur einer schließlich, Grebel, kann selbst als Mitglied der humanistischen »*respublica litteraria*« gelten.⁸⁷

Wenn wir davon sprechen, daß humanistische Ideen und Lehren sowie humanistisches Gedankengut im Täufertum aufgenommen wurden, muß deshalb in Erinnerung gerufen werden, wie eng der ›Flaschenhals‹ war, durch den diese Vermittlung lief: Zwar hätte humanistisches Gedankengut auch in anderer, indirekter Form im Täufertum aufgenommen werden können,⁸⁸ wir müssen aber davon ausgehen, daß es in der Frühzeit des Täuferturns allem Anschein nach allenfalls eine gute Handvoll Personen gab, die aufgrund ihrer Ausbildung die Mindestanforderungen des humanistischen Diskurses erfüllten und selbständig an ihm teilnehmen konnten. Wenn wir daher eine Aussage über den Einfluß des Humanismus auf das Täuferturn treffen wollen, so erscheint es sinnvoll, die Frage umzuformen und sie als Frage nach der Bedeutung humanistisch gebildeter Täufer für das frühe Täuferturn zu stellen.

Und da ist es im Blick auf die spätere Entwicklung des Täuferturns im 16. Jahrhundert in der Tat erstaunlich, daß es einerseits überhaupt Täufer gab, die eine humanistische Vergangenheit besaßen, und andererseits ein großer Teil der führenden Täufer der ersten Stunde eine in weiterem Sinne humanistische Ausbildung genossen hatte.⁸⁹ Dennoch wird man nicht mehr wie die ältere Forschung sagen können: Kein Täuferturn ohne Humanismus, und dabei den Humanismus als notwendige oder gar hinreichende Bedingung postulieren. Im Blick auf die recht unterschiedlichen Partizipationsformen der frühen Täufer am humanistischen Diskurs wird man zwar behaupten können: Keine ersten Täufer ohne Humanismus. Diese Regel darf jedoch nicht als einfaches Kausalverhältnis verstanden werden und muß zwei wichtigen Einschränkungen unterliegen. Erstens: Die ›humanistische Kompetenz‹ der wichtigsten Vertreter der ersten Täufergeneration war von Fall zu Fall sehr unterschiedlich, von einem kleinen Dorfschullehrer mit geringen Lateinkenntnissen bis hin zu einem Mann wie Konrad Grebel. Zweitens: Es ist weder im allgemeinen noch im einzelnen klar zu bestimmen, welche Bedeutung diese humanistische Bildung für die Ausformung des Täuferturns gehabt haben könnte. So ist nicht zu entscheiden, ob und in welcher Form humani-

stische Inhalte tatsächlich täuferische Positionen gefördert haben, oder ob die Genannten – analog zur Rekrutierung der meisten städtischen Reformer aus der Bildungsschicht von Universität oder Orden⁹⁰ – vielleicht nur deshalb zu führenden Figuren im Täufertum wurden, weil sie überhaupt zuvor irgendeine Art formaler Ausbildung durchlaufen hatten.⁹¹ Es ist sicherlich kein Zufall, daß die Gründergeneration des Täufertums mehr oder weniger humanistische Bildungsvoraussetzungen besaß. Es ist aber ebenso im Blick zu behalten, daß humanistische, ja überhaupt höhere Bildung in der weiteren Entwicklung des Täufertums im 16. Jahrhundert keine zentrale Rolle mehr gespielt hat, ja explizit als »Weltwissen« abgelehnt wurde.

Walther Köhler glaubte noch 1931, im Täufertum eine popularisierte Form des erasmischen Christentums wahrzunehmen, doch weder er noch andere konnten diesen Anspruch plausibel erhärten. Wollten wir annehmen, der Humanismus habe tatsächlich (über die wenigen humanistisch gebildeten Täufer der ersten Stunde hinaus) bleibend auf das Täufertum eingewirkt, so müßten wir das Täufertum schließlich wohl einen Humanismus ohne Humanisten nennen.

Anmerkungen

1 Vgl. die seinerzeit maßgeblichen Artikel von Walther Köhler: Wiedertäufer, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (fortan RGG), Tübingen 1913, Sp. 2016–2019, und 1931, Sp. 1915–1917, oder den Artikel von Emil Händiges: Humanismus, in: *Mennonitisches Lexikon* (fortan ML), Bd 2, Frankfurt/M. u. a., 1937, S. 365–368; vgl. auch Art. Erasmus, in: ML, Bd. 1, Frankfurt/M. u. a. 1913, S. 600f.

2 Vgl. dazu unten S. 14–17.

3 Von altgläubiger Seite warf Noel Beda Erasmus vor, ein Parteigänger des Täufertums zu sein, da er die Wirksamkeit der Kindertaufe bestritten und die Erwachsenentaufe gefordert habe. Vgl. dazu: *Annotationum Natalis Bede* [...] in *Jacobum Fabrum Stapulensem libri duo. Et in Desiderium Erasmum Roterodamum libri vnus* [...] Coloniae [...] 1526, fol. 238. Zu Beda vgl. Larissa Juliett Taylor: *Heresy and Orthodoxy in sixteenth-century Paris. François le Picart and the Beginnings of the Catholic Reformation*, Leiden/Boston/ Köln 1999, S. 31–33 und S. 58–61, sowie Marie-Madelaine de la Garanderie: *Christianisme & lettres profanes. Essai sur l'humanisme français (1515–1535) et sur la pensée de Guillaume Budé*, Paris, 2. Aufl. 1995, S. 256f.

4 Vgl. Erasmus Opera: *Annotationes in Quattuor Evangelia*, in: *Opera Omnia* 7, hg. v. Jean Le Clerc, Leiden 1706, fol. 3v: »Verum hic geminum existit scrupulum: primum quod videatur iterari baptismus, id quod fas non est; deinde quod periculum sit, ne quidam audita professione non approbent quod gestum est per vicarios. Prior ille facile discutitur, si haec sic gerantur, ut nihil aliud sint, quam instauratio quaedam ac repraesentatio pristini baptismi; quod genus est, cum aqua sacra quotidie conspergimur.«

5 Vgl. den Brief von Jean Cholier an Erasmus vom 22. Mai 1543 in: *Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterdami denuo recognitum et auctum*, hg. v. P. Stafford Allen, Bd. X, Oxford 1941, S. 388. Vgl. dazu Leonhard Halkin: *Érasme et l'anabaptisme*, in: Marc Lienhard (Hg.):

Bibliotheca Dissidentium. Scripta et Studia 1: Les Dissidents du XVI^e siècle entre l'humanisme et le Catholicisme, Baden-Baden 1983, S. 61–77, ebd. S. 70. Bei Luther selbst habe ich, unter allen abfälligen Bemerkungen gegenüber Erasmus, den Vorwurf, ein Täufer zu sein, nicht finden können.

6 Am ausführlichsten sind Äußerungen des Erasmus zum Täuferium aufgelistet bei Halkin, wie Anm. 5; in einem Brief an Guy Morillon vom 30. April 1534 findet sich seine ausführlichste zusammenhängende Äußerung zum Thema Täuferium, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt: »Anabaptistae non aliter in undarunt Germaniam inferiorem quam olim ranae et locustae Aegyptum: genus hominum lymphatum ac morti deuotum. Irreperunt svb umbra pietatis, sed exitus erit publicum latrocinium; et quod prodigii simile est, quum doceant absurda, ne dicam ἀδυνάτα, quum prescibant inamonea, tamen populus fatali quodam affectu, seu potius mali daemonis instinctu, rapitur in eam sec-tam.« (Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterdami denuo recognitum et auctum, hg. v. P. Stafford Allen, Bd. XI, Oxford 1947, S. 39).

7 Eine Begriffsgeschichte des Begriffs Täuferium/Anabaptismus usw. in der Frühen Neuzeit ist nach wie vor ein Desiderat. Einige vorläufige Bemerkungen zum Themenkomplex finden sich bei Hans-Joachim Diekmannshenke: Die Schlagwörter der Radikalen der Reformationszeit (1520–1536). Spuren utopischen Bewußtseins, Berlin u. a. 1991.

8 Zur Rezeptionsgeschichte des Erasmus in der Frühen Neuzeit vgl. Bruce Mansfield: Phoenix of his Age. Interpretations of Erasmus c. 1550–1750, Toronto 1979.

9 Ludwig Keller: Die Reformation und die älteren Reformparteien. In ihrem Zusammenhange dargestellt, Leipzig 1885; zu Keller vgl. Gisela Wölfinger: Ludwig Keller als Kirchenhistoriker, Freimaurer und Gründer der Comenius-Gesellschaft für Wissenschaft, Geistes-kultur und Volkserziehung. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Bildungsbürgertums im Deutschen Kaiserreich, 2 Bde., Diss. masch., München 1984; zu Kellers Bild vom Täuferium vgl. Abraham Friesen: Erasmus, Anabaptism and the Great Commission, Grand Rapids 1998, S. 15ff.

10 Vgl. Keller, Reformation, wie Anm. 9, S. III ff. und das überaus detaillierte Inhaltsverzeichnis S. VIII–X, das das Panorama von Kellers ‚Geschichtsschau‘ bietet.

11 Vgl. Walther Köhler: Art. Wiedertäufer (1913), wie Anm. 1, Sp. 2018.

12 Vgl. ders.: Art. Wiedertäufer (1931), wie Anm. 1, Sp. 1917.

13 Vgl. Karl Holl: Luther und die Schwärmer (1922), in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, Tübingen, 7. Aufl. 1948, S. 420–467; vgl. dazu James M. Stayer: Luther und die Schwärmer. Karl Holl und das abenteuerliche Leben eines Textes, in: Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. FS für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag, hrsg. von Norbert Fischer und Marion Kobelt-Groch, Leiden u. a. 1997, S. 269–288.

14 Johan Huizinga: Europäischer Humanismus. Erasmus, Hamburg 1958, S. 156f.

15 Vgl. ebd.

16 Vgl. das Kapitel »The Radical Reformation«; in: Arthur G. Dickens und Whitney Jones: Erasmus the Reformer, London 1994, S. 170–193.

17 Harold S. Bender: Conrad Grebel c. 1498–1526. The Founder of the Swiss Brethren sometimes called Anabaptists, Goshen 1950.

18 Vgl. ebd., S. 65–75.

19 Vgl. ebd., S. 75.

20 Vgl. dazu ders.: Das täuferische Leitbild, in: Guy Hershberger (Hg.): Das Täuferium. Erbe und Verpflichtung, Stuttgart 1963, S. 31–54; Leonhard von Muralt: Glaube und Lehre der schweizerischen Wiedertäufer in der Reformationszeit, Zürich 1938, S. 6ff., setzte allerdings

noch einen Einfluß erasmischen Denkens im schweizerischen Täuferturn voraus.

21 So der Titel von G. H. Williams: *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962, der bis heute maßgeblichen kompendienhaften Darstellung, die allerdings selbst nicht mehr direkt der Bender-Schule verpflichtet war.

22 So bis heute in den konfessionell gebundenen Darstellungen, vgl. etwa William R. Estep: *The Anabaptist Story. An Introduction to Sixteenth-Century Anabaptism*, Grand Rapids, 3. Aufl. 1996, S. 28 und S. 35.

23 Vgl. Robert S. Kreider: *Anabaptism and Humanism. An Inquiry into the Relationship of Humanism to the Evangelical Anabaptists*, in: MRQ 26 (1952), S. 123–141, ebd. S. 140: Auch wenn, wie Kreider feststellte, Täuferturn und Humanismus zwei fundamental unterschiedliche historische Vorgänge seien, so gelte doch: »Humanism undoubtedly had a profound influence on the rise of the Anabaptist movement – not in specific ideas and doctrines so much as in methods and attitudes. The leaders of humanism, however, were oblivious to any responsibility they had in nurturing the soil of heresy.«

24 Hans J. Hillerbrand: *Origins of Sixteenth-Century Anabaptism. Another look*, in: ARG 53 (1962), S. 152–180. Die Frage nach dem konkreten historischen Nachweis einer Abhängigkeit des frühen Täuferturns von Erasmus beantwortet Hillerbrand ebd. S. 157 mit dem bemerkenswerten Satz: »One must be careful here, lest the denial of direct influence lead to a denial of any Erasian influence altogether. As long as the fact of influence can be clearly established, the ›how‹ becomes an academic question.«

25 Heinold Fast: *The Dependence of the First Anabaptists on Luther, Erasmus and Zwingli*, in: MQR 30 (1956), S. 104–119. Ebd. S. 110 bemerkt Fast, die Ähnlichkeit gewisser Positionen des frühen Täuferturns mit dem Enchiridion des Erasmus sei zwar auffällig, könne aber keinesfalls als Beweis für direkte Abhängigkeiten gelten. Wolle man etwa den Spiritualismus und die Betonung direkter Nachfolge als humanistisch bezeichnen, sei doch eher anzunehmen, die Täufer hätten sie indirekt von Zwingli übernommen.

26 Thor Hall: *Possibilities of Erasmian Influence on Denck and Hubmaier in their Views on the Freedom of the Will*, in: MQR 35 (1961), S. 149–170. Verbindungen zwischen Dencks und Hubmaiers Schriften einerseits, Erasmus' Diatribe seien nicht nachzuweisen, aber wohl doch »highly probable« (ebd., S. 170). Was dieser Befund für die allgemeinere Frage nach dem Verhältnis von Humanismus und Täuferturn bedeutete, untersuchte Hall allerdings nicht.

27 Vgl. die beiden wichtigen Darstellungen von Claus-Peter Clasen: *Anabaptism. A Social History 1525–1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany*, London 1972, und Hans-Jürgen Goertz: *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, 2. Aufl., München 1988, passim.

28 Kenneth R. Davis.: *Erasmus as a Progenitor of Anabaptist Theology*, in: MRQ 47 (1973), S. 163–178. Er kommt er zu dem Schluß, »that almost the whole essential and distinctive core of the Anabaptist synthesis is contained in Erasmus' pre-1525 religious writing, and to much greater degree than in Luther, Zwingli, Carlstadt or Thomas Müntzer« (S. 178).

29 Kenneth R. Davis: *Anabaptism and Asceticism. A Study in Intellectual Origins*, Scottsdale 1974. Seine Sammlung der relevanten Daten und Verbindungen ist äußerst verdienstvoll, leidet aber an einem unerschütterlichen Quellenpositivismus, für den jede irgendwie belegbare zeitliche Koinzidenz zweier biographischer Daten bereits ein Treffen, jedes Treffen bereits eine inhaltliche Auseinandersetzung und jede Auseinandersetzung bereits eine bleibende theologische Wirkung belegen soll (vgl. die Beispiele zu den Biographien von Grebel und Manz, ebd. S. 274–277). Auch seine Interpretationen der vielen,

oft sehr kurzen Bemerkungen und Marginalien stehen auffallend tendenziös im Dienste des Beweiszwecks (vgl. die Bemerkungen des Erasmus zu den Täufern, ebd., S. 277).

30 Vgl. ebd., S. 266 und S. 292.

31 Die Studie von Edward K. Burger: *Erasmus and the Anabaptists*, Diss. masch., University of California, Santa Barbara 1977, war mir leider nicht zugänglich.

32 Abraham Friesen: Erasmus, wie Anm. 9. Sein 1992 erschienener Artikel: *Humanism and Anabaptism. A Study in Paradigmatic Similarities*, in: *Harvest of Humanism in Central Europe. Essays in Honour of Lewis W. Spitz*, hg. v. Manfred P. Fleischer, St. Louis 1992, S. 233–261, ging praktisch unverändert als zweites Kapitel in das Buch ein.

33 Friesens Ansatz weiterverfolgt hat Darren T. Williamson: *Erasmus of Rotterdam's Influence on Anabaptism. The Case of Balthasar Hubmaier*, Diss. phil. masch., Simon Fraser University 2005. Er untersucht den Einfluß des Erasmus auf Hubmaier auf der Grundlage ausgewählter Passagen der Matthäus-Paraphrasen und kommt, ebd., S. 5, zu dem Ergebnis, daß ein Einfluß möglich, aber nicht eindeutig ist.

34 Vgl. Andrea Strübind: *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003, S. 129–147.

35 Vgl. ebd., S. 140: »Nach diesem Befund koinzidierten der pädagogische Impetus der humanistischen Bewegung und das durch die reformatorische Botschaft theologisch legitimierte Bildungsbedürfnis der einfachen Bürger und Bauern. Die freie Organisationsform der Sodalität, ihr Gemeinschaftsgefüge und ihre Ausrichtung auf das gemeinsame Lernen im Dialog waren ohne Zweifel vorbildlich für die prototäuferischen Lesekreise.«

36 Ebd., S. 141.

37 Ebd., S. 141, Anm. 111. Es ist allerdings auffällig, daß Strübind weder ihre ganz unterschiedlichen Einschätzungen der Bedeutung des humanistischen Hintergrundes thematisiert, noch die historischen Annahmen kritisch gewichtet, die Fast und Davis dabei geleitet hatten.

38 C. Arnold Synder, *Birth and Evolution of Swiss Anabaptism*, in: *MQR* 80 (2006), S. 501–646, hat dementsprechend in seiner Antwort auf Strübind den humanistischen Einfluß auf das frühe Täuferum minimiert (vgl. S. 535), was von Abraham Friesen in seiner Antwort (ebd., S. 669) moniert wird. Als Beitrag zu einer historischen Versachlichung der Debatte um den humanistischen Einfluß auf das frühe Täuferum sei hier erwähnt ein Beitrag von Wolfgang Breul-Kunkel zu einer Spezialfrage: Vom Humanismus zum Täuferum: Das Studium des hessischen Täuferführers Melchior Rinck an der Leipziger Artistenfakultät, in: *ARG* 93 (2002), S. 26–42.

39 Leonhard Halkin: *Érasme et l'anabaptisme*, wie Anm. 5, S. 73.

40 Arthur G. Dickens und Whitney Jones: *Erasmus the Reformer*, wie Anm. 16, S. 172–178, berufen sich auf die Studien von Kreider, Fast, Hillerbrand u. a.

41 Vgl. ebd., S. 172 und 178.

42 Marc Lienhard: *Die Radikalen des 16. Jahrhunderts und Erasmus*, in: M. Mout, H. Smolinsky und J. Trapman (Hgg.): *Erasmianism. Idea and Reality. Proceedings of the Colloquium* 19.–21. September 1996, Amsterdam u. a. 1997, S. 91–104, ebd. S. 93.

43 Ebd., S. 103.

44 Siehe dazu unten, S. 18.

45 Vgl. Marina Münkler: *Volkssprachlicher Früh- und Hochhumanismus*, in: Marina Münkler und Werner Röcke (Hgg.): *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Bd. 1: *Die Literatur im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, München 2004, S. 77–96, ebd., S. 77.

46 Vgl. Eckhard Bernstein: *Vom lateinischen Frühhumanismus bis Conrad Celtis*, in: ebd.,

- S. 54–76; ders.: Humanistische Standeskultur, in: ebd., S. 97–129; ders.: Humanistische Intelligenz und kirchliche Reform, in: ebd., S. 166–197.
- 47 Vgl. ebd. S. 97–123.
- 48 Vgl. ebd., S. 55–63.
- 49 Vgl. ebd., S. 106–115.
- 50 Vgl. die klassische Darstellung von Harold S. Bender: Conrad Grebel, wie Anm. 17, sowie neuerdings Hans-Jürgen Goertz: Konrad Grebel. Ein Radikaler in der Zürcher Reformation. Eine biographische Skizze, Zürich 2004.
- 51 Vgl. Andrea Strübind: Eifriger als Zwingli, wie Anm. 34, S. 147.
- 52 Goertz, wie Anm. 50, S. 24ff.
- 53 Vgl. Harold S. Bender: Conrad Grebel, wie Anm. 17, S. 296–298.
- 54 Vgl. ebd. S. 201–203. In Bezug auf Erasmus vgl. ebd., S. 201, in Bezug auf Zwingli resümierend, ebd., S. 203: »It is difficult to believe that the great dominant ideas which controlled the life and thought of Conrad Grebel and his brethren, and which were different from the ideas of the reformers, were drawn from any other sources than 'the clear word of God' itself, as Grebel so often calls it.«
- 55 Vgl. Andrea Strübind: Eifriger als Zwingli, wie Anm. 34, S. 129–147.
- 56 Zur Biographie Hubmaiers noch immer Torsten Bergsten: Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferum 1521–28, Kassel 1961, S. 9–43; Christoph Windhorst: Balthasar Hubmaier. Professor, Prediger, Politiker, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, München 1978, S. 125–136; die Schriften Hubmaiers finden sich in: Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. IX: Balthasar Hubmaier. Schriften, hg. von Gunnar Westin, Gütersloh 1962.
- 57 Zur Biographie Hans Dencks noch immer maßgeblich: Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. VI: Hans Denck, Schriften, hg. von Georg Baring u. Walter Fellmann, 2. Teil, Gütersloh 1956, S. 8–19; auch Werner O. Packull: Hans Denck. Auf der Flucht vor dem Dogmatismus, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, München 1978, S. 51–59. Die Schriften Dencks sind erschienen als Bd. VI in der Reihe Quellen zur Geschichte der Täufer: Hans Denck, Schriften, hg. von Georg Baring u. Walter Fellmann, ebd., 3 Teile, Gütersloh 1955, 1956 und 1960. Zum Werk Dencks vgl. Clarence Bauman: The Spiritual Legacy of Hans Denck. Interpretation and Translation of Key Texts, Leiden u. a. 1991.
- 58 J. F. Gerhard Goeters: Ludwig Hätzer (ca. 1500 bis 1529). Spiritualist und Antitrinitarier. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung, Gütersloh 1927.
- 59 Vgl. Wolfgang Breul-Kunkel, wie Anm. 38, S. 38ff.
- 60 Zu Leber vgl. Anselm Schubert: Täuferum und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation, erscheint 2008, passim.
- 61 So schon Robert J. Kreider, Anabaptism and Humanism, wie Anm. 23; zuletzt Kenneth R. Davis: Asceticism, wie Anm. 29, S. 266–290.
- 62 Eine Auflistung der Erasmuszitate und -anspielungen bei Bergsten, Hubmaier, wie Anm. 56, S. 497.
- 63 Vgl. Goeters, Hätzer, wie Anm. 58, S. 21f.
- 64 Vgl. Schubert, Täuferum, wie Anm. 60, S. 302–333.
- 65 Vgl. Bernstein, Standeskultur, wie Anm. 46, S. 106f.
- 66 So Hall, Influence (wie Anm. 26), S. 154f.; Davis, Asceticism (wie Anm. 29), S. 277; Bergsten, Hubmaier (wie Anm. 56), S. 14.
- 67 Abgedruckt in Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. VII: Elsaß, I. Teil. Stadt Straßburg

1522–1532, bearbeitet von Manfred Krebs und Hans Georg Rott, Gütersloh 1959, S. 40–42.
68 Ebd., S. 41, Z. 20 und 28f.: »in hoc oppidulo Waldshut, heremiticam ac doliarem vitam ago.«

69 Bergsten, Hubmaier (wie Anm. 56), S. 14.

70 Die Erasmus betreffenden Passagen des Briefes sind abgedruckt in Erasmus: *Opus Epistolarum*, Bd. V, hg. von P. S. Allan, Oxford 1925, S. 576: »Diebus exactis [...] descendi Basileam, ubi Buschium accessi, hominem vere doctum, et Glareanum, item Erasmum salutavi: multa cum illo de Purgatorio contuli, de super iis duobus passibus Johannis 1 ›Neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri‹. Erasmus aliquandiu de Purgatorio continuit se, sed tantum umbratilem adducens responsionem, ad multa alia et varia quidem properavit. Libere loquitur Erasmus, sed anguste scribit.«

71 Die Aussage von Davis, *Asceticism* (wie Anm. 29), S. 276, Anm. 383, Erasmus habe auf Hubmaier reagiert, ist eine offenkundige Fehlinterpretation.

72 Vgl. Bergsten, Hubmaier (wie Anm. 56), S. 399.

73 Vgl. dazu unten Anm. 79; zum Phänomen des volkssprachlichen Humanismus insgesamt vgl. Marina Münkler: *Volkssprachlicher Früh- und Hochhumanismus* (wie Anm. 45), und die dort angegebene Literatur.

74 Vgl. Bernstein (wie Anm. 46), S. 68–72.

75 Vgl. Cornelis Augustijn: Der Epilog von Menno Simons' Meditation 1539 (Leringhen op den 25. Psalm). Zur Erasmusrezeption Menno Simons', in: ders.: *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Leiden u. a., 1996, S. 325–338; ders.: *Erasmus und Menno Simons*, in: ebd., S. 339–354, zog als inhaltliches Resümee die Konsequenz: »daß wesentliche Merkmale seiner Theologie zu Erasmus zurückverfolgt werden können« (S. 351).

76 Vgl. Robert Stupperich (Hg.): *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, Münster 1970, S. XII; zur Biographie Rothmanns vgl. ebd., S. XI–XXIII, und William John de Bakker: *Bernhard Rothmann 1495?–1535? Civic Reformer in Anabaptist Münster*, Chicago 1987.

77 Vgl. Robert Friedman: Art. Hans Spittellaier, in: *ML* 4, Karlsruhe 1967, S. 226.

78 Zu Dorfbrunner vgl. den Artikel im *ML* 1, S. 469 und Gottfried Seebaß: *Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*, Gütersloh 2002, S. 290ff (Habil. 1972).

79 Zur deutschsprachigen Erasmusrezeption im 16. Jahrhundert allgemein vgl. Heinz Holeczek: *Die volkssprachliche Rezeption des Erasmus von Rotterdam in der reformatorischen Öffentlichkeit, 1519–1536*, Stuttgart und Bad Cannstatt 1983. Zu den deutschen Übersetzungen vor allem der Matthäus-Paraphrasen vgl. ebd., S. 109–128.

80 Vgl. dazu Jacobus ten Doornkaat Koolman: *Täufer in Zürcher Zünften*, in: *Zürcher Taschenbuch*, Zürich 1970, S. 31–47, bes. S. 35.

81 Zu Riedemann insgesamt vgl. Andrea Chudaska: *Peter Riedemann. Konfessionsbildendes Täufern im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 2001. Zu seiner Erasmus-Rezeption vgl. Martin Rothkegel: *Learned in the School of David. Peter Riedemanns Paraphrases of the Gospels*, in: C. Arnold Snyder (Hg.): *Commoners and Community. Essays in Honour of Werner O. Packull*, Kitchener/Ontario 2002, S. 233–256, bes. 236.

82 Vgl. dazu Claus-Peter Clasen: *Anabaptism* (wie Anm. 27), S. 432–436, und ders.: *The Anabaptists in South and Central Germany, Switzerland and Austria. Their Names and Occupations, Places of Residence and Date of Conversion 1525–1618*, Scottsdale 1978, S. 5–38.

83 Für das Folgende vgl. Clasen, *Anabaptists* (wie Anm. 82).

84 Vgl. ebd., S. 9.

85 Konrad Grebel, Felix Mantz, Wilhelm Reublin, Balthasar Hubmaier, Hans Denck, Menno Simons, Ludwig Hätzler, Jakob Kautz, Oswald Leber, Bernhard Rothmann, Michael Sattler,

Pilgram Marpeck, Johannes Bunderlin, Hans Spittelmaier, Melchior Rinck, Leonhard Dorfbrunner.

86 Grebel, Mantz, Hubmaier, Denck, Hätzer, Leber, Rothmann, Hans Spittelmaier, Melchior Rinck. Einen akademischen Grad führten, soviel ich sehe, nur Balthasar Hubmaier (Dr. theol., Ingolstadt), Oswald Leber (B. A., Heidelberg), Hans Denck (B. A., Basel) und Melchior Rinck (B. A., Leipzig).

87 Man wird allerdings in Betracht ziehen müssen, daß nach Bernstein (wie Anm. 46, S. 99) die absolute Zahl deutscher Humanisten um 1500 bei höchstens 250 lag und einen Bevölkerungsanteil von allenfalls 0,15 Prozent der Bevölkerung ausmachte.

88 Wir wissen nicht, wie groß die Gruppe derer war, die ohne formale Ausbildung Kenntnisse lateinischer humanistischer Literatur besaßen oder, wie die Zürcher Bauern (vgl. Anm. 79), humanistische Texte in deutscher Übersetzung zur Kenntnis nahmen.

89 Hans Hut, Jakob Hutter und die führenden Köpfe des Münsteraner Täufertums sind hier die wichtigen Ausnahmen von der Regel.

90 Vgl. dazu Thomas Kaufmann: Reformatoren, Göttingen 1998, S. 11–15.

91 Das trifft sicher zu im Falle Oswald Lebers, der aufgrund seiner Bildung der Stichwortgeber Augustin Baders wurde. Vgl. Anselm Schubert: Täufertum und Kabbalah, wie Anm. 60, Nachwort.

»Gelobet sei Gott, liebe Hausfrau und Schwester in dem Herrn«¹

Genderaspekte im Liedgut der frühen Täuferbewegung

Gender-Fragen

Das historische Liedgut der Taufgesinnten umfaßt 583 Liedertexte², die in verschiedenen Handschriften und frühen Drucken erhalten sind. Dieser Bestand wurde bis heute kaum erweitert und wird zum Teil in den Gemeinden immer noch gesungen.

Die meisten Lieder entstanden in den Anfangsjahren der Täuferbewegung bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Ich möchte die Frage nach den Lebensrealitäten und Mythen von Täuferinnen und Mennonitinnen in der Frühen Neuzeit in diesen frühen Liedern aus dem deutschen Sprachgebiet auf zwei Spuren verfolgen: Zum einen geht es um die Frage, wer diese Lieder geschaffen hat. Waren es allein Männer oder auch Frauen? Genderforschung in der Musikwissenschaft muß heute noch immer darum bemüht sein, Frauen in der Musikgeschichte ausfindig zu machen, auch wenn viele Nachweise fehlen und es oft nur möglich ist, Leerstellen aufzuspüren.

Zum anderen geht es um die Untersuchung der Konstruktionen von Geschlechtsidentitäten und Geschlechterverhältnissen. Gender, also kulturelle Geschlechtsidentität, wird in Umbruchzeiten immer wieder neu ausgehandelt, wofür die Musik als kulturelles Handeln eine wichtige Plattform darstellt. Aufschluß geben können in unserem Kontext Aussagen und Zuordnungen zu Geschlechterverhältnissen in den Liedertexten der Taufgesinnten sowie die Musikpraxis der Kontrafaktur, das heißt der Neutextierung von bereits bekannten Liedern und Melodien. Hier können interessante Aussagen durch die Verknüpfungen von Bekanntem mit neuen Inhalten entstehen.

Ausbund

Die früheste gedruckte Quelle für die deutschen Lieder der Täufer stellt das Gesangbuch der Schweizer Brüder dar, der *Ausbund*.³ Die älteste bisher bekannte gedruckte Ausgabe stammt von 1583 und enthält zwei Teile, wovon der zweite Teil bereits gesondert mit einem Druck von 1564 nachgewiesen ist.⁴

In diesem zweiten Teil des *Ausbund* sind 51 Lieder vereint, die alle – wie auch die Lieder des ersten Teils – ohne Noten aufgezeichnet sind. Sie entstanden in den Jahren 1535 bis 1540 unter den ca. 60 gefangenen Schweizer Brüdern

im Schloßgefängnis zu Passau, wie auf dem Titelblatt angegeben: »Etliche schöne Christliche Geseng, wie sie in der Gefengkniß zu Passau im Schloß von den Schweizer Brüdern durch Gottes gnad gedicht und gesungen worden.«

Etwa die Hälfte dieser Lieder ist anonym überliefert. Nur 25 Texte konnten anhand der angegebenen Initialen Verfassern zugeordnet werden. Rudolf Wolkan hat nach Einsicht der Gerichtsakten in Passau die Namen der Inhaftierten rekonstruiert und vier Dichter erschließen können: H. B. für Hans Betz mit zwölf Liedern (unter anderem, weil er auch andernorts als Liederdichter erwähnt wird), M. S. für Michael Schneider mit elf Liedern (unter anderem, weil er auch als Vorsteher einer der Gruppen galt) sowie B. S. für Bernhard Schneider mit einem Lied und P. S. für Peter Stumpheters Beteiligung an einem gemeinsam gedichteten Lied mit insgesamt 14 Initialen, die sich jedoch zum größten Teil keinem der Inhaftierten namentlich zuordnen lassen.⁵ Julia van Delden-Hildebrandt hat darüber hinaus noch zwei weitere männliche Autorschaften ausfindig machen können (Hans Haffner und Hans Hutzoder).⁶

Aus diesen Gerichtsakten geht jedoch auch hervor, daß sich unter den Passauer Gefangenen zu fast gleichem Teil Frauen befunden haben. Am 19. Mai 1535 nämlich wurden »7 Männer und 5 Weiber sowie 3 Kinder« in den Kerker von Schloß Oberhaus gebracht. Am 14. September desselben Jahres wurden 14 Taufgesinnte im Schloß verhört, sechs Männer, sieben Frauen und ein zehnjähriges Mädchen. Am selben Tag wurden noch einmal 20 Gefangene gemacht: acht Männer und zwölf Frauen, und am 25. September 1535 nochmals drei Männer und zwei Frauen.

»Das also sind die Passauer Gefangenen, unter denen wir die Dichter der Gesänge zu suchen haben«, schreibt Wolkan und führt alle Namen der Inhaftierten auf: Von den Männern soweit bekannt Vor- und Zunamen, Ort ihrer Herkunft sowie ihre Täufer. Von den Frauen ebenfalls die Täufer, dann aber meist nur die Vornamen und ihren Familienstand: ob sie Jungfrau oder wesen Ehefrau oder Witwe sie waren. Von den insgesamt 26 Frauen war übrigens nicht einmal die Hälfte in Begleitung ihrer Ehemänner – die anderen wurden allein aufgegriffen.

Alle diese Gefangenen wurden verhört, gefoltert, fast alle starben im Gefängnis: Männer, Frauen und Kinder. Für die meisten der täuferischen Märtyrer, die sogar singend zur Hinrichtung gingen⁷, waren die Gesänge in der Gefangenschaft von zentraler Bedeutung. Es ist zu vermuten, daß dies für Männer und Frauen galt. Was aber werden die Frauen gesungen haben? Waren sie in der Gefangenschaft von den Männern getrennt untergebracht, bekamen aber

dennoch deren Lieder zu hören oder zu lesen? Oder haben sie eigene Lieder geschrieben? Unter den Liederdichtern jedoch werden ausschließlich Männer aufgeführt.

In der Musikgeschichtsschreibung werden seit den späten 1970er Jahren durch veränderte Untersuchungsmethoden und Interessen unzählige Kompositionen von Frauen aus der Frühen Neuzeit bis in die heutigen Tage wieder entdeckt, recherchiert, entziffert, ediert und sogar wieder aufgeführt. Die Vorstellung, daß Frauen nicht komponieren könnten und in der Musikkultur keine große Rolle spielten, ist zigfach widerlegt. Kaum eine Musikerin jedoch hat sich nachhaltig in die Kulturgeschichte einschreiben können. Musikausübung und -produktion ist die eine kulturelle Tätigkeit – Überlieferung und Tradierung, Aufnahme in Kanons oder, modern gesagt, die »Geburt eines Stars« eine ganz andere.

Hermine Joldersma und Louis Grijp verwerfen in ihrer Einleitung zu ihrem Band *Elisabeth's Manly Courage* die theoretische Möglichkeit, daß unter den anonym überlieferten Täuferliedern eventuell Verfasserinnen gewesen sein könnten, weil alphabetisierte Frauen so ungewöhnlich gewesen seien, daß ihre Autorschaft vermutlich vermerkt worden wäre.⁸

Die Frage der Urheberschaft für anonyme Täuferlieder wird sich sicher nicht endgültig klären lassen. Gerade deshalb aber sollte dieses Faktum als Lücke dargestellt werden. »Lücken schreiben« hat die Musikhistorikerin Beatrix Borchard das Verfahren genannt⁹, das Leerstellen ausfindig macht und auch bereit ist, diese offen stehenzulassen, um damit die Tatsache zu kennzeichnen, daß Musikgeschichte und Geschichte hier kein vollständiges Bild wiedergegeben können.

Die 51 Lieder der Passauer Gefangenen sind geprägt von Besorgnis und Gottvertrauen in einer lebensbedrohlichen Situation. Sie enthalten kaum Geschlechterzuweisungen, haben selten differenzierte Subjekte. Es sind Bitt-, Dank- und Klagelieder, die alle Christen anrufen, Schwestern und Brüder meinen, den Menschen schlechthin. Musikalisch stellen sie vornehmlich Kontrafakturen von reformatorischen Liedern, aber auch weltlichen Weisen dar.

Der erste Teil des *Ausbund* enthält 80 Lieder, die zum Teil niederländischen, deutschen mennonitischen oder hutterischen Liederbüchern entnommen sind. Er dürfte etwa um 1570 entstanden und gesammelt worden sein.

Besonders die frühen Lieder dieses ersten Teils enthalten deutliche Geschlechterzuweisungen. Ein großer Teil der frühen Täuferlieder sind Märtyrlieder. In ihnen wird jedoch durchaus nicht nur von Männerschicksalen berichtet, sondern auch von zahlreichen Märtyrerinnen, wie beispielsweise

von Maria und Ursula von Beckum, Elisabeth Dirks oder Ursula, Neeltgen und Trijntgen von Essen. Die Standhaftigkeit und Leidensfähigkeit von Frauen als Blutzuginnen scheint sogar einen besonderen Reiz gehabt zu haben. Diese Lieder sind bemerkenswert eindringlich und berührend.

Erzähllieder, die ein oder mehrere Märtyrerschicksale zum Gegenstand haben, sind reiche Fundstellen für Geschlechterzuschreibungen. Es fällt auf, daß

- zahlreiche Frauenschicksale beschrieben werden;
- diese Frauen durchgängig als charakterstark, standfest und leidensfähig dargestellt sind;
- ihre Körperlichkeit immer beschrieben wird, meist als zart, schön, fein, rein, edel, keusch oder lieblich;
- die Frauen meist nur mit dem Vornamen benannt werden, keine Berufsbezeichnungen wie die Männer erhalten, sondern Jungfrauen, Ehefrauen, Hausfrauen, Weib/Weiblein, Mägde oder einfach Frauen sind.

Den Männern dagegen werden außerhalb des Märtyrer-Topos alle möglichen negativen Rollen zugeschrieben: Sie sind Kaiser, Könige, Fürsten, meist grausamer und herrschsüchtiger Art. Feinde, Satan und Antichrist sind männlich, es gibt Wüteriche, Peiniger, Totschläger, Räuber, Säufer, Diebe, Vergewaltiger, Tyrannen und Henker. Als Märtyrer tragen die Männer meist Vor- und Familiennamen und haben einen Beruf.

Diese polarisierte Darstellung der Geschlechter in moralisch gute – oft weibliche – und moralisch schlechte – immer männliche – Vorkämpfer führt jedoch nicht unbedingt zu einer Stärkung des Frauenbildes. Gleichzeitig nämlich wird damit der Mann in seiner mächtigen, grausamen und willkürlichen Herrscherrolle über Männer und Frauen bestätigt. Während Männer sich mit beiden Rollen identifizieren können, bleiben für Frauen nur Unterwerfung oder Martyrium.

Oft wurden Lieder über längere Zeit mündlich tradiert. Gerieten sie einem Schreibkundigen in die Hände, der sie notierte, wurden sie womöglich unter dessen Namen bekannt, während der oder die eigentlichen Verfasser oder Verfasserinnen unbekannt blieben. Viele Lieder wurden fortgeschrieben, also zu bereits bekannten Strophen von den Sängerinnen und Sängern neue hinzugefügt. Auch hier könnten Täuferinnen eine wichtige Rolle gespielt haben, die sich in der Überlieferung nicht abbildet.

Für 49 der 80 Gesänge des ersten Teils des *Ausbund* sind männliche Dichter nachweisbar. Zwei geistliche Lieder wurden nachweislich von Frauen verfaßt: »Du glaubigs Herz, so benedey« von Walpurg von Bappenheim und »Ewiger Vater im Himmelreich« von Ursula Helriglin, die viele Jahre im Gefängnis

verbrachte. Die verbleibenden 29 Liedertexte¹⁰ sind anonym überliefert. Nimmt man die unbekannte, von Wolkan als beachtlich eingeschätzte Zahl von Liedern hinzu, die nie in Gesangbüchern Aufnahme gefunden haben und für immer verloren sind, so ergibt sich eine sehr reichhaltige Liedproduktion anonymen Art, an der Frauen durchaus einen Anteil gehabt haben könnten.

Die Lieder der Hutterer Brüder¹¹

Die Lieder der Hutterer wurden lange Zeit in Archiven in Böhmen und Mähren als Handschriften bewahrt. Erst 1914 stellte Elias Walter eine erste Druckfassung her, die im wesentlichen aus der Abschrift von drei Handschriften besteht.¹² Sie enthält 346 Liedertexte sowie 21 Liedanfänge, deren weitere Texte verloren gegangen sind.

Im Unterschied zum *Ausbund* wurden zu diesen Texten bis ins 18. Jahrhundert neue Lieder hinzugedichtet, da es keine gedruckte Normierung gab. Zu verzeichnen sind 35 Lieder von unbekannten Verfassern, darunter biblische Lieder und Historiengesänge, die nach Erzählungen aus dem Alten Testament gedichtet wurden und zum Teil vermutlich einer anderen Lieder-sammlung entstammen. Den größten Teil jedoch machen die mit den Namen der Verfasser gekennzeichneten und nach deren Todesjahr geordneten Lieder aus.

Fast alle hutterischen Liederdichter waren Männer. Ihre Namen sind auch deshalb überliefert, weil sie in anderen Zusammenhängen auftauchen. Sie waren beispielsweise ehemals katholische Geistliche, konnten deshalb nicht nur lesen und schreiben, sondern kannten sich auch im geistlichen Liedgut aus. Was die Frauen anbelangt, so lassen sich lediglich zwei namentlich genannte Dichterinnen finden, nämlich Christel Schmidt und Christel Lissner (zusammen mit Mattes Legender). Selbst diese beiden jedoch werden – sogar von einer so ausgewiesenen Frauenforscherin wie Helen Martens – nicht immer angemessen gewürdigt. So schreibt Martens in ihrem wichtigen Aufsatz *Women in the Hutterite Song Book*¹³ anfangs, alle Lieder seien von Männern geschrieben.¹⁴ Um sich im folgenden detailliert und umfassend mit den verschiedensten Frauenfiguren in den Liedern und auch mit dem Lied von Christl Schmidt zu befassen.

Auch Vaclav Boc, der in seiner Dissertation 1972 über die *Hauptmerkmale der huterischen Lieder*¹⁵ die Vornamen der von ihm aufgelisteten Autoren mit den Anfangsbuchstaben abkürzt, ist die Tatsache, daß es sich bei dem umfangreichen Judithlied ausnahmsweise um eine Verfasserin handelt, nicht der Erwähnung wert. Im Gegenteil: das Kürzel Chr. Schmidt verschleierte zusätzlich ihre Geschlechtsidentität.¹⁶ Christel (Chr.) Lissner ergeht es nicht anders.¹⁷

Ein weiteres Kennzeichen des Liedguts der Täufer und besonders der Lieder der Hutterer Brüder stellt die Praxis des Akrostichs dar. Als Akrostich bezeichnet man Namen oder Sinnsprüche, die sich durch Anfangsbuchstaben oder erste Worte einiger oder aller Verse oder Liedstrophen ergeben. Teilweise bezeichnen diese Namen die besungenen Märtyrer, teilweise nahe Angehörige der Verfasser des jeweiligen Liedes oder aber die Verfasser selbst. Auffällig ist, daß insbesondere Vaclav Boc die zahlreichen weiblichen Akrosticha ausnahmslos Ehefrauen, Schwestern und andern weiblichen Verwandten von männlichen Autoren zuordnet, ohne in Erwägung zu ziehen, daß es sich vielleicht auch um Verfasserinnen handelt. Als Autor des Liedes *Sollst du bei Gott dein Wohnung han*¹⁸ werden entweder Ludwig Hätzer (V. Boc) oder Leonhard Schiemer (Gesangbuch der Hutterer Brüder) benannt. Wolkan weist jedoch darauf hin, daß das Lied vielleicht ursprünglich nur sechs Strophen hatte, da diese das Akrostich Sophia ergeben. Da keine Märtyrerin besungen wird und angesichts der offenbar uneindeutigen Autorschaft des Liedes, wäre auch denkbar, daß es sich bei Sophia um den Namen einer Verfasserin handelt. Zu prüfen wäre, ob Leonhart Schirmer oder Ludwig Hätzer nicht nur die beiden letzten Strophen des Liedes hinzugedichtet haben.

Das umfangreiche Liedgut der Hutterer beinhaltet neben zahlreichen Liedern über namentlich bekannte wie auch anonyme weibliche Märtyrerschicksale¹⁹ besonders viele (insgesamt 25) Lieder über weibliche biblische Gestalten. Sechs Lieder handeln von der biblischen Susanna. Helen Martens hat den Vorbildcharakter dieser Frauengestalten für die hutterischen Frauen herausgearbeitet und auch auf das erotische Element ihrer Geschichten hingewiesen. Susanna und Ester seien sehr schöne und mutige Frauen gewesen. Sie trügen die Verantwortung für ihre Keuschheit, aber auch für die Keuschheit und Aufrichtigkeit ihrer Männer. Martens kommt zu dem Ergebnis, daß es gälte, aus diesen Liedern Gottvertrauen zu lernen. Die Geschichte der Susanna sei zudem eine Geschichte mit gutem Ausgang. Vor allem aber sollten Männer wie Frauen zum Gehorsam erzogen werden. Hierzu wurden oft Frauen als Beispiel genommen, die ihren Männern – und Gott, den Priestern etc. – gehorsam waren. Vertraue, bete und Gott wird dich vor Gefahr und Not beschützen, sei die Botschaft²⁰. Nicht zuletzt hätten die biblischen Geschichten um diese Frauen auch einen hohen Unterhaltungswert, zum Beispiel die Geschichte der apokryphen Sara, die sieben Mal ihren Bräutigam kurz vor der Hochzeit verlor.

Das Lied von Christel Schmidt hat die Geschichte der selbstbewußten Heldin Judith zum Gegenstand und ist gedichtet auf den Meistersingerton Herzog

Ernst.²¹ Diese Ballade, die zu den am häufigsten kontrafizierten weltlichen Liedern zählt, beschreibt den Aufstand des Herzogs von Schwaben gegen seinen Stiefvater Konrad II. Der Held hat zahlreiche Abenteuer zu bestehen, zum Teil in einem fabulösen Orient, und verweist auf einen stets aktuell deutbaren politischen Hintergrund: das problematische Verhältnis von Fürsten und Königen, von Landes- und Zentralgewalt.

Aufschlüsse durch Untersuchung der Kontrafakturpraxis

Fast alle Lieder der oben erwähnten Sammlungen verfügen nicht über eigens für sie komponierte Melodien, sondern wurden auf bereits bekannte und weit verbreitete weltliche oder geistliche Weisen gesungen. Die Kontrafakturpraxis diente zum einen der leichteren Verbreitung und dem schnellen Erlernen neuer Lieder für die in der Entstehungszeit weitgehend nicht lesekundige Adressatengruppe, in der Notationskenntnisse natürlich noch weniger vorhanden waren. Zum anderen wird vermutet, daß durch die Paraphrase bekannter weltlicher Lieder die Täufer ihre Gesänge zu kaschieren versuchten.²² Die Kontrafaktur ist außerdem eine übliche Gesangspraxis des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, wodurch selbst älteste weltliche Melodien bis heute erhalten blieben.

Volker Mertens hat in seinem Aufsatz *Ach hülf mich leid. Zur geistlichen Kontrafaktur weltlicher Lieder im frühen 16. Jahrhundert* die Entstehung der Kontrafaktur des geistlichen Lieds *hilff mir Maria reine meit* nach der weltlichen Liebesklage eines verlassenen Mädchens *ach hülf mich leid*, eines der populärsten Lieder der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum, nachgezeichnet. Er weist darauf hin, daß durch den deutlichen intertextuellen Bezug, der für das geistliche Lied konstitutiv ist, ein eigener semantischer Horizont hergestellt wird, so daß durch das Singen des geistlichen Liedes die ausdrückliche Abkehr von der Welt – wie vom weltlichen Lied – noch einmal vollzogen werden kann.²³ In ihrer Arbeit über die Handschrift `s-Gravenhage aus dem Antwerpener Begijnenhof²⁴ zitiert Ulrike Hascher-Burger die Empfehlung, beim Singen von geistlichen Kontrafakturen weltlicher Lieder den weltlichen Text möglichst zu vergessen, wenn man nicht der Eitelkeit anheim fallen wolle. Daß eine semantische Verbindung zwischen einem kontrafizierten Original und einem neuen Lied besteht, wurde auch den täuferischen Sängern von Zeitgenossen wie beispielsweise dem Jesuitenpater Christoph Andreas Fischer vorgeworfen: »(...) Von ewern halsstarrigen Bruedern die entweder seind gehenckt oder verbrent oder ertrenckt worden, habt jhr Liedlein gedichtet, welche jhr in den Thonen gar Bulerisch vnd vnzuechtiger Liedlein singet. Als zum Exempel, das Gesang vom Hansel

Schmidt, singet jhr im Thon deß Graffen von Rom, oder deß Hildbrands. Das ander im Thon, Ein Bluemlein auff der Heiden. Des dritte im Thon, Der Wachter auff der Zinnen. Das vierdte im Thon, Deß Frewleins von Britanien. (...) Von deinen Bruedern zu Wien enthaupt ein Gesang im Thon, Ich stund an einem Morgen: Item von anderen, zwey andere Lieder, eines im Thon, Es wohnet Lieb bey Liebe. Das ander, Ach Lieb mit leyd: Vnd dergleichen: Seind das nicht ehrbare Lieder? Seind das nicht zuechtige Gesenger? Diese seind ein anzeigung das euch solche wol bekannt seind, also das jhr auch nach dieser Gesenger Thonen andere singet. Vnd damit das man nicht merke, das ihr gar zu Fleischlich seyt, so behaltet jhr solche Thonen in ewern Geistlichen (besser geistlosen) Gesengen, damit das jhr euch ewer geilheit alzeit erinnert.«²⁵

Wenn die Gesänge wie nach Ansicht des Aktivisten der Gegenreformation Fischer womöglich »Geilheit« bei den Sängern auslösten – wessen Geilheit sollte es gewesen sein: die der Männer oder die der Frauen? Und welche Rolle spielten diese Gefühle – Liebe, Minne, Begehren, Lust –, die durch die Lieder möglicherweise wachgerufen wurden, für die neu sich konstituierenden Paar- und Familienbeziehungen? Wurden damit Zuschreibungen von neuen oder traditionellen Geschlechterrollen aus der weltlichen Musik, dem später so genannten »Volkslied«, in die neuen Lebensmodelle der protestantisch-bürgerlichen Ehe übertragen? Oder transportierten die Gefühlsspannungen aus den Feldern Sexualität, Erotik und Körperlichkeit nur religiöse Empfindungen, dienten deren Verstärkung?

Voraussetzung für eine solche Dynamik durch Kontrafakturpraxis ist ein deutlicher intertextueller Bezug. Bei dem Täuferlied *Komm Gott Vater von Himmeln*²⁶ von Hans Langmantel, einer Kontrafaktur der *Tagweis von eines Königs Tochter*, auch nach der Anfangszeile *Es wohnet Lieb bei Liebe* genannt, scheint mir ein solcher gegeben zu sein: »Es wohnet Lieb bei Liebe« ist einer der häufigsten als »Ton« angegebenen weltlichen Vorlagen für Täuferlieder. Ernst Sommer hat für seine Beschäftigung mit den Melodien der alten Täuferlieder alle 252 angegebenen Töne ausgezählt und nach Herkunft und Ursprung verschiedenen Gruppen zugeordnet: Nur knapp die Hälfte sind geistliche Lieder. 75 Melodien entstammen Erzählliedern weltlichen Ursprungs, 54 werden von Sommer unter »weltliche Lieder anderen Inhalts« subsumiert; hierunter befinden sich zahllose Liebeslieder verschiedener Gattungen. Weitere 46 Töne geistlicher und weltlicher Lieder lassen sich nicht direkt nachweisen. Auch hierunter wieder viel Liebesleid und Liebesglück.²⁷

Die häufigste als »Ton« angegebene weltliche Vorlage für Täuferlieder ist das Lied *Ich stund an einem Morgen* mit 50 Nennungen. Es gilt als das berühmte-

ste aller Abschiedslieder im 15.–17. Jahrhundert. Es folgen das Reiterlied *Ob ich schon arm und elend bin* und die *Hildebrand*-Ballade mit 27 Nennungen sowie die *Tagweis von eines Königs Tochter*/*Es wohnet Lieb bei Liebe* mit 24 Nennungen. Die *Tagweis* oder das *Tagelied* stellt eine Untergattung des Minnelieds dar.

Es wohnet Lieb bei Liebe erzählt von dem fatalen Ende einer unmöglichen Liebe zwischen einer jungfräulichen Königstochter und einem Ritter. Die Jungfrau, die sehr genau weiß, was sie will, überredet ihren Wächter, sie in den Wald ziehen zu lassen, wo ihr Liebster auf sie wartet. Ehe sie ihn treffen kann, wird sie jedoch von einem Zwerg geraubt. Endlich wieder freigelassen, findet sie ihren vermeintlich verlassenen Ritter sterbend und ersticht sich selbst mit dem Schwert, das sie aus seiner tödlichen Wunde zieht. Der untreue Wächter wird vom König zur Abschreckung brutal auf einer Schlachtbank zerstückelt.

Der Ton dieses Liedes wird im Ausbund acht Liedern und im Liederbuch der Hutterer Brüder elf Liedern unterlegt.²⁹ Bei einer Kontraktatur können neben Anleihen bei der metrischen und formalen Struktur, die die Grundlage der Sangbarkeit darstellen, auch Zitate der Anfangszeile oder der Schlußbildung zum Tragen kommen. Abgesehen von der Übernahme des Reimschemas und der Anzahl der Verse pro Strophe wird von diesem Lied jedoch auch häufig der kämpferische, bedingungslose Ton der verzweifelt liebenden Frau übernommen. Bis in Stichworte und Metaphern hinein wird es im Täuferlied *Komm Gott Vater von Himmeln* von Hans Langmantel aufgegriffen und für den religiösen Zweck umgemünzt: zum Beispiel das Rittermotiv, das Wächtermotiv oder Tag-Nacht-Metaphern (Strophe 9: »daß wir nicht mehr der Nächte, sondern Tages=kinder sein«). Die starke Jungfrau des Minnelieds wird hier zum Vorbild für den streitbaren männlichen Märtyrer des Täuferlieds, der für das »Feuer« der göttlichen Liebe zu sterben bereit ist. Dies ist keine zufällige oder oberflächliche Tongebung, sondern eine ganz gezielte Kontraktatur in genauer Kenntnis der Vorlage, die außerdem mit der Übertragung eines Geschlechterbildes arbeitet.

Ein schoen Gesangbüchlein²⁹

Zuletzt zu untersuchen wäre noch *Ein schoen Gesangbüchlein*, das Liederbuch der deutschen Mennoniten, das weitgehend auf niederländische Quellen zurückgeht.³⁰ In diesem Gesangbuch sind keine Verfasser identifiziert worden. Im Unterschied zu den beiden anderen Liederbüchern erinnern einige der mennonitischen Lieder und Liedformen (z.B. das Rollenlied mit seinen Wechselgesängen zwischen Seele und Gott) an das Liedgut der Devotio Mo-

derna, wie es im deutschsprachigen Raum in nachgelassenen Liederhandschriften aus Frauenkonventen erhalten ist.³¹ Mögliche Parallelen und Zusammenhänge müßten noch untersucht werden.

Gender-Antworten?

Die Taufgesinnten haben durch ihre religiösen Überzeugungen neue soziale Verbände untereinander geschaffen. Dem zu Grunde liegt ihr Einigungsprozeß auf ein gemeinsames religiöses Ziel, das in den Liedern immer wieder beschworen wird und mit »Gottvertrauen«, »Gottergebenheit« zu benennen wäre. Durch die Konstruktion von Geschlechterverhältnissen werden die sozialen Verbindungen im Innen- und Außenverhältnis hierarchisiert und geordnet:

1. »Have faith, pray, and God will deliver you from danger and death«³² faßt Helen Martens das religiöse Ziel der Hutterer zusammen. Die Einübung von Gottvertrauen ist für alle Menschen gleich wichtig und schwer – hierin gibt es keinen Unterschied für Männer und Frauen. Es geht um ein übergeordnetes, ideelles Ziel, das alle erreichen sollen. Dementsprechend finden sich in den Liedertexten sowie durch Kontrafakturen zahlreiche Darstellungen von glaubensfesten, starken und mutigen Frauen, die überaus positiv und gleichberechtigt neben den Männern erscheinen.

2. Bei der Beschreibung der realen sozialen Ordnung werden in den Liedertexten hingegen deutliche Differenzen zwischen den Geschlechtern aufgebaut: Männer und Frauen unterscheiden sich in den Tätigkeitsfeldern, in ihrem Lebensumfeld und auch in ihren Charaktereigenschaften. Zudem sind die Frauen nicht nur Gott, sondern auch dem Manne gegenüber Gehorsam schuldig. Bei allen Differenzen jedoch scheinen die Geschlechter gleichwertig zu sein.

3. Wenn es um konkrete Kulturproduktion und Überlieferung geht, findet schließlich ein klarer Verdrängungsprozeß zu Lasten der Frauen statt, wie wir ihn auch heute noch kennen:

- es gibt kaum namentlich genannte Frauen in den Liedern im Unterschied zu zahllosen Männern;

- Frauen werden häufig als Objekte, als Körper beschrieben;

- die Frage, ob und inwieweit Frauen selbst kulturschaffend tätig waren, wird in der frühen Geschichtsschreibung gar nicht thematisiert, obwohl gerade für Frauen der Gesang besonders wichtig gewesen sein soll;³³

- auch in der aktuelleren Aufarbeitung von historischem Material wird bis heute davon ausgegangen, daß Frauen so gut wie keinen Anteil an der Kulturproduktion hatten – trotz eines erheblichen anonymen Anteils von Liedern; sie werden so möglicherweise weiterhin und nochmals ausgegrenzt.

Anmerkungen

- 1 Ausbund, 13. Auflage, Verlag von den Amischen Gemeinden in Lancaster County, Pa., 1981, Lied Nr. 23, Vers 5.
- 2 Vgl. Ernst Sommer, Die Melodien der alten deutschen Täuferlieder, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 17. Bd., Kassel 1972/73, S. 100–164. Die drei Täufer-Liederbücher enthalten insgesamt 624 Texte, die jedoch z.T. mehrfach vorkommen. Zählt man alle Texte nur einmal, ergibt sich die Summe von 583 Liedertexten.
- 3 Alle hier betrachteten Lieder werden untersucht und zitiert nach der amerikanischen Ausgabe des Ausbund, 13. Auflage, Verlag von den Amischen Gemeinden in Lancaster County, Pa., 1981.
- 4 Zitiert nach Ingrid Susanne Mayr, Der »Ausbund«. Die Liedersammlung der Schweizer Brüder und ihre Verwendung bei den Wiedertäufer-Gemeinden bis in die Gegenwart, München 1998 (Magisterarbeit an der Ludwig-Maximilians-Universität München), Abb. S. 16.
- 5 Rudolf Wolkan, Die Lieder der Wiedertäufer, Berlin 1903 (Reprint Nieuwkoop 1965), S. 27 ff.
- 6 Vgl. Julia van Delden-Hildebrandt, Das Liederbuch »Ausbund«, Göttingen 1952 (neu durchgesehene und verbesserte Ausgabe 2003), S. 53.
- 7 Märtyrerspiegel, zitiert nach Susanne Mayr (wie Anm. 4), S. 8. Vgl. auch Rudolf Wolkan (wie Anm. 5), S. 21 f.
- 8 Hermina Joldersma/Louis Grijp (Hg.), »Elisabeth's Manly Courage«: Testimonials and Songs of Martyred Anabaptist Women in the Low Countries (Women of the Reformation Series, Bd. 3, hg. von Merry Wiesner-Hanks), Milwaukee 2001, S. 20.
- 9 Vgl. Beatrix Borchard, Lückenschreiben oder: Montage als biographisches Verfahren, in: Biographie schreiben, hg. von H. E. Bödeker, Göttingen 2003 (= Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, Bd. 18), S. 211–242.
- 10 Bei drei Liedern ist eine mögliche Autorschaft nachvollziehbar, vgl. Rudolf Wolkan (wie Anm. 5), Kapitel VI.
- 11 Hier untersucht und zitiert nach: Die Hutterischen Brüder in Kanada (Hg.), Twilight Hutterian Brethren, Falher, Alberta, Canada and Fairville Hutterian Brethren, Bassano, Alberta, Canada 1992.
- 12 Elias Walter (Hg.), Die Lieder der Hutterischen Brüder, nach den überlieferten Handschriften zusammengestellt und erstveröffentlicht 1914, 7. Aufl., Falher, Alb., und Bassano, Alb., 2002.
- 13 Helen Martens, Women in the Hutterite Song Book, in: C. Arnold Snyder/Linda A. Huebert Hecht (Hg.), Profiles of Anabaptist Women. Sixteenth-Century Reforming Pioneers (Studies in Women and Religion, Vol. 3), Waterloo, Ont., Canada 1996, S. 222–247.
- 14 Ebd., S. 225: »The songs in Die Lieder der Hutterischen Brüder were written by men; (...) Despite the fact that all the authors of the songs in LHBr were men, ...«
- 15 Vaclav Bok, Hauptmerkmale der huterischen Lieder, Pilzen 1972 (Diss., in Fotokopie eingesehen in der Forschungsstelle des Mennonitischen Geschichtsvereins Deutschland e.V.).
- 16 Ebd., S. 168 und S. 455.
- 17 Ebd., S. 444.
- 18 Elias Walter (wie Anm. 12), S. 28
- 19 Z. B. die Lieder *Herr Gott in deinem Reiche* (ebd., S. 582); *Von Gott und seines Geistes Stärk*, ein Lied über das Märtyrerschicksal der Christina Brünnerin (ebd., S. 817), in dem allerdings das Schicksal des hingerichteten Mannes mit neun Strophen, das von Christina mit zwei Strophen beschrieben wird.
- 20 Helen Martens, Women in the Hutterite Song Book (wie Anm. 13), S. 237.

21 Elias Walter (wie Anm. 12), S. 407.

22 vgl. Paul M. Yoder, *The Ausbund*, in: Paul M. Yoder, Elisabeth Bender, Harvey Graber, Nelson P. Springer, *Four Hundred Years with the Ausbund*, Scottdale, 1964, S. 8.

23 Volker Mertens, Ach hülf mich leid. Zur geistlichen Kontrafaktur weltlicher Lieder im frühen 16. Jahrhundert, in: Michael Zywiets, Volker Honemann, Christian Bettels (Hg.), *Gattungen und Formen des europäischen Liedes vom 14. bis zum 16. Jahrhundert* (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit, hrsg. von Volker Honemann und Jürgen Macha, Bd. 8), Münster, New York, München, Berlin 2005, S. 170.

24 »Dit is die gheestelicke melodie tusschen ihesum christum ende de minnende ziele, gheset op noetkins van weerliken liederkijns, om dat men die werlike worden (wereldlijke tekst) sal moghen vergeeten, want daer niet dan ydelheit [Eitelkeit] in gheleghen en es.« Aus: Handschrift `s-Gravenhage aus dem Antwerpener Begijnenhof, darin die Schrift *Die gheestelicke melody tusschen Ihesum Christum ende die mynnende ziel*, zitiert nach Ulrike Hascher-Burger, Zang op het begijnhof, in: *Tijdschrift voor Gregoriaans* 24 (1999), S. 126–132.

25 Andreas Fischer, Der Hutterischen Widertauffer Taubenkobel: in welchem all jhr Wust, Mist, Kot vnnd Vnflat etc. werden erzehlet. Auch des grossen Taubers des Jakob Hutters Leben. Ingolstadt 1607, zitiert nach Rudolf Wolkan (wie Anm. 5), S. III–IV.

26 Ausbund Nr. 37: *Komm Gott Vater von Himmeln. Ein anderes Lied von Hans Langmantel, und seinem Knecht Weissenhorn, enthauptet, und die Magd ertränkt*. Das Lied ist auch im Gesangbuch der Hutterer Brüder abgedruckt (HB, S. 483). Zur strittigen Autorschaft vgl. Ursula Lieseberg, *Die Lieder des Peter Riedemann. Studien zum Liedgut der Täufer im 16. Jahrhundert* (Europäische Hochschulschriften, Reihe I, Deutsche Sprache und Literatur, Bd. 1692), Frankfurt/M. 1998, S. 93–96.

27 vgl. Ernst Sommer (wie Anm. 2), S. 156/157.

28 Zum geistlichen Tagelied speziell vgl. auch André Schnyder, *Das geistliche Tagelied des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Textsammlung, Kommentar und Umriss einer Gattungsgeschichte*, Tübingen und Basel 2004.

29 *Ein schoen gesangsbüchlein geistlicher Lieder*, Manuskript Trier, 1563/64 (Kopie nach dem einzige Exemplar in Trier, eingesehen in der Forschungsstelle des Mennonitischen Geschichtsvereins Deutschland e.V.).

30 vgl. Rudolf Wolkan (wie Anm. 5), S. 102: »(...) ja, es läßt sich behaupten, daß der grössere Teil des Liederbuchs auf niederländische Lieder zurückführt«; sowie Julia van Delden-Hildebrandt (wie Anm. 6), S. 24.

31 Vgl. das Liederbuch der Anna von Köln (publiziert von Walter Salmen, *Liederbuch der Anna von Köln* (um 1500), (Denkmäler Rheinischer Musik, hrsg. von Walter Salmen und Johannes Koepp, Bd. 4, Düsseldorf 1954) oder das Liederbuch der Catherina Tirs (teilweise publiziert von Bernhard Hölscher, *Niederdeutsche geistliche Lieder und Sprüche aus dem Münsterlande*, Berlin 1854 oder Albrecht Classen, *Mein Seel fang an zu singen: religiöse Frauenlieder des 15. und 16. Jahrhunderts. Kritische Studien und Textedition* (= *Studies in Spirituality: Supplementes*; 6), Leuven 2002.

32 Vgl. Helen Martens (wie Anm. 13), S. 237.

33 Lee Emerson Deets zitiert nach Ursula Lieseberg (wie Anm. 26), S. 173: »Only the singing in religious meetings suggests emotional catharsis, and then by the women. The Hutterites like to sing. It is one of their few moments of self-expression.«

Vergangenheitsbewältigung und Schuldbekenntnisse der Mennoniten nach 1945

Das Kriegsende

Das Kriegsende traf die Mennoniten in ganz unterschiedlichen Situationen.¹ Die Gemeinden in Westpreußen bestanden bei Kriegsende nicht mehr. Die meisten Gemeindeglieder hatten sich nach dem 23. Januar 1945 auf die Flucht nach Westen begeben. Nur wenigen gelang es, ohne größere Aufenthalte über Weichsel und Oder zu kommen. Die Flüchtlingstrecks stauten sich an den zerstörten Brücken und in den verstopften Häfen. Unter großen Verlusten kamen viele nach Schleswig-Holstein und Dänemark und lebten dort bis nach 1950 teils im Familienverbund – meist ohne Ehemann und Vater –, teils als einzelne in Lagern. Die ursprünglich intakten Gemeinden waren zerbrochen. Neue bildeten sich erst nach einiger Zeit. Etwa ein Zehntel der westpreussischen Mennoniten kam auf der Flucht ums Leben oder starb an ihren Folgen. Alle verloren Hab und Gut, die meisten auch ihren Beruf; ihre Zukunft war bis in die fünfziger Jahre ungewiß. Etwa zwei Drittel der Mennoniten innerhalb Deutschlands waren von Flucht und Vertreibung betroffen.

Die meisten Gemeinden West- und Norddeutschlands erlitten durch den Bombenkrieg Verluste: Einige Gemeindehäuser wurden zerstört und zahlreiche Familien »ausgebombt« und »evakuiert«. Die Mennoniten hatten im selben Maße Opfer zu beklagen, wie sie in ihrer jeweiligen Umgebung auftraten. Die Gemeinden versammelten sich wieder ab Herbst 1945.

In Süddeutschland wurden die Mennoniten kaum in Mitleidenschaft gezogen. Zwar waren einzelne Versammlungsplätze zerstört, doch konnten die Gottesdienste schon im Sommer 1945 wieder aufgenommen werden. Die Verluste an Menschen und Vermögen waren hier geringer als bei den anderen Gruppen.

Das Verhältnis der deutschen Mennoniten zu Glaubensgeschwistern in den Niederlanden oder Frankreich war durch das Auftreten des deutschen Militärs und durch das Verhalten der deutschen Mennoniten während der deutschen Besatzung schwer beschädigt worden. Sie hatten sich distanziert und den geschwisterlichen Beistand, wo er geboten gewesen wäre, zu leisten versäumt. Viele mennonitische Bauern und Handwerker waren Nutznießer der Besatzung, als sie zwischen 1940 und 1944 Betriebe im Elsaß, in Lothringen und im Warthegau übernahmen. Sie hatten ihre Stimme nicht erhoben, als

französische Mennoniten als »Volksdeutsche« zur Wehrmacht eingezogen wurden oder als niederländische Mennonitenprediger in Konflikt mit der Besatzungsmacht geraten und in Konzentrationslager verschleppt worden waren.

Einschätzung von Krieg und Nachkriegszeit

Am 21. Oktober 1945 kam die »pfälzisch-hessische Prediger-Konferenz« erstmals nach dem Krieg wieder zusammen. Dort führte der Weierhöfer Prediger Paul Schowalter in einer Rückschau im Anschluß von 1. Petrus 5,6ff. aus: »All unser bitteres Erleben eines verlorenen Krieges weist uns in die Tiefe. Gott widersteht den Hoffärtigen, aber den Demütigen gibt er Gnade; demütig, aber nicht kleinmütig. Darum: Alle eure Sorgen werfet auf ihn. Viele Sorgen, die uns bewegen.«² Das Ereignis wird in vorgeprägten »frommen« Formeln reflektiert. Seine Dimension und seine Schrecken werden beschrieben, aber der Eindruck vermittelt, als habe der Prediger eine Scheu, die Ursachen zu benennen und die Auswirkungen konkret zu beschreiben. Eine Beteiligung von Mennoniten wird nicht in den Blick genommen. Das Unheil ist etwas, bei dem der Zuhörer Zuschauer und nicht Betroffener ist.

Wenig später, am 7. Oktober 1945, predigte Paul Schowalter auf dem Weierhof über Matthäus 6,12: »Manches, was uns in diesem Kriege begegnet ist, nicht allein in und bei unserem Volk, ist häßlich und gemein. Manches, was jetzt aus den Menschen hervorbricht, ist beschämend und erniedrigend. Stehen wir in dem allen rein und unangefochten da, berührt und bewegt uns das alles nicht, was da um uns und bei uns geschehen ist? ... Hätte unser Zeugnis nicht noch viel tapferer und kräftiger sein müssen? Sind wir nicht vor den Mächtigen der Erde dadurch unglaublich geworden, daß die unter uns, die im Glauben nahe beieinander standen, nicht zusammenkommen konnten?«³

Diese Aussage scheint in ihrer Selbstanklage und den Komparativen, die verwendet werden, dem Stuttgarter Schuldbekennniss nahezustehen, das kurze Zeit danach am 18./19. Oktober 1945 auf einem Treffen deutscher und internationaler Kirchenführer ausgesprochen wurde.

Die Beschreibung des moralischen Verfalls wirkt distanziert und pauschal. Eine eigene Schuldverstrickung wird zunächst nicht eingeräumt, dann aber mit zwei Selbstanklagen bestätigt. Der zweite Anklagepunkt könnte sich auf die 1934 gescheiterten Verhandlungen zwischen der Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich und dem Gemeindeverband beziehen, deren Mitgliedsgemeinden in Baden, Württemberg und Bayern zu finden waren. 1933 waren Verhandlungen mit dem Ziel aufgenommen worden,

»eine Einheitsfront des deutschen Mennonitentums zu schaffen“⁴. Die Gespräche scheiterten 1934, weil sich die beiden Gruppen weder auf ein »großes« noch auf ein »kleines« Bekenntnis einigen konnten.

Nach Abschluß des Nürnberger Hauptprozesses gegen die Führungsgruppe des »Dritten Reiches« nahm der Krefelder Pfarrer Dr. Dirk Cattepoel in einer Predigt über Matthäus 26,20–22 Stellung zu dem Urteil: »Wir verstehen sehr viel von dem, was in den letzten zwölf Jahren über uns ergangen ist, und erkennen, daß es sich nicht einfach um einen wildgewordenen Bluttausch gehandelt hat, sondern um eine bestimmte Haltung aus einer ganz bestimmten Weltanschauung heraus. Und das Erstaunliche und Erschreckende ist, daß von dieser Weltanschauung theoretisch und praktisch in uns allen sehr, sehr viel steckt. [...] Gott kann mit dem Teufel, Wahrheit mit der Lüge, Liebe mit dem Haß, Gutes mit Bösem vertauscht werden, und es gilt als gestreich und lebensklug, wenn man sie so vertauscht. Hitler ist in solcher Auflösung ein besonders auffallendes und vor allem konsequentes Exemplar, in ihm tritt klar hervor, was solche Auflösung eigentlich bedeutet und wohin sie führt. Aber wir alle haben auch teil daran, wir sind alle Menschen dieser Welt und dieser Zeit, der eine mehr, der andere weniger, je nachdem wie er gebunden, geartet und beeinflußt ist [...] Und das müssen wir [...] sagen: Überall, wo in der Vergangenheit und heute [...] bei uns Deutschen und bei anderen Völkern, von uns selbst und von anderen an die Macht des Hasses, der Gewalt, der Lüge, der Unvernunft geglaubt wird, ist Nationalsozialismus! Und so durfte jenes [Nürnberger] Urteil dort nur gesprochen werden als Buß- und Mahnruf an eine ganze Welt, von dem Geist zu lassen, der in den Verurteilten solch furchtbare Gestalt und Wirkung genommen hat.«⁵

Cattepoel enthält sich der damals verbreiteten Meinung, im »Nürnberger Prozeß« werde »Siegerjustiz« praktiziert. Er bezweifelt weder die Zuständigkeit des Gerichts noch die Ausgewogenheit des Verfahrens. Er sieht im Urteil einen Ruf zur Buße, der den Weg in die Zukunft freimachen soll. Der Krefelder Prediger versteht die Katastrophe des Dritten Reiches nicht als Zufall der Geschichte oder nur als Folge individueller Verbrechen der Verurteilten, sondern als das Ergebnis einer Weltanschauung, die von »allen« mehr oder weniger intensiv geteilt wurde. Cattepoel schiebt die Verantwortung nicht auf anonyme Mächte oder die Protagonisten des Regimes, sondern sieht Schuld und Verantwortung bei allen, und zwar nicht nur allgemein, sondern auch konkret.

Alle waren dankbar, daß der Krieg zu Ende war, viele litten aber noch jahrelang an den Kriegsfolgen. Die meisten empfanden den Ausgang des Krieges als Katastrophe, nur wenige sprachen da von Befreiung. Man war froh, mit

dem Leben davongekommen zu sein und versuchte, mit den teilweise schwierigen Verhältnissen zurechtzukommen. So schrieb der westpreußische Älteste Albert Bartel unter der Überschrift »Westfalenland soll Zuhause werden«: »Da tobt der ungeheuerliche Krieg über deutsches Land und macht es schier zur Wüste. Da wird unzähligen Familien ihr Zuhause genommen, zerstört. Verzweifelt stehen sie bei einem kleinen Bündel, das ihre ganze Habe enthält. Da müssen Tausende und Abertausende auf die Flucht westwärts, nur immer fort, meist Frauen, Kinder und Greise. Die Männer fehlen ...«⁶

Aus Sicht der Flüchtlinge und Ausgebombten gab es nach dem Krieg nur Verlierer. Jeder beklagte sein Los, und nur wenige waren bereit, den Zusammenbruch als eine Folge des von Deutschland verursachten Krieges zu begreifen. Von den Verbrechen der deutschen Kriegsführung, von der fabrikmäßigen Ermordung der Juden war wenig bekannt. Das wenige wollte man nicht verstehen, wies es als Propaganda der Siegermächte zurück oder begann, es mit den Greueln der Sieger aufzurechnen. Die westpreußischen Mennoniten in den norddeutschen und dänischen Lagern sahen sich verlassen und ausgesetzt. Infolge der englischen Zonengrenze war der Verkehr mit den Mennoniten in der französischen oder amerikanischen Zone schwierig.

Der ehemalige Älteste der westpreußischen Gemeinde Orlofferfelde, Bruno Enns, der aus einem dänischen Flüchtlingslager nach Kanada gekommen war, schrieb 1949 über seine Erfahrungen: »Meine Söhne waren keine Soldaten, die Lust und Freude am Töten hatten. Gott kann sie davor bewahrt haben, selbst Blut zu vergießen. Aber weil keine klare Stellung zur Wehrlosigkeit bestand [...], war den Söhnen unseres Menno-Volkes der feste Boden entzogen, und sie standen schutzlos den Verhältnissen gegenüber. Sind unsere Söhne nicht berechtigt, Anklage gegen uns [Väter] zu erheben? Hätte ich für meine Söhne nicht eine persönliche Stellung einnehmen und sie zu aktivem Widerstand auffordern sollen? Leider habe ich es nicht getan. Es hätte auch den sicheren Tod bedeutet.« Als er erfuhr, daß seine beiden Söhne und ein Schulfreund gefallen waren, zog er die Folgerung: »Sollten nur diese drei diese Glaubensstellung eingenommen haben? O nein, ich bin mir dessen bewußt, daß es viele waren [...] Werden die vielen Söhne unseres Mennovolkes, die zum Teil unwissend den Weg in den Tod gegangen sind, in der Ewigkeit anklagend vor uns stehen, weil wir keine klare Entscheidung in der Stellung der Wehrlosigkeit eingenommen haben?«⁷

Dem Thema der Wehrlosigkeit wird nach 1948 ein breiter Raum in den mennonitischen Publikationen eingeräumt. Viele Aufsätze von deutschen Autoren sind von dem Bewußtsein getragen, versagt zu haben und einen neuen Anfang machen zu müssen. Gefördert wurde diese Auseinandersetzung durch zahlreiche Beiträge amerikanischer Mennoniten.

Bruno Ewert, bis zur Flucht Ältester der westpreußischen Gemeinde Heubuden, schilderte in einem amerikanischen Magazin die Entwicklung aus seiner Sicht: »Wir entdeckten unseren großen Irrtum, als es zu spät war. Nicht erst der Kriegsausbruch, sondern schon vorher der Kampf gegen die Juden und die Christliche Kirche öffnete unsere Augen. Jetzt wurden Warnungen gegenüber diesem Trend nicht mehr beachtet, und jede offene Kritik wurde durch die Drohung mit dem Konzentrationslager zum Schweigen gebracht. In den Jahren unmittelbar nach 1933 erkannten wir nicht, daß der Führer diktatorische Vollmachten hatte und daß eine neue Weltanschauung dem Volk eingetrichtert werden sollte.«⁸

Hätte Bruno Ewert an der Rundbrief-Gemeinschaft⁹ zwischen 1928 bis 1940 teilgenommen, dann hätte er gewußt, daß viele junge Mennoniten sich des weltanschaulichen Einflusses des Nationalsozialismus sehr wohl bewußt waren und sich mit ihm auseinandersetzten. Nicht jede Kritik am Regime wurde mit einer Inhaftierung in einem der zahlreichen Konzentrationslager bestraft. Ewert scheint sich nicht mehr an das »Ermächtigungsgesetz« vom März 1933 erinnern zu haben, in dem die beklagten »diktatorischen Vollmachten« aufgeführt waren. Die Ausführungen Ewerts spiegeln eine Einstellung wider, wie sie in den Nachkriegsjahren von vielen vertreten wurde. Es herrschte die Losung: »Wir haben nichts gehört, nichts gesehen und nichts verbrochen; wir sind verführt worden, und jetzt müssen wir für die Verbrechen anderer büßen.« Nur wenige waren bereit, ihre Verantwortung für die Verbrechen im Dritten Reich zu erkennen und für ihre Folgen einzustehen.

Die mennonitischen Monats-Zeitschriften¹⁰ berichteten ausführlich über die Entwicklung in den Flüchtlingslagern, den Bau von Siedlungen und über die Schwierigkeiten der Nachkriegszeit. Von der Nazizeit war nur selten die Rede, allenfalls wurde erwähnt, daß man Glauben gehalten habe, die Gottesdienste – trotz Schwierigkeiten – durchgeführt und sich nichts habe zuschulden kommen lassen. Angesichts des vielfachen Leids wurde die Frage nach der Theodizee erörtert¹¹, ohne die eigene Verwicklung in das Naziregime zu thematisieren. Man war ganz vom eigenen Schicksal eingenommen, so daß kein Platz für weiteres Nachdenken blieb. Die Entnazifizierungsverfahren, von denen auch Mennoniten betroffen waren, wurden nicht angesprochen.

Begegnungen anläßlich der Weltkonferenz in den USA

Die vierte Mennonitische Weltkonferenz (MWK) fand vom 3. bis 10. August 1948 (erstmals) in Nordamerika statt, in Goshen, Indiana, und North Newton, Kansas. Aus Europa nahmen auf Einladung und Kosten des Mennonite Central Committee (MCC) Vertreter aus Frankreich (3), Deutschland

(5) und den Niederlanden (12) teil, ergänzt durch Besucher aus der Schweiz (2). Die europäischen Teilnehmer reisten zusammen auf einem Schiff nach Amerika und hatten so eine Woche Zeit, miteinander zu sprechen. An einem Abend setzten sich die Teilnehmer zu einer »Aussprachestunde« zusammen, Dabei kam es zur Konfrontation zwischen niederländischen und deutschen Delegierten. Über den Inhalt dieser Aussprache selbst, wie auch anderer, mehr informeller Gespräche, gibt es keine Aufzeichnungen. Offensichtlich führten diese Unterredungen nicht zu einer Verständigung zwischen Niederländern und Deutschen. Das bestehende Klima läßt sich durch ein Zitat aus einer Predigt verdeutlichen. Der Krefelder Pfarrer Dirk Cattepoel berichtet über eine Begegnung auf dem Schiff: »Eines Abends sagte mir ein Holländer – es war sogar ein holländischer Mennonitenpfarrer –: ›Auch Sie waren deutscher Soldat! Auch Sie gehörten zu diesen Mördern und Plünderern!‹ Ich bin damals aufgestanden und weggegangen und habe mit dem Mann nicht mehr gesprochen«¹². Ähnlich empört berichtet Christian Schnebele von den »häßlichen« Vorwürfen der Niederländer während der »Aussprachestunde«: »Mir war es, wie wenn ich auf die Anklagebank von Nürnberg gesetzt worden wäre. Welch eine Welle von Haß schlug mir entgegen [...] Jene Aussprachestunde hat mir gezeigt, wo der Vergeltungswille herrscht, da hat die Vergebung keinen Raum.«¹³ Ein niederländischer Teilnehmer, Jan. P. Matthijssen, später Missionar in Indonesien, berichtete zwanzig Jahre später: »Im Jahre 1948, als man dem Schrecken der Nazizeit noch viel näher stand, mußten die holländischen und die deutschen Delegationen zur vierten Weltkonferenz notgedrungen die Reise dorthin auf demselben Schiff antreten. Man schwieg damals nicht. Man begegnete sich so offen, daß die Späne flogen. Andere nahmen es damals den Holländern wohl übel. Aber damals mußte es sein.«¹⁴ Das Miteinander zwischen Franzosen, Schweizern und Deutschen schien während der Reise durch die Kriegereignisse weniger belastet gewesen zu sein, wie man dem Bericht von Christian Schnebele entnehmen kann.¹⁵

Über den Selbstmord einer Jüdin, die an Bord mitreiste, berichten Christian Schnebele und Dirk Cattepoel durchaus unterschiedlich: Schnebele eher verallgemeinernd, metaphorisch: »Wir gingen dann zur Ruhe, nicht ahnend, daß in einer späteren Nachtstunde, wohl an derselben Stelle, ein hoffnungsloses, verzweifelter Menschenkind, eine noch jüngere Frau, freiwillig über Bord ging und in den Fluten des Ozeans verschwand. Die täuschende, lockende Verderbenstiefe hatte ein Menschenleben ausgelöscht.«¹⁶ Cattepoel stellt dieselbe Geschichte informativer dar und bezieht sich selbst in den Zusammenhang ein: »Aber auf der gleichen Fahrt sprang [...] eine Frau über Bord, eine Jüdin, die ihre sämtlichen Familienangehörigen in den deutschen Konzen-

trationslagern verloren hatte. Und da habe ich mich als Deutscher am Schicksal dieser Frau wohl schuldig gefühlt – es war mir, als hätte nur ich allein Schuld an ihrem Tod [...] Aber in des Herzens Tiefe, da konnte ich nicht leugnen, da sagte etwas in mir: Auch du trägst dein Teil daran! Als Deutscher trägst du dein Teil, dein Teil an unserer Schuld.«¹⁷

Gleich bei der ersten Sitzung der Konferenz am 4. August 1948 gab Cattepoel in seinem Bericht »Über Deutschland zwischen 1936–1948 und seine Zukunft« folgende Erklärung ab: »In den Jahren seit 1945 ist viel über die Kollektivschuld des deutschen Volkes geredet worden. Unter Christen sollte es klar sein, daß es nur eine einzige Kollektivschuld gibt: die Kollektivschuld der Menschheit vor Gott. Aber als ein deutscher Christ möchte ich von ganzem Herzen bekennen, wie tief es uns belastet, daß so viel Leid, so viel Grausamkeit und so viel Zerstörung durch unsere Landsleute über andere gekommen sind. Ich möchte mich deshalb besonders an Euch wenden, liebe Brüder und Schwestern aus Holland und Frankreich: Seit 1940 widerfuhren Euren Völkern schreckliche Untaten durch Vertreter meines Volkes in einem Maße, daß unter menschlichen Gesichtspunkten eine Vergebung unmöglich scheint. Und doch bitte ich Euch um Christi willen: Vergebt uns und gewährt uns im Namen Christi einen neuen Anfang christlicher Brüderlichkeit [...] Aber ich will nicht versuchen, alles und jedes zu entschuldigen; am Ende ist jeder Deutsche am politischen Irrtum schuldig.«¹⁸ Es wird nicht deutlich, ob Cattepoel diese Erklärung im Namen und Auftrag der deutschen Konferenzen abgegeben oder sie mit den deutschen Teilnehmern abgestimmt hatte. Es hat den Anschein, als ob es sich um eine persönliche Erklärung gehandelt habe. Ein Jahr später sprach Cattepoel in einer Predigt davon, »er habe es als seine christliche und deutsche Pflicht gehalten [...] die französischen und holländischen Teilnehmer im Namen Christi um Verzeihung zu bitten.«¹⁹

Bei der gleichen Gelegenheit sagte der später nach Uruguay ausgewanderte westpreußische Diakon Gustav Reimer, als er sich im Namen der Flüchtlinge für die erfahrene Hilfe bedankte: »Ich bin mir bewußt, daß ich zu einem Volk gehöre, das während der letzten Jahre viel Not und Leid über seine Nachbarn gebracht hat. Und so frage ich: ›Wie können wir den Mut aufbringen, hier zu erscheinen und um Hilfe zu bitten? Von woher nehme ich die Kraft, diese Einladung anzunehmen und zu Euch zu sprechen?‹ Ich möchte darauf folgende Antwort geben: ›Wir sind verurteilt worden, wir haben uns eines Gottesgerichts unterziehen müssen, und Gott hat uns gerettet wie einen Brand aus dem Feuer. Deshalb sage ich mit dem Apostel Paulus: ›Was sollen wir dazu sagen? Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein!‹« (Römer 8,31ff.)²⁰ Es könnte heute behauptet werden, daß beide Erklärungen zu formal waren

und abgegeben wurden, weil die Betreffenden meinten, so etwas werde anläßlich einer internationalen Konferenz erwartet. Möglicherweise sahen sich beide Redner auch angesichts der zu diesem Zeitpunkt vielfältigen amerikanischen Hilfe dazu veranlaßt. Beide Texte wurden in englischer Sprache veröffentlicht und von deutschen Zeitschriften nicht aufgegriffen. Eine deutsche Übersetzung wurde in *Der Mennonit* erst 1967 wiedergegeben.²¹ Christian Schnebele erwähnte keine der beiden Erklärungen in seinem ausführlichen Bericht. Ulrich Hege schrieb über die Cattepoels, daß er über »die Schicksale der deutschen Mennoniten« gesprochen habe; weder erwähnte er jedoch die Schuldklärung, noch berichtete er über die »Aussprachestunde«.²² Das Thema der deutschen Schuld wurde nach 1950 auf mennonitischen Konferenzen und in den Blättern nicht behandelt. Die mennonitischen Zeitschriften, die seit Anfang 1948 erschienen, berichteten, wenn sie sich zeitgeschichtlichen Problemen zuwandten, von den Flüchtlingslagern, von der Zusammenführung der Familien, der Sammlung von Gemeinden oder vom Bau der Wohnsiedlungen. Der Betrachter hat den Eindruck, daß die Not und der Neuanfang nur wenig Zeit zum Nachdenken ließen. Aus heutiger Sicht würden wir es für richtig halten, daß nach den Gründen und Anlässen von Krieg und Holocaust, für die Entstehung von Ideologien und Weltanschauungsstaaten gefragt worden wäre. Es scheint so, als ob die Überlebenden froh darüber waren, davongekommen zu sein und daß sie – ohne Blick zurück – nur nach vorne schauen wollten.

Wiederentdeckung der Wehrlosigkeit

Nach 1950 vollzog sich ein Wechsel im theologischen Denken der deutschen Mennoniten: Pietistische (in Süddeutschland) und liberale (in Norddeutschland) Orientierungen traten zurück und wurden von der Rückbesinnung auf das »täuferische Leitbild«²³ überlagert, das Nachfolge, die Gemeinde und die Ethik der Liebe und Wehrlosigkeit als wesentliche Schwerpunkte herausstellte.

Schon 1946 kamen amerikanische und kanadische Freiwillige des Mennonite Central Committee (MCC) »in the name of Christ« ins zerstörte Deutschland, zuerst in die französische Zone und ab 1947 in die englische und amerikanische Zone. Sie verteilten Nahrungsmittel und Kleider und halfen als Pax-boys (überwiegend Zivildienstleistende) beim Bau von Siedlungen (Neuwied, Espelkamp, Bechterdissen, Wedel, Backnang). Amerikanische Prediger-Seminare entsandten Professoren, die das mennonitische Friedenszeugnis, das in den zurückliegenden Jahren verschüttet gewesen war, durch zeitnahe Argumentation unter Rückbesinnung auf das täuferische Erbe wieder beleb-

ten. Es dauerte vier Jahre, bis Mennoniten zur theologischen Reflexion nach dem Kriege bereit waren. So kam es 1949 zur »Thomashöfer Entschließung«, die forderte: »Angesichts der unsagbaren Leiden und dämonischen Auswirkungen des letzten Krieges halten [wir] es für eine besondere Aufgabe der Mennoniten, den Gedanken des Friedens und dessen praktische Verwirklichung [...] zu fördern und [...] zu vertreten.«²⁴ Die ergänzende »Heilbronner Erklärung« von 1950 berief sich in ihrer Argumentation zusätzlich auf das »Wort Gottes«, den »Geist der Bergpredigt« und den »Dienst am Nächsten«²⁵. Das 1956 gegründete »Deutsche mennonitische Friedenskomitee« (DMFK) vertiefte das theologische Nachdenken und warb unter der mennonitischen Jugend für das Friedenszeugnis.²⁶

Die Aufarbeitung der »braunen« Vergangenheit

Im November 1966 veröffentlichte der Leiter des Archivs der niederländischen Mennoniten, Simon L. Verheus, unter der Überschrift: »Mit brennender Sorge ...«²⁷ einen Aufsatz in *Der Mennonit*, mit dem er auf eine Publikation reagierte, in der festgestellt wurde, »die Mennoniten [...] hätten das Prinzip der Wehrlosigkeit völlig aufgegeben.«²⁸ In diesem Zusammenhang fragte Verheus: »Haben unsere deutschen Brüder hierauf schon einmal etwas geantwortet?«²⁹ Darauf reagierte Heinold Fast, damals stellvertretender Vorsitzender der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden, in derselben Nummer mit dem Verweis auf Äußerungen deutscher Mennoniten und stellte fest, »daß damit das Thema bei uns die ihm gebührende Beachtung gefunden habe, soll damit aber keineswegs gesagt sein. Erstens sind die Vorgänge selber noch längst nicht geklärt [...] Zweitens dauert es lange, bis das Bewußtsein vom geistlichen Bankrott des deutschen Mennonitentums zur Zeit des Dritten Reiches bis zum letzten deutschen Mennonit dringen wird.«³⁰ In der folgenden Nummer kommt der Holländer Ds. Jan Matthijssen den bedrängten deutschen Brüdern zur Hilfe: »Die deutschen Mennoniten haben wahrscheinlich nicht mehr und nicht weniger mitgemacht und sind deshalb nicht mehr und nicht weniger verantwortlich für alles, was geschehen ist, als die Deutschen im allgemeinen [...] Doch welchen Sinn hat es, jetzt darüber [über einzelne Verfehlungen] zu sprechen?«³¹ In einer der folgenden Nummern veröffentlichte der Schriftleiter Hans-Jürgen Goertz die »Schuldbekenntnisse« erstmals in deutscher Sprache, was 1948 versäumt oder dem deutschen Leser nicht zugemutet worden war.³² In derselben Nummer meldete sich Helmut Funk aus Wien mit einem Leserbrief zu Wort und mahnt unter der provozierenden Überschrift »Wo ist unser Schuldbekenntnis« offizielle Erklärungen der Konferenzen mit unbequemen Fragen an: »Ich muß

[...] die älteren und verantwortlichen [...] Brüder fragen: Hat das Kuratorium der Vereinigung [...] irgendwann einmal sein Versagen bekannt? Hat man dem Verschulden Ausdruck gegeben, daß man aus der Sorge um den eigenen Fortbestand und aus Furcht vor Leiden eine loyale Haltung der Regierung des dritten Reiches gegenüber eingenommen hat? Daß man einfach geschwiegen hat, wo Unrecht geschah? Hat man offen bekannt [...], daß man einer Verblendung verfallen war und keine klare Sicht der Dinge hatte?«³³ Auch darauf reagiert wieder Heinold Fast, diesmal mit einem Leserbrief: »Ich glaube nicht, daß man [...] die Schuld eines anderen bekennen kann. Wohl kann man die Folgen der Schuld anderer tragen [...] Außerdem bestärkt es den, der das Schuldbekenntnis fordert, in seiner Selbstgerechtigkeit [...] Viel wichtiger als ein Schuldbekenntnis der Väter [ist] die Frage, wie es zu solcher Schuldverstrickung kommen konnte [...] Wir sollten [die ältere Generation] nicht durch die Forderung von Schuldbekenntnissen zur Selbstrechtfertigung verleiten.«³⁴

Die Gedanken über den Krieg und die damit verbundenen Verbrechen hatten mit dem Wirtschaftswunder in den fünfziger Jahren nachgelassen. Mit der Erinnerung wurde auch die Schuldfrage verdrängt. Das begann sich zu ändern, als die Deutschen durch den Eichmann- (1961) und den Auschwitz-Prozeß (1963–65) mit dem Holocaust konfrontiert wurden und über ihre Verantwortung für das Naziregime und ihren Teil an der Schuld nachzudenken begannen.

Vor diesem Hintergrund erregte ein Aufsatz des ehemaligen Hamburger Pastors und Schriftleiters von *Der Mennonit*, Hans-Jürgen Goertz, erhebliches Aufsehen und viel Widerspruch vor allem bei der Kriegsgeneration.³⁵ Goertz sprach im Hinblick auf die Mennoniten im Dritten Reich von »religiösem Niedergang« und beklagte, daß die Mennoniten ihre überkommenen Grundsätze verraten hätten, um ihre konfessionelle Existenz zu sichern. Zwei Jahre später, 1977, beschrieb der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes – ausgehend von einer breiten Quellenbasis – die mennonitische Vergangenheit zwischen 1933 und 1945 im Hinblick auf den Nationalsozialismus und kam grundsätzlich zu einer ähnlichen Deutung, wenngleich er aufgrund der Quellenlage im Detail einzelne Vorgänge abweichend darstellte. Er resümierte weniger scharf: »Das Dritte Reich wurde anfänglich von den meisten [Mennoniten] [...] begrüßt und später einfach hingenommen. Man fühlte sich nicht zum Widerstand gerufen und war nicht zum Martyrium gerüstet.«³⁶ Ausführlich wurde geschildert, wie die Mennoniten ihre überkommene Überzeugung von der Wehrlosigkeit aufgaben: »Zur Begründung des Wehrdienstes werden nicht nur staatsbürgerliche Überlegungen angeführt, sondern auch biblische

[...] Die Mennoniten konnten die Wehrlosigkeit des Christen in einer wehrhaften Zeit nicht [mehr] aus der Bibel erweisen.«³⁷

Die folgende, heftige Diskussion dauerte etwa anderthalb Jahre und wurde 1978 durch eine gemeinsame Erklärung von Hans-Jürgen Goertz und Dieter Götz Lichdi zunächst abgeschlossen: »Es soll in Zukunft nicht mehr von dem ›religiösen Niedergang‹ der Mennoniten gesprochen werden; es soll auch nicht mehr behauptet werden, daß die Mennoniten ›ihre Eigenart‹, das heißt ihren ursprünglichen reformatorischen und konfessionellen Ausdruck ›bewahrt‹ hätten. Es wird richtig sein, den Weg der Mennoniten durch das Dritte Reich als eine schwere Identitätskrise zu beschreiben [...] Einigkeit besteht unter uns hinsichtlich der geistlichen Ziele dieser historischen Rückfrage für die Gemeinden. Es geht uns darum, die Gemeinden auf Abhängigkeiten hinzuweisen, die sie – gewollt oder ungewollt – eingegangen sind und noch immer eingehen, so daß sie sich fragen müssen, ob ihr Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn der Gemeinde dadurch beeinträchtigt wird.«³⁸

Späte Bemühungen um Brückenschlag und Versöhnung

Ab Anfang der 1970er Jahre warb der Pastor der Hamburger Mennonitengemeinde, Peter J. Foth,³⁹ im Rahmen der »Aktion Sühnezeichen« hauptsächlich unter Jugendlichen für den Besuch des ehemaligen Westpreußens. Mennonitische Gruppen beteiligten sich dort an einzelnen Wiederaufbauprojekten und suchten Orte Polens auf, an denen von der deutschen Besatzung verbrechen begangen worden waren. Der Charakter dieser Reisen, die anfänglich im Zeichen der Wiedergutmachung standen, änderte sich, als viele der ehemaligen Flüchtlinge wieder die alte Heimat sehen wollten. Am Anfang mag die Besichtigung der verlorenen Heimat schmerzliche Erinnerungen ausgelöst haben; daraus wurde dann Neugier und manchmal auch eine nostalgisch verklärte Sympathie. In einigen Fällen entwickelten sich freundschaftliche Beziehungen zu den bauerlichen Nachfolgern. Die Gemeindehäuser werden heute, soweit sie noch stehen, vielfach von anderen Konfessionen genutzt. Die Friedhöfe waren in einem beklagenswerten Zustand. Sie wurden von niederländischen und deutschen Mennoniten zusammen mit polnischen Freiwilligen wieder hergerichtet und werden heute von polnischen Nachbarn betreut.

Als im Laufe der Jahre die Generation der »Parteigenossen« und Kriegsteilnehmer immer weniger Auskunft geben konnte, wuchsen Umfang und Zahl der Monographien zu einzelnen Themen, aber auch die Erinnerungs- und Gedenkliteratur sowie Beiträge im Fernsehen hielten das Interesse an der Vergangenheit und mit ihr Betroffenheit und Scham wach. Der Vorstand der Ar-

beitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) sah sich daher veranlaßt, die nachstehende Erklärung abzugeben, die dann anläßlich der Mitgliederversammlung 1995 diskutiert wurde; es zeigte sich, daß der eindeutiger Text des Vorstands nicht mehrheitsfähig war. Er wurde deshalb in Teilen abgeändert, was sich an den Bruchstellen im Text noch nachvollziehen läßt. Die ursprüngliche Fassung wurde nicht veröffentlicht.

Aus Anlaß der 50. Wiederkehr der deutschen Kapitulation am 8. Mai 1945 verabschiedete die Mitgliederversammlung der AMG anläßlich ihrer Mitglieder-Versammlung am 10. Juni 1995 in Karlsruhe folgende Erklärung:

Am 8. Mai 1995 gedachten wir des Kriegsendes und besannen uns darauf, was dieses Datum heute für uns als Mennoniten in Deutschland bedeutet. Viele von uns haben damals diesen Wendepunkt als Katastrophe erlebt und erlitten. Im Rückblick erkennen wir, daß das Kriegsende trotz allen Leides, das wir erlitten haben, vor allem eine Befreiung von einem verbrecherischen Unrechtsregime bedeutete.

Die meisten Mennoniten in Deutschland sind, als Ergebnis einer langen Entwicklung, der Anfechtung des Nationalsozialismus erlegen, und sie gaben das Friedenszeugnis auf. Sie schätzten oft Verpflichtungen gegenüber dem eigenen Volk höher ein als die Verbindung zu unseren mennonitischen Geschwistern in den Niederlanden und im Elsaß.

Die niederländischen Geschwister, die unter dem deutschen Besatzungsregime litten und zahlreiche Opfer zu beklagen hatten, konnten nicht einmal auf die Anteilnahme, geschweige denn auf die Hilfe der deutschen Mennoniten rechnen. In Lothringen oder im Warthegau übernahmen auch deutsche Mennoniten während der Kriegsjahre Höfe vertriebener Bauern. Mennoniten aller Berufe waren in das damalige System verstrickt, fast alle Mennoniten haben zu den nationalsozialistischen Verbrechen an Juden und vielen anderen geschwiegen. Auch diejenigen, die dem Nationalsozialismus kritisch gegenüberstanden, sahen keinen Ausweg. Mit den Worten des Vaterunsers bitten wir um Vergebung.

Wir verstehen diese Beispiele nicht als eine nachträgliche Kritik. Wir glauben, daß der Blick in die Vergangenheit notwendig ist, um aus dieser Geschichte zu lernen. Darum bedauern wir, daß die Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus und seinen Folgen lange Zeit unterblieb aus Angst vor Auseinandersetzungen und weil viele deutsche Mennoniten vom Krieg selbst hart betroffen waren. Andere glaubten, sie hätten sich nicht zu entschuldigen, weil sie nicht als unmittelbare Täter an Ver-

brechen teilgehabt hätten. Heute erkennen wir, daß wir als Christen und Teil der mennonitischen Geschwisterschaft früher unsere Scham und unsere Betroffenheit hätten deutlich machen müssen.

Für uns sind die Jahre nach dem Ende des Krieges und nach dem Elend der Vertreibung unverdient gute Jahre des Wiederaufbaus geworden. Wir haben erleben dürfen, daß im Kriege verfeindete Nachbarvölker zusammengewachsen sind und sich heute mit Freundlichkeit und Achtung begegnen. Dafür sind wir dankbar. Aber vor dem Hintergrund der Vergangenheit beobachten wir das Zeitgeschehen und fühlen uns beschwert durch eine wachsende Fremdenfeindlichkeit und die zunehmende Gewaltbereitschaft.

Um diesen Herausforderungen angemessen zu begegnen, wollen wir uns an Gottes Wort aus dem Vermächtnis unserer täuferischen Väter und Mütter orientieren. Dabei möchten wir folgende Gesichtspunkte besonders betonen:

- Bekenntnis in der Öffentlichkeit durch Mission und Friedenszeugnis
- Betonung der Geschwisterlichkeit über die Gottesdienstgemeinschaft und über das eigene Volk hinaus
- Bereitschaft, Fremde anzunehmen und niemand auszugrenzen
- einen verantwortlichen Lebensstil zur Bewahrung der Schöpfung.

»Die Gnade des Herrn ist's, daß wir nicht gar aus sind; seine Barmherzigkeit hat noch keine Ende« (Klagelieder 3,22).⁴⁰

Der Text wurde von der Mitgliederversammlung mit großer Mehrheit angenommen und veröffentlicht. Er wurde gesondert den mennonitischen Konferenzen in den Niederlanden und in Frankreich mitgeteilt.

Die Erklärung beginnt bei der Einschätzung des Datums: zunächst als Leidensdatum und später auch als Tag der Befreiung. Es soll den Wandel in der Beurteilung deutlich machen, der auch im Zusammenhang mit der persönlichen Betroffenheit steht. Von diesem Datum aus geht der Blick zurück und in die Gegenwart, dann richtet er sich auf die Zukunft. Erst einmal wird Reue über die damalige Haltung und über das Verhalten der Mennoniten formuliert, das dann durch Beispiele konkretisiert wird. Dem Schuldbekenntnis folgt die Bitte um Vergebung. Die Mitglieder der AMG hatten offensichtlich die Befürchtung, die Erklärung könne mißverstanden werden. Deshalb betonten sie, daß die Beispiele nicht als nachträgliche Kritik verstanden werden sollten, gaben aber keinen Hinweis darauf, welches Verständnis denn nun empfohlen werde. Dies mag ein Zeichen dafür sein, daß diese Reuebekundung – zumindest bei einigen – noch immer schmerzte. Eine allerdings grundlose Befürchtung, denn dieser Teil wurde nach Veröffentlichung nicht

kritisiert. Wichtig ist die Feststellung, daß die Nazivergangenheit – unabhängig von der Verflochtenheit einzelner Personen oder Gruppen – uns auch heute noch betrifft, nicht weil wir als Zeitgenossen an den Verbrechen selbst beteiligt gewesen wären, sondern weil wir mit deren Folgen umzugehen haben. Die Erklärung geht davon aus, daß es heute auf unsere Einstellung zu diesem Teil unserer Vergangenheit ankommt, ob wir durch Totschweigen oder Aufrechnung Verbrechen wie Holocaust und Kriegsgreuel verharmlosen und aus unserer Vergangenheit als Christen verbannen oder ob wir uns mit dieser Schuld auseinandersetzen, sie anerkennen und versuchen, sie wiedergutzumachen, soweit das möglich ist. Die sich daraus ergebende Zukunftsaufgabe wird in einem größeren Zusammenhang gesehen und den grundsätzlichen Aufgaben der christlichen Gemeinde zugeordnet. Bei der Formulierung der Ziele mögen der Zeitgeist und die Debatte um »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« mitgespielt haben.

Diese Untersuchung zeigt unterschiedliche, teilweise widersprüchliche Reaktionen auf den Zusammenbruch und die Befreiung von 1945. Die Beschäftigung mit den Schuldverstrickungen im »Dritten Reich« verlief in der Bundesrepublik in drei Phasen. Eine erste Phase währte etwa von 1945 bis Anfang der sechziger Jahre: Nur wenige wollten und konnten eigene Schuld erkennen, die meisten waren mit der Klage über ihre vielfältigen, oft großen Verluste in Anspruch genommen. Eine zweite Phase erstreckte sich etwa von 1963 (Auschwitz-Prozeß) bis Anfang der achtziger Jahre: Die Söhne, empört über das Schweigen der direkt betroffenen Generation und entsetzt über das Bekanntwerden von immer mehr scheußlichen Details, setzten die Väter auf die Anklagebank und vermuteten auch hinter harmlosen Ereignissen den nazistischen Ungeist. In einer dritten Phase wurde seit Mitte der neunziger Jahre entdeckt, daß noch viele Menschen in Ost-Europa lebten, die im Krieg verschleppt und ausgebeutet worden waren. Die Erinnerung an die 50. Wiederkehr des Kriegsendes 1995 fachte die Diskussion an und führte zu einer Entschädigung von Fremdarbeitern aus Osteuropa.

Es war schwer für die deutschen Mennoniten, angesichts der Umstände von Vertreibung und Zerstörung, von Wiederaufbau und Wirtschaftswunder die eigene Verantwortung zu erkennen und zu ihr zu stehen. Es gab nach 1945 Stimmen, die zur Buße riefen, aber nur wenige wollten sie hören. Deshalb vergingen mehr als zwanzig Jahre, bis das Thema in größerem Umfang und nicht nur im justitiablen Bereich bearbeitet wurde. Nur langsam wurde erkannt, daß die Verdrängung der Vergangenheit die Bewältigung der Gegenwart belastet und die Gewinnung der Zukunft erschwert.

Anmerkungen

- 1 Diether Götz Lichdi, *Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche*, Weisenheim am Sand 2004, S. 197ff. Ders., *Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung*, Weierhof 1977, S. 159f. Zur Situation der deutschen Mennoniten in den letzten Kriegsjahren vgl. Horst Gerlach, *The Final Years of Mennonites in East and West Prussia, 1943–1954*, in: *Mennonite Quarterly Review* LXVI, 1992, S. 221–246 und S. 391–423.
- 2 Protokollbuch der pfälzisch-hessischen Predigerkonferenz, 1945, Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof.
- 3 Paul Schowalter, *Predigt*, Mennonitische Forschungsstelle Weierhof.
- 4 Lichdi, *Mennoniten im Dritten Reich* (wie Anm. 1), S. 67f.
- 5 Dirk Cattepoel, *Der Judas ins uns; die Predigt ist abgedruckt in: Mennonitisches Jahrbuch 1948*, hrsg. von Mennonite Publishing Office, Newton, Kansas, S. 40–45.
- 6 Albert Bartel, *Westfalenland soll Zuhause werden*, in: *Christlicher Gemeindekalender 1955*, S. 35.
- 7 Bruno Enns, *Erfahrungen*, in: *Der Mennonit* 9/10, 1949, S. 69 und *Gemeindeblatt der Mennoniten* (fortan GBl) 6, 1950, S. 22.
- 8 Bruno Ewert, *Four Centuries of Prussian Mennonites*, in: *Mennonite Life*, April 1948, S. 10ff., übersetzt aus dem Englischen, da ein deutsches Manuskript nicht vorhanden ist.
- 9 Theo Glück, *Die Auseinandersetzung der mennonitischen Rundbrief-Freundeskreise mit dem Nationalsozialismus*, in: Lichdi, *Mennoniten im Dritten Reich* (wie Anm. 1), S. 199f.
- 10 (a) *Der Mennonit*. Monatszeitschrift ab Januar 1948, gegründet vom Mennonite Central Committee, sollte der Verbindung der Flüchtlinge aus Westpreußen und Rußland dienen;
(b) *Gemeindeblatt der Mennoniten*, erschien ab Januar 1948 zweimal monatlich und wandte sich an die süddeutschen Mennoniten;
(c) *Christlicher Gemeindekalender*, hrsg. von der Konferenz Süddeutscher Mennoniten, erscheint jährlich seit 1890.
- 11 So neben anderen Dirk Cattepoel, *Schuld – Strafe – oder?* In: GBl 17/18, 1948, S. 44ff.
- 12 *Blätter aus der Krefelder Mennonitengemeinde*, Nr. 35 vom 15. Oktober 1949 (aus einer Predigt über Matthäus 6,1).
- 13 Christian Schnebele, 4. Weltkonferenz der Mennoniten, in: GBl 22, 1948, S. 63. In seinem Bericht: *Der Mennonit* 11/12, 1948, S. 98 erwähnt Schnebele diesen Vorgang nicht.
- 14 Jan P. Matthijssen, *Ein Holländer antwortet Dr. Verheus*, in: *Der Mennonit* 12/1966.
- 15 Dies mag auf die verwandtschaftlichen und historisch engen Beziehungen unter den Nachkommen der »Schweizer Brüder« zurückzuführen sein.
- 16 Christian Schnebele, 4. Weltkonferenz der Mennoniten, in: GBl 23, 1948, S. 67.
- 17 Dirk Cattepoel (wie Anm. 12).
- 18 *Fourth Mennonite World Conference, Proceedings August 3–10, 1948*, Akron, Pa, 1950, S. 14ff., vom Verfasser übersetzt.
- 19 Dirk Cattepoel (wie Anm. 12).
- 20 *Fourth Mennonite World Conference, Proceedings August 3–10, 1948*, Akron, Pa, 1950, S. 140 f., vom Verfasser übersetzt.
- 21 *Schuldbekenntnisse deutscher Mennoniten auf der vierten mennonitischen Weltkonferenz 1948 in den USA*, in: *Der Mennonit*, März 1967, S. 47. Im Organ des Verbandes deutscher Mennonitengemeinden, dem *Gemeindeblatt der Mennoniten* (GBl), Schriftleiter

Christian Schnebele, wurden die Schuldbekennnisse weder wiedergegeben noch erwähnt.

22 Ulrich Hege, Bericht über die Reise zur 4. Weltkonferenz, in: GBI Nr. 1, 1949, S. 2.

23 Harold S. Bender, Anabaptist Vision, Vortrag 1943, veröffentlicht in: Mennonite Quarterly Review, XVIII, 1944, S. 67–88.

24 GBI vom 15. September 1949, S. 70.

25 GBI vom 15. November 1950, S. 87.

26 Diether Götz Lichdi, Das Friedenszeugnis der deutschen Mennoniten im 20. Jahrhundert, in: 30 Jahre Deutsches Mennonitisches Friedenskomitee 1956–1986, Bammental 1986.

27 Beginn der deutschsprachigen Enzyklika von Papst Pius XI, 1938 über den Nationalsozialismus.

28 Friedrich Zipfel, Kirchenkampf in Deutschland 1933–1945, Berlin 1965.

29 Simon L. Verheus, Mit brennender Sorge ... – Eine besorgniserregende Seite unserer Bruderschaft, in: Der Mennonit, November 1966, S. 165f.

30 Heinold Fast, Antwort an Dr. S. L. Verheus, in: Der Mennonit, November 1966, S. 165f.

31 Jan P. Matthijssen, Ein Holländer antwortet Dr. Verheus, in: Der Mennonit 12, 1966.

32 Schuldbekennnisse deutscher Mennoniten auf der vierten mennonitischen Weltkonferenz 1948 in den USA, in: Der Mennonit 3, 1967, S. 47.

33 Helmut Funk, Wo ist unser Schuldbekenntnis? In: ebd., S. 49.

34 Heinold Fast, Es gibt Schuldbekennnisse, in: ebd., S. 48.

35 Hans-Jürgen Goertz, Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich, in: ders. (Hg.), Umstrittenes Täufertum, 2. Aufl., Göttingen 1977, S. 259–289, jetzt in: ders., Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden, hrsg. v. Marion Kobelt-Groch und Christoph Wiebe, Leipzig 2002, S. 121–150.

36 Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich (wie Anm. 1), S. 167.

37 Ebd., S. 168.

38 Diether Götz Lichdi und Hans-Jürgen Goertz, Gemeinsame Erklärung – Zur Kontroverse um die Mennoniten im Dritten Reich, in: Gemeinde Unterwegs, Nr. 12, 1978, S. 140 und Mennonitische Blätter, Nr. 12, 1978, S. 189.

39 Auskunft von Elke Foth, Hamburg, am 11. Oktober 2005.

40 Mennonitisches Jahrbuch 1996, hg. von der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG), S. 41f.

»Mennonite rede Plautdietsch«

Konfessionalität und Sprache unter Plattdeutschen der ehemaligen UdSSR

»Menniste rede Plautdietsch« – das ist sicher einer der wichtigsten Sätze meiner Kindheit. Kaum ein anderes Element mennonitischer Kultur ragt so sehr aus der mennonitischen Erfahrung heraus wie die Sprache. Dabei haben die Mennoniten auf ihren vielen Wanderungen von Friesland nach Rußland und von da aus in die weite Welt ein eher gespaltenes Verhältnis zur Sprache, allem voran zu ihrer »plautdietschen« Sprache, die doch nie wirklich als die Sprache galt. So fand sie weder ihren Weg in die Kirche, noch in die Schule oder das Amt. Hier hatte seit der Umstellung der Gottesdienstsprache im Weichseldelta das Hochdeutsch seinen festen Platz. »Met Got rede wie Huchdietsch, Plautdietsch äs fer ahm nech gout jenuch«¹, hörte ich meine Großmutter oft sagen.

In diesem Beitrag geht es darum, die komplexen Beziehungen zwischen Kultur und Sprache einerseits und dem Glauben und der Sprache der Mennoniten andererseits zu beleuchten. Welche Zusammenhänge lassen sich zwischen ihnen herstellen? Inwiefern hat Sprache etwas mit dem Glauben zu tun und der Glaube mit der Sprache?

Es gilt unter Kulturanthropologen als ausgemacht, daß Sprache und Kultur sich wechselseitig stark beeinflussen.² Kultur und Sprache sind korrelative, aufeinander bezogene Begriffe. Plautdietsch und die Kultur der rußlanddeutschen Mennoniten oder besser gesagt der Menniste,³ sind hierfür keine Ausnahme. Ich bin mir wohl der Tatsache bewußt, daß Plautdietsch sich keineswegs nur auf den mennonitischen Kulturraum in Rußland und der Sowjetunion beschränkt. Es gab und es gibt plautdietschsprechende Katholiken, Lutheraner und Adventisten, um nur einige andere konfessionelle Zugehörigkeiten der plattdeutsch Sprechenden in der alten Heimat zu nennen. Es wäre interessant und auch wichtig, den Zusammenhang zwischen Kultur, Glauben und Sprache unter allen Plattdeutschen im russischen Kulturraum zu untersuchen. Hier werde ich jedoch nur die mennonitischen oder präziser die baptomennonitischen⁴ »Plautdietschen« behandeln. Ob es parallele Entwicklungen in den anderen Konfessionen gegeben hat, vermag ich an dieser Stelle nicht zu beantworten.

Sprache und Identität

Bernhard E. Meland⁵ schreibt in seiner Theologie der Kultur, daß es die Spra-

che eines Volkes ist, die die kulturelle Entwicklung der Ethnie genau registriert, weil sie diese zum Ausdruck zu bringen hilft. An der Sprache wird deshalb die kulturell-religiöse Entwicklung eines Volkes am deutlichsten ablesbar. Sprache und Geschichte eines Volkes sind organisch aufeinander bezogen. Wer die Geschichte der Plautdietschen »Baptomennoniten« studieren möchte, wird am Studium der Sprache, ja besser der Sprachen, dieser Menschen nicht vorbeigehen können. Hat sich doch diese Gruppe von Anfang an als ein Volk auf dem Weg, ein Wanderer zwischen den Kulturen und den Sprachen erwiesen.

Für die Geschichte der Mennoniten in Rußland und der Sowjetunion sind es allen voran Plautdietsch und Hochdeutsch. Dabei sprach man im Alltag Platt. Hochdeutsch dagegen war dem Gottesdienst, der Schule und dem Amt vorbehalten. Die Entwicklung dieser doppelsprachigen Struktur geht wohl auf die Erfahrung in Preußen zurück, wo die Mennoniten seit 1772 unter den Druck des preußischen Staates gerieten, als die von den Mennoniten besiedelten Landesteile an Preußen fielen und die Mennoniten nach und nach zum Hochdeutschen im Gottesdienst übergingen. Holländisch als Alltags- und Gottesdienstsprache ging auch im offiziellen Gemeindeleben zurück.⁶ Diese Tatsache wird übrigens manchmal als einer der Gründe für die Auswanderung der Mennoniten nach Rußland angeführt.⁷ Eine Entwicklung, die sich durch die Russifizierungs- und Militarisierungspolitik des russischen Staates in den 1870er Jahren durch die Auswanderung nach Nordamerika und dann nach Paraguay wiederholen sollte. In den beiden letzten Fällen sah man Hochdeutsch als Gottesdienst- und Amtssprache gefährdet und befürchtete eine Glaubensverflachung als Resultat. 18000 Mennoniten verließen so Rußland Anfang der 70er Jahre des 19. Jahrhunderts. Ausdrücklich kritisierten die Zurückgebliebenen die zu starke Identifikation des Glaubens mit der deutschen Sprache. Cornelius Dyck schreibt: »Unter solchen, die zurückgeblieben waren, war ein Kritiker, der behauptete, zu viele Mennoniten würden ihren Glauben mit der deutschen Sprache identifizieren, wobei doch in Christus weder Jude, noch Grieche, noch Skythe ist.«⁸

Die Parallelstruktur von Platt- und Hochdeutsch hat sich so sicher erst in Rußland oder seit der Auswanderung der Mennoniten nach Rußland entwickelt und ist schließlich zum Bestandteil der Kultur geworden. Das ist ein in Immigrantengruppen nicht seltener Vorgang; man übernimmt nicht die Gast-, sondern die eben verlassene Heimatkultur mit ihrer Sprache als Identifikationsmerkmal der Gruppe, auch wenn diese Kultur und Sprache vorher als bedrohlich empfunden wurden und zur Auswanderung zwangen. Dieses soziologische Prinzip wurde im Falle der Mennoniten in Rußland durch den

Aufbau eigener »deutscher« Kolonien, die im ständigen Kontakt mit der verlassenen deutschen Heimat standen, noch begünstigt. John B. Toews schreibt dazu: »Plattdeutsch verstärkte täglich die Ethnizität, während Hochdeutsch, verbunden mit einer ständigen Verbindung nach Deutschland, für die religiöse und kulturelle Identität sorgte.«⁹ Nicht von ungefähr warf der Russe A. A. Welizin in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts den Mennoniten vor, »ihr Herz in Berlin zu haben«¹⁰. Und der Deutsche E. Schmidt-München entdeckte in manchen von ihnen in den Wirren des Ersten Weltkrieges einen deutschen Patrioten.¹¹ Die noch in Preußen heftig umkämpfte hochdeutsche Sprache hatte offensichtlich ihren Weg in die Lebenswelt der Mennoniten gefunden und ist bereits Mitte des 19. Jahrhunderts fester Bestandteil der Kultur. Plattdeutsch dagegen bestimmte den Alltag.

Die sozio-psychologischen Motive der Doppelsprachigkeit allein würden jedoch das Phänomen nicht genügend erklären. Wie wir im Zitat von Cornelius J. Dyck gesehen haben, wurde die Gefährdung der deutschen Sprache durch die Russifizierungspolitik der Staatsmacht sehr früh mit der Gefährdung des Glaubens verbunden. Ein Vorgang, der sich nur mit dem zum »Dogma« erhobenen Nonkonformismus der Mennoniten erklären läßt. Es ist die Zwei-Reiche-Lehre der Täufer, die ein gesellschaftlich eingebundenes Leben der Gemeinde Jesu unmöglich macht. Die Gemeinde ist das sichtbar gewordene Reich Gottes auf Erden.¹² Es geht in ihr nicht nur um geistlich-religiöse Belange, sondern um die totale Existenz der Christen auf Erden. Die Gesellschaft dagegen gehört dem anderen Reich, dem Reich des Bösen an. Eine sozio-kulturelle Gemeinschaft mit einer so identifizierten Umwelt mußte als Gefährdung des Glaubens erscheinen. Die Einführung des Hochdeutschen als *lingua franca* der Mennoniten erlaubte es, sich kulturell von der russischen Umwelt zu isolieren. Den Gebrauch dieser Sprache auf religiös-kulturelle Werte zu reduzieren, verschloß außerdem den Alltag der Gläubigen vor dem Einfluß einer hochentwickelten Kultursprache. Deutschland als Heimat war weit, und die kulturellen Einflüsse dieser Heimat ließen sich relativ leicht eindämmen. Säkularisierung wurde damit auf ein gewisses Minimum reduziert, zumal die Masse der »Plautdietschen« ihre hochdeutschen Kenntnisse dank des arbeitsintensiven Alltags nur auf das Wesentliche beschränkten. Die Doppelsprachigkeit wurde auf diese Weise zum Instrument der Glaubenskonservierung. So entstand jene Mischung zwischen Religion und Ethnos, die für die Mennoniten Rußlands typisch war.

Heute steht es auch für sonst völlig auf kirchliche Belange konzentrierte Personen fest: Wir Mennoniten sind nicht nur eine Glaubengemeinschaft, sondern ein Volk. Stellvertretend für viele andere Äußerungen zitiere ich hier die

Worte Pastor Nikolai Reimers aus seinem Vorwort für den überaus voluminösen Bildband von Adina Reger und Delbert Plett: »Unser Volk ist schon 450 Jahre mit verschiedenen Völkern gewandert. Das besondere an unserem Volk ist, das es ein Glaubensvolk ist. Mennoniten sind ein Volk, das keine bestimmte Heimat hat.«¹³

Das Mennonitentum begann als Glaubensbewegung, die sich im Laufe ihrer Geschichte immer mehr zu einer religiös-ethnischen Gruppe entwickelte. Es ist sicher falsch, wie Reimer es tat, zu behaupten, die Mennoniten seien von Anfang an ein Volk gewesen. Eine solche Behauptung läßt sich geschichtlich nicht halten. Aber sie sind es geworden. Gründe hierfür können nur im Detail besprochen werden. Sie liegen sowohl im Glaubenskodex der Mennoniten, allen voran im Nonkonformismus, als auch in den ständigen Verfolgungen der Gläubigen durch die jeweilige Umwelt.¹⁴ Als Resultat einer solchen überaus komplexen Geschichtsentwicklung entstand »unser Mennoniten-völkchen« – eine ethnokonfessionelle Erscheinung, die ihresgleichen sucht. Laut E. K. Francis, einem römisch-katholischen Soziologen, der als einer der wenigen die Rußlandmennoniten soziologisch untersuchte, fand dieser Prozeß zwischen 1790 und 1870 statt.¹⁵ Er setzt mit der Auswanderung der Mennoniten aus Preußen nach Rußland ein und ist mit Beginn rigoroser Russifizierungsversuche seitens des Russischen Staates in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts abgeschlossen. Aus einer Glaubensbewegung wird ein Volk, das sich bei aller Vielfalt im Bekenntnis, als eine Ethnie versteht. Seit 1870 haben die »plautdietschen« Mennoniten in Rußland trotz aller konfessioneller Unterschiede und Auseinandersetzungen als Volk zusammengehalten.

Ethnokonfessionalität als Basis mennonitischer Glaubens-Erfahrung

Die Rußlandmennoniten sind also eine ethnokonfessionelle Erscheinung. »In den Strukturen einer solchen ganzheitlich begriffenen Gemeinschaft wird Profanes sakral und Sakrales alltäglich.«¹⁶ Die Entwicklung des Hochdeutschen zur Sprache des Gottesdienstes, der Bildung und der Kultur und damit zum Garanten des Glaubens ist hierfür ein gutes Beispiel. Wir haben diese Tendenzen bereits unter den Aussiedlern nach Nordamerika in den frühen 70er Jahren des 19. Jahrhunderts beobachtet. Im Laufe der Geschichte haben sich diese Tendenzen nur noch verstärkt. »Die Unterdrückung der Sprache und des nationalen Bewußtseins an sich im Sowjetstaat mußte, psychologisch gesehen, auch als Unterdrückung des Glaubens verstanden werden. Nicht ganz zu unrecht gingen viele Mennoniten davon aus, daß beim Verlust des einen Faktors – der Sprache als eines Stücks der Kultur – auch der andere, der Glaube, gefährdet sei. Umgekehrt zog eine nationale Besinnung oft eine reli-

giöse nach sich. Beide Faktoren greifen eng ineinander und bilden zusammen das starke mennonitische Selbstbewußtsein.«¹⁷

Diesen Zusammenhang haben auch sowjetische Religionsforscher entdeckt. Sie vermuteten hinter dem oft ausgesprochenen Interesse der Mennoniten, ihre deutsche Sprache erlernen und beizubehalten zu dürfen, nicht zu Unrecht handfeste religiöse Motive,¹⁸ wie folgender Einblick in die Nachkriegsbeziehungen der Mennoniten zu den Evangeliumschristen-Baptisten in der Sowjetunion zeigt.

Offiziell konnte sich nach dem Zweiten Weltkrieg kein Mennonit zum Gottesdienst versammeln. Viele suchten daher Zuflucht in den Gemeinden der russischen Evangeliumschristen-Baptisten. Zum Anschluß an die jeweilige Gemeinde kam es allerdings oft erst nach der offiziellen Zusage, auch Gottesdienste in deutscher Sprache anbieten zu dürfen. So berichtet Adolf Seiler über den Anschluß mennonitischer Geschwister an die Baptistengemeinde Kalininskoje im Jahre 1957, der nur nach der Zusage des Superintendenten, auch Ansprachen und Gesang in deutscher Sprache zuzulassen, zustande kam.¹⁹ Als sich 1960 die Bestimmungen für die Gemeinden änderten und die deutschen Elemente aus dem Gottesdienst entfernt wurden, verließ ein Großteil der mennonitischen Geschwister die Gemeinde wieder.²⁰ Die Wiedervereinigung zwei Jahre später wurde nur möglich, weil man der Einrichtung einer deutschen Gemeinschaft innerhalb der Gemeinde zustimmte.²¹ Ähnliches ist vielerorts passiert. Auch der 1966 vollzogene angebliche Anschluß der Mennoniten-Brüdergemeinden an den Allunionsrat der Evangeliumschristen-Baptisten war vor allem vom Wunsch nach eigenen deutschen Gottesdiensten getragen.²² Wie stark dieses Kriterium die Beitrittsdiskussion bestimmte, zeigt das Verhalten der mennonitischen Delegierten. Nicht alle mennonitischen Vertreter auf dem Allunionskongreß der Evangeliumschristen Baptisten 1966 in Moskau unterschrieben die Beitrittserklärung. Zu den Verweigerern gehörten vor allem Vertreter der Mennoniten-Brüdergemeinden aus Karaganda und Omsk. Laut Walter Sawatsky verweigerten sie ihre Unterschriften, weil sie den »Verlust ihrer mennonitischen Identität, zu der insbesondere die deutsche Sprache gehörte«²³, befürchteten.²⁴

Auch die Entstehung der autonomen Bewegung unter den Mennoniten-Brüdergemeinden wurde von deutschnationalen Motiven geleitet. So zum Beispiel in der MBG Karaganda, der ersten autonom von Moskau registrierten mennonitischen Gemeinschaft. Diese Gemeinde übernahm nicht nur die Bezeichnung »Deutsche Mennoniten-Brüdergemeinde«, sondern nahm das Bekenntnis zur deutschen Sprache in ihr Glaubensbekenntnis auf.²⁵ Für eine mennonitische Gemeinschaft ein einmaliger Vorgang. Wie wichtig den Vä-

tern der Karagandiner Mennoniten-Brüdergemeinde der Bezug zur Sprache war, zeigt die Aussage eines der Ältesten dieser Gemeinde, Heinrich Wölk, zu den Überlegungen der Mennoniten-Brüdergemeinde in Kanada, ihren Namen zu ändern. Wölk kommentierte: »Erst verliert man die Sprache, dann den Namen und dann den Glauben.«²⁶ Deutlicher kann der ganzheitliche Zusammenhang zwischen Glaube und Kultur, wie dies in einer ethnokonfessionellen Gemeinschaft üblich ist, nicht ausgedrückt werden.

Was trieb die Mennoniten dazu, an dem ethnokonfessionellen Charakter ihres Glaubens festzuhalten. War es der Kampf ums ethnische Überleben? Glaubte man, so eher den angefochtenen Glauben an Gott aufrecht erhalten zu können? Ist es ihre »koloniale Volksmentalität«, die sie immer wieder mit einer unwiderstehlichen nostalgischen Sehnsucht nach dem verlorenen kolonialen Paradies in den Steppen Rußlands erfüllte? Oder ist es die Theologie, der Glaube selbst, der Volkscharakter und Glaube miteinander verbindet und den Zwang zur Ethnokonfessionalität schafft?

Es ist nicht einfach, eine adäquate Antwort auf diese Fragen zu finden. Fest steht, die Mennoniten haben ihre goldenen Jahre in Rußland in ihren Kolonien erlebt, in denen sie zu Wohlstand gelangten. Diese Kolonien waren vom Prinzip der Zweisprachigkeit getragen. Und der Glaube der Kolonisten wurde auf deutsch formuliert. »Met Got rede wie ditsch, unja ons plautdietsch. So weret emma, en so wout dout emma bliewe.«²⁷ Das so formulierte »plautdietsche« mennonitische Experiment war erfolgreich. Warum sollte man es dann nicht zum »Dogma« erheben.

Ethnokonfessionalität als Überlebensstrategie

Die meisten soziologischen Untersuchungen zum mennonitischen Experiment in Rußland sind sich in der Sache einig. Es ist dieser ethnokonfessionelle Charakter, der den deutschsprachigen Mennoniten in Rußland das ethnische und zum Teil auch das religiöse Überleben sicherte. In den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts ist das mennonitische Glaubensleben faktisch ausgelöscht worden. Heinrich und Gerhard Wölk treffen die Sache sehr genau, wenn sie die Situation mit folgenden Worten beschreiben: »Die Gemeinden zerstört, die Prediger verbannt, verjagt, zum Teil vernichtet. Es war im ganzen Lande kein Platz, kein Ort zu finden, wo noch geistliche Speise ausgeteilt wurde.«²⁸ Ein öffentliches Glaubensleben der Mennoniten nach 1937 existierte praktisch nicht mehr. Wer nicht unter dem Druck der Sowjets geistlich »einknickte«, wurde gezwungen, seinen Glauben im tiefsten Untergrund zu praktizieren. Die Wölks sprechen von einem Leben »in der Mitte der Wüste«.²⁹ »Das einzige, was den wahrhaft Gläubigen nicht genommen

werden konnte, war das Gebet im Verborgenen.«³⁰ Es ist verständlich, daß angesichts einer solchen Vernichtung die Frage gestellt wird: Wie konnte da noch Glaubensleben erhalten werden?

Die Antwort muß in der mennonitischen Familie gesucht werden. Und hier ganz besonders in der Rolle der Frau und Mutter.³¹ Es ist die Familie, der in der ethnokonfessionellen Struktur der mennonitischen Lebenswelt eine zentrale religiöse Erziehungsrolle zukam. Ohne diese feste familiäre Struktur ist weder der soziale noch religiöse Zusammenhalt der Mennoniten denkbar. Ein Zusammenhang, der auch von den atheistischen Propagandisten offensichtlich richtig erkannt wurde. Krestjaninow schreibt über die Gefahren, die von der mennonitischen Familie ausgehen: »In diesem Zusammenhang muß gesagt werden, daß in der Erhaltung religiöser Vorstellungen, Bräuche und Traditionen im Familienalltag der Frau nicht gerade die letzte Rolle zufällt.«³² Es ist vor allem die Frau, die hier als Hüterin des Glaubens begriffen wird.³³ Und die Frauen waren es dann auch, die durch alle Verfolgung und Not die Aufgabe und die Last der Glaubensvermittlung übernahmen. Oft geschah es mittels und dank der für die Verfolger kaum zugänglichen plattdeutschen Sprache. So wurden die Sprache und die nationale Zugehörigkeit zum Vehikel der Glaubensvermittlung. Je mehr man das Deutschtum der Mennoniten unter dem Eindruck des Zweiten Weltkrieges in Frage stellte, desto intensiver wurde die Identifikation von Glaube und Volkszugehörigkeit. Beides wurde verfolgt, beides wurde gehaßt, und beides mußte nun erhalten werden, um rein physisch als Deutsche im Land des Horrors zu überleben. Die Verfolgung des Glaubens und des Volkes führte zu jener sozialen Atmosphäre, in der der angeschlagene Glaube wieder gedeihen konnte. Die Erweckung in den späten vierziger und frühen fünfziger Jahren, die das ganze Land überzog, ist dafür ein anschauliches Beispiel. Francis konstatiert: »Solange der Mennonit ein Teil der lokalen Gemeinschaft bleibt, in der mennonitische Traditionen und Werte immer noch dominieren, wird weder Säkularisierung noch Gottlosigkeit sein religiöses Erbe ganz auslöschen oder die sozialen Kontrollmechanismen der Kirche eliminieren können.«³⁴

Ethnokonfessionalität als missionarisches Problem

Auf einem anderen Gebiet sollte sich jedoch der ethnokonfessionelle Charakter der mennonitischen Glaubensgemeinschaft bald als Hindernis, ja als ausgesprochenes Problem erweisen. Gemeint ist die Mission. Über die Mission und Missionslosigkeit der Mennoniten in Rußland ist bereits einiges und zum Teil recht Kontroverses geschrieben worden.³⁵ Fest steht, daß die Mennoniten ein relativ gebrochenes Verhältnis zur Evangelisation unter den an-

dersgläubigen Christen, besonders den Russen, hatten, was auf die Einschränkung im Manifest Katharinas II. vom 22. Juli 1763 zurückzuführen ist. Darin sicherte die Zarin den deutschen Einwanderern zwar Religionsfreiheit zu, gebot aber ausdrücklich in Paragraph IV, »keinen in Rußland wohnenden Glaubensgenossen, unter gar keinem Vorwande zur Annehmung, oder Beipflichtung seines Glaubens und seiner Gemeinde zu bereden und zu verbreiten, falls er sich nicht der Furcht der Strafe nach aller Strenge unserer Gesetze auszusetzen gesonnen ist.« Dieses Verbot der Missionierung schloß jedoch ausdrücklich die nicht-christlichen Völker des Reiches aus. Hierzu besagt das gleiche Manifest: »Hiervon sind allerdings an unserem Reich angrenzende, dem mohammedanischen Glauben zugetane Nationen ausgeschlossen, als welche wir nicht nur auf eine anständige Art zu christlichen Religion zu neigen, sondern auch sich selbige untertänig zu machen, einem jeden erlauben und gestatten.«³⁶ Das Manifest schützte zwar die etablierten Kirchen vor einer aggressiven Abwerbung, gebot jedoch zugleich Mission unter den Nichtchristen. Beides hat die Mennoniten bis Mitte des 19. Jahrhunderts relativ wenig beschäftigt. Jedenfalls sind uns keine Missionierungsversuche bekannt.³⁷ Das Interesse für die Mission wird erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts geweckt. Die erste Spende von 300 Talern für die Heidenmission wurde 1854 vom Gnadenfelder Missionsverein in der Molotschna an die mennonitischen Brüder in Holland geschickt, die den Missionar Peter Janz nach Java im heutigen Indonesien entsandt hatten.³⁸ Bald darauf entwickelte sich eine rege Unterstützung der Außenmission in Indonesien, Indien und Afrika.³⁹

Die missionarische Arbeit in Rußland selbst gestaltete sich dagegen schwierig. In Bezug auf die Missionierung der orthodoxen Russen und Ukrainer mag vor allem die Angst vor der Strafe durch den Staat und dem möglichen Entzug der Privilegien im Vordergrund gestanden haben. Man beachte nur den erbitterten Kampf der Mennoniten-Brüdergemeinde um die Anerkennung als Mennoniten.⁴⁰ Doch in Bezug auf die nicht-christlichen Völker, die von Anfang an die mennonitischen Ansiedlungen umgaben, vermag ein solches Argument nicht zu überzeugen. Bestand da eventuell die Angst, die zu bekehrenden Heiden müßten in die mennonitische Welt mit integriert werden, was unmittelbare Konsequenzen für das »Deutschtum« der Gemeinden haben würde?

Ich glaube schon. Beispiele hierfür bietet uns die Geschichte zuhauf. Einen Fall unter vielen anderen will ich an dieser Stelle anführen. Seit 1908 versuchten Missionare der Allianzbibelschule Berlin (heute Wiedenest), Martin Thielmann und Rudolf Bohn (später auch andere), zusammen mit den Mennoniten in Kirgisien eine Missionsarbeit unter den Kirgisen aufzubauen.⁴¹ Die

Gemeinden im Talas-Gebiet unterstützten dieses Vorhaben. Allerdings stießen die Missionare bald auf ein nahezu unüberwindbares Problem. Den Kirgisen kam der Glaube der Mennoniten vor allem als »deutscher Glaube« vor. Sobald einer von ihnen Interesse für den Glauben an Christus zeigte, stempelte man ihn als »Niemetz« (d. h. Deutschen) ab, und seine Aussonderung aus dem eigenen Volksverband war programmiert.⁴² Auf der anderen Seite weigerten sich die Mennoniten, neubekehrte Kirgisen in ihre Gemeinden aufzunehmen.⁴³ Die Missionare sahen sich schließlich gezwungen, eine neue Gemeinde ins Leben zu rufen, die sich bewußt von den Mennoniten, ihrem Namen und ihrer ethnokonfessionellen Bindung trennte. Im Jahre 1918 wurde diese Gemeinde gegründet.⁴⁴

Das »Deutschtum« der rußländischen Mennoniten hat sich in Rußland und der Sowjetunion, aber auch außerhalb Rußlands als missionarisches Problem erwiesen. Calvin Redekop sprach an dieser Stelle von der »Ethnischen Falle«⁴⁵. Diese Falle zu überwinden, erwies sich für die deutschsprachigen Mennoniten als überaus schwierig.

Sprache und Glaubensidentität

Der Weg der Mennoniten in die Mission und der Dialog mit der Gesellschaft und ihrer Kultur haben sich als äußerst beschwerlich erwiesen. Sie wollten Mission, weil ihr Bibelverständnis das den Glaubensbrüdern gebot, und sie fürchteten die Mission, weil diese immer wieder an den Grundfesten des Volksverständnisses rüttelte. Ein überaus deutliches Beispiel ist der Versuch der Rußlandmennoniten, im Jahr 1914 eine gemeinsame Evangelisch-Mennonitische Konfession in Rußland zu etablieren.⁴⁶ Das Anliegen wurde vor allem von der Vision einiger herausragender mennonitischer Persönlichkeiten getragen, die nach mehr gesellschaftlicher Akzeptanz und größeren missionarischen Möglichkeiten im Land strebten. Einer dieser Personen war der Historiker Peter M. Friesen. Die Reaktion auf diesen Vorstoß war typisch. Die alten Befürchtungen, die Mennoniten könnten durch die Neuerungen und vor allem durch die Mission ihre ethnische Identität verlieren, wurden wach. Das Projekt scheiterte. Enttäuscht nahm Peter M. Friesen zu den Vorgängen in seinem berühmt gewordenen Aufsatz *Konfession oder Sekte?*⁴⁷ Stellung. Darin macht er deutlich, daß es unter anderem die koloniale Enge einer zur Ethnie erstarrten Konfession sei, die offensiv missionarische Glaubensidentität verhindert.

Ähnliche Erfahrungen haben Mennoniten in ihrer bewegten Geschichte oft gemacht. Das zeigen die Erfahrungen der Mennoniten in Nordamerika, aber auch in Brasilien und Paraguay. In Nordamerika ist eine seit Jahren geführte

Diskussion zur theologischen und ethnischen Identität der Mennoniten entbrannt.⁴⁸ Dabei wird immer deutlicher, daß mennonitische Charakteristika, die die ethnokonfessionelle Einheit begründet haben und immer noch begründen, weniger deutsch-kultureller, sondern primär konfessioneller Natur sind. Der amerikanische Soziologe E. K. Francis stellte in seiner Analyse des Zusammenlebens der Rußland-Mennoniten in der Provinz Manitoba, Kanada, bereits 1955 fest, daß die wesentlichen Eckpfeiler der ethnisch-religiösen Einheit unter ihnen Glaube, Gemeinde und Familie sind.⁴⁹ Die Sprachspiele in diesem Zusammenhang eine untergeordnete Rolle und stelle im kanadischen Kontext eher eine Bremse als einen Motor für die Glaubensentwicklung dar.

Auf der gleichen Linie liegen eine Reihe weiterer Studien, allen voran die Studie des Politologen und langjährigen Kirchenführers der Mennoniten Brüdergemeinde Kanadas, John H. Redekop.⁵⁰ Redekop verlangt in seiner Studie zur Identität der Mennoniten, die unheilige Allianz zwischen dem Kulturmennonitismus und Glaube aufzugeben, weil sie als permanenter Bremsklotz missionarischen Gemeindebau verhindere. In der Tat hat die Aufgabe der deutschen Sprache als Gottesdienstsprache in Kanada, ja die Aufgabe einer lingua franca an sich für die mennonitischen Gemeinden Kanadas nicht, wie befürchtet, zu einer Degradierung des Glaubens, sondern im Gegenteil zum missionarischen Aufbruch im Land geführt.

Ein Beispiel soll diese Entwicklung verdeutlichen. Anfang der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts besuchte ich zum ersten Mal die Mennoniten-Brüdergemeinde in Vancouver (B.C.). Freundlich bat der Pastor der Gemeinde mich, darauf zu achten, sowohl Englisch als auch Deutsch zu predigen. Ich versuchte den Spagat zwischen den beiden Sprachen und absolvierte meine Aufgabe mehr schlecht als recht. Weder die deutschsprachigen noch die anglophonen Zuhörer konnten sich einen Reim aus meiner ganzen Predigt machen. Der ganze Gottesdienst lief in dieser Manier ab. »Wir sind eine deutsche Mennoniten-Brüdergemeinde, und wir wollen es auch bleiben«, teilte mir der ältere Pastor stolz mit. Heute ist er längst verstorben. Die Gemeinde hatte sich noch kurz vor ihrer Auflösung besonnen und begann, auch in anderen Sprachen Gottesdienste anzubieten. Heute sind es vier Mennoniten-Brüdergemeinden, unter anderem eine chinesische und eine griechische, die sich das Gemeindehaus für ihre Gottesdienste teilen. Die Mennoniten Kanadas führen heutzutage ihren Gottesdienst in über siebenzig Sprachen durch. Ein wahrer missionarischer Aufbruch, der sich auch im internationalen Vergleich sehen läßt.

Begründet also die Sprache den Glauben? Nein, sie tut es nicht. Fördert die

Sprache den Glauben? Wohl kaum. Aber ohne eine Sprache kann der Glaube nicht gelebt werden, denn der Glaube kommt bekanntlich aus der Verkündigung (Römer 10,10), und diese muß in eine Sprache gefaßt werden.

Für die »plautdietschen« Mennoniten in Deutschland wäre es ratsam, aus diesen Beobachtungen eine Lehre zu ziehen. Die Beschäftigung mit Plautdietsch sowie Hochdeutsch ist ein ehrenvolles Unterfangen, aber zur Begründung des Glaubens ist sie entbehrlich. Das Beispiel der »deutschen Kolonie« in den Steppen Rußlands ist von großem historischen Interesse, es kann aber nicht als Vorbild für einen missionarischen Gemeindebau dienen. Die sozialen Verdienste dieser Kolonien, so hoch sie gepriesen werden können und müssen, stehen für die Mennoniten als Glaubensgemeinschaft in keiner bemerkenswerten Relation zu ihrem missionarischen Auftrag. Die Heilige Schrift lehrt uns nicht, mit aller Energie dafür zu sorgen, auch unter den Juden ein »Plautdietscher« zu bleiben, sondern den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche zu werden, um diese für den Glauben zu gewinnen. Nicht kulturelle Konservierung, sondern Inkulturation, die Inkarnation in Kultur, Sprache und Gesellschaft ist der biblische Auftrag. So lebten die frühen Täufer, allen voran Menno Simons. Und so lebten unsere plattdeutschen Väter in Rußland in ihrer breiten Mehrheit nicht. Wir sollten uns auf die Wurzeln unserer Tradition und nicht auf deren geschichtlichen Spuren besinnen.

Anmerkungen

- 1 Mit Gott reden wir Hochdeutsch, Plattdeutsch ist für ihn nicht gut genug.
- 2 Paul G. Hiebert, *Cultural Anthropology*, Grand Rapids 1976, S. 121.
- 3 Ich verwende hier bewußt den Ausdruck »Menniste« für die mennonitische Ethnie im Unterschied zu Mennoniten, womit eher die Glaubensgemeinschaft beschrieben wird. Zur Genese des Namens Mennonit, siehe Harold S. Bender, Art. »Mennonite«, in: *Mennonite Encyclopedia*, Bd. 3, Scottdale 1957, S. 611–616.
- 4 Zum Begriff s. Johannes Reimer, *Auf der Suche nach Identität*, Lage 1996, S. 99ff.
- 5 Bernhard E. Meland, *Fallible Forms & Symbols. Discourses of Method in a Theology of Culture*, Philadelphia, Pa., 1976, S. 34.
- 5 Cornelius J. Dyck, *An Introduction to Mennonite History*. Scottdale 1981, S.162. Ob es allerdings nur der Druck des Staates war, ist zu bezweifeln. Offensichtlich fand eine graduelle Öffnung der Mennoniten im Weichsel-Delta statt, die von den Konservativeren in der Gemeinde als Bedrohung angesehen wurde.
- 6 John B. Toews, *Czars, Sowjets & Mennonites*, Newton, Kansas 1982, S. 3.
- 7 Cornelius J. Dyck, *An Introduction*, S. 181.
- 8 John B. Toews, *Czars, Sowjets & Mennonites*, Newton, Kansas 1982, S. 7.
- 9 Zit. nach Peter Rahn, *Mennoniten in der Umgebung von Omsk*, Winnipeg o. J., S. 50.
- 10 E. Schmidt-München, *Die deutschen Bauern in Südrußland*, Berlin 1917, S. 22.
- 11 Zu der Frage siehe meinen Aufsatz *Mission zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Jesu*, in: Klaus Brinkmann, Ernst Schrump (Hg.), *Gott – der Herr der Geschichte*. Heilsge-

schichte in Bibel und Mission, Wuppertal 1998, S. 99–109.

12 Adina Reger und Delbert Plett, *Diese Steine. Die Rußlandmennoniten*, Steinbach 2001, S. 14.

13 Siehe dazu meinen Aufsatz: Zwischen Tradition und Auftrag. Historische Wurzeln rußlanddeutscher Glaubensüberzeugungen, in: *Theologisches Gespräch* Heft 4, 2006, S. 158–178.

14 E. K. Francis, *The Russian Mennonites: From Religious to Ethnic Group*, in: *American Journal of Sociology* 54 (Sept.), S. 101–107; S. auch: Ders., *In Search of Utopia*, Glencoe 1955; Calvin Redekop, *Mennonite Society*, Baltimore und London 1986, S. 332ff.

15 Johannes Reimer, *Auf der Suche*, S. 59.

16 Ebd.

17 So beispielsweise A. N. Ipatov, *Mennonity*, Moskva 1978, S. 195; s. auch R. I. Puchkov, *O sootnoschenii konfessionalnoj i etnitscheskoj obschnosti*, in: *Sovetskaja etnografija* 6/1973, S. 51–65; Johannes Reimer, *Auf der Suche*, S. 59.

18 Adolf Seiler, *Unverdiente Gnadenwunder in meinem Leben*, Neuwied o. J., S. 143.

19 Ebd., S. 144.

20 Ebd., S. 147.

21 Johannes Reimer, *Auf der Suche*, S. 77. Zu der Problematik um diesen angeblichen Anschluß siehe meine Ausführungen, in: Ebd., S. 73ff.

22 Walter Sawatsky, *Mennonite Congregations in the Soviet Union Today*, in: *Mennonite Life* 33, 1/1978, S. 19; Johannes Reimer, *Auf der Suche*, S. 75.

23 Mit Recht so, erwies sich gerade der Allunionsrat als Vollzugsinstrument der sowjetischen Russifizierungspolitik. Siehe in diesem Zusammenhang die Kampfschrift von Anatoli Rudenko, *Gegen die Administrative Psychose*, Moskva 1991. Rudenko zeigt anschaulich wie stark die zentrale Verwaltung des ECHB Bundes einzelne Gemeinden zu dominieren versuchte. Siehe auch Reimer, *Auf der Suche*, S. 110–111.

24 Heinrich und Gerhard Wölk, *Die Mennoniten-Brüdergemeinde in Rußland 1925–1980*. Ein Beitrag zur Geschichte, Fresno 1981, S. 129–133. Mir ist kein weiteres Glaubensbekenntnis dieser Art bekannt. Siehe Howard John Loewen, *One Lord, One Church, One Hope, and One God. Mennonite Confessions of Faith*. Fresno 1985.

25 Gerhard Wölk, *Mennonitischen Brüder in der Sowjetunion*, in: *Mennonitische Rundschau*, Nr. 17 vom 14. April 1988, S. 3f.

26 Mit Gott reden wir Deutsch. Unter uns Plattdeutsch. So war es immer, und so wird es auch immer bleiben.

27 Heinrich und Gerhard Wölk, *Die Mennoniten-Brüdergemeinde*, S. 141. Zur Situation des Glaubenslebens s. auch J. A. Toews, *A History of the Mennonite Brethren Church*, Hillsboro, S. 122; John B. Toews, *Czars, Sowjets & Mennonites*, S. 162; Johannes Reimer, *Auf der Suche*, S. 53ff.

28 Wölk, *Mennoniten-Brüdergemeinde*, S. 32; Johannes Reimer, *Auf der Suche*, S. 55.

29 Ebd., S. 33; Johannes Reimer, *Auf der Suche*, S. 55.

30 Ebd., S. 56.

31 V. F. Krestjaninow, *Mennonity*, Moskva 1967, S. 183.

32 Siehe auch P. P. Jaschin, *Ideologija i praktika evangeljskich christian-baptistov*, Charkov 1984, S. 24.

33 Francis, E. K. *In Search of Utopia*, S. 277; Calvin Redekop, *Mennonite Society*, S. 292.

34 Als neuere Veröffentlichungen siehe: Hans Kasdorf, Peter Penner, *Russians, North Ame-*

- ricans and Telugas: The Mennonite Brethren Mission in India, Winnipeg 1997.
- 35 Zit. nach Mathilde Haeberl, Heimatbuch der Landsmannschaft der Deutschen aus Rußland, 1973–1981, Stuttgart 1981, S. 34.
- 36 Peter Klassen, Die Mennoniten in Paraguay, Bolanden-Weierhof 1991, S. 124.
- 37 Ebd., S. 124.
- 38 Peter M. Friesen, Altevangelische Mennonitische Bruderschaft in Rußland 1789–1910, Halbstadt 1911, S. 548f., 568; Peter Klassen, a.a.O., S. 124; Johannes Reimer, Ein russisches Gebäude mit einer holländischen Fassade. Zu den Anfängen der europäischen mennonitischen Mission, in: Mission im Zeichen des Friedens. Beiträge zur Geschichte täuferisch-mennonitischer Mission, hrsg. von Heinrich Klassen und Johannes Reimer, Lage 2003, S. 141–164.
- 39 Heinrich Löwen, In Vergessenheit geratene Beziehungen, Bielefeld 1989, S. 41–49.
- 40 Siehe dazu Johannes Reimer, Seine letzten Worte waren ein Lied. Martin Thielmann. Leben und Wirken des Kirgisen Missionaren, Lage 1997.
- 41 Ebd., S. 73f.
- 42 Ebd., S. 90.
- 43 Ebd., S. 91.
- 44 Calvin Redekop, Mennonite Society, S. 319. Siehe zu der Kritik des Ethnozentrismus in den mennonitischen Gemeinden auch: John Redekop, A People Apart: Ethnicity and the Mennonite Brethren, Hillsboro 1987; Calvin Redekop and Sam Steiner, Mennonite Identity: Historical and Contemporary Perspectives, Lanham, Manitoba 1988.
- 45 Siehe den Text der Resolution vom 11.–12. April 1914 in: Abe J. Dueck, Moving Beyond Secession. Defining Russian Mennonite Brethren Mission and Identity 1872–1922, Winnipeg 1997, S. 132–136.
- 46 Peter M. Friesen, Konfession oder Sekte? Der gemeinsame Konvent in Schönwiese am 7. März und die Kommission in Halbstadt am 11. und 12. April 1914, Halbstadt 1914.
- 47 Paul Toews, Mennonites in American Society, 1930–1970: Modernity and Persistence of Religious Community, Scottdale 1996.
- 48 E. K. Francis, In Search of Utopia, S. 276f.; John H. Redekop, A People Apart, Winnipeg 1987, S. 92.
- 49 John H. Redekop, A People Apart, 1987.

Die staatskirchenrechtliche Stellung der Mennoniten als Körperschaften des öffentlichen Rechts

I.

Die Stellung der Kirchen in Gesellschaft und Recht ist im Wandel begriffen. Dabei wird die Gesetzgebung der Europäischen Union sowie die des Bundes und der Länder eine wichtige Rolle spielen. Noch aber ist das umfassende und umfangreiche Staatskirchenrecht des Grundgesetzes der bindende Rahmen. Bei diesen Verfassungsnormen sind zwei Regelungen von besonderer Bedeutung, welche die Religionsgemeinschaften schützen sollen:

- Der Schutz der *altkorporierten* Körperschaften und das Verfahren zur Neubildung von Körperschaften des öffentlichen Rechts nach Art. 140 Grundgesetz (fortan GG) in Verbindung mit Art. 137 Abs 5 Satz 1 Weimarer Reichsverfassung (fortan WRV) und
- die Kirchengutsgarantie, auch Säkularisationsverbot genannt, nach Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 138 Abs. 2 WRV.

Der hier zuerst in Betracht kommende Art. 140 GG lautet: »Die Bestimmungen der Artikel 134, 137, 138 und 141 der deutschen Verfassung vom 11. August 1919 sind Bestandteil dieses Grundgesetzes«. Durch diese sogenannte Verweisung werden die zitierten Vorschriften der WRV »vollgültiges Verfassungsrecht«. In der Normenhierarchie haben sie daher den Rang der anderen Vorschriften des Grundgesetzes.¹ Das bedeutet, der einfache Bundesgesetzgeber kann sie nicht aufheben oder einschränken. Sie werden nur durch kollidierendes Verfassungsrecht des Bundes beschränkt.² Soweit die in Art. 140 GG angeführten Kirchenartikel der WRV grundrechtlich abgesichert sind, wirken sie selbst wie Grundrechtsnormen.³

Bei der Auslegung der inkorporierten Artikel der Weimarer Reichsverfassung ist zu beachten: Trotz übereinstimmenden Wortlautes haben die Normen nicht den gleichen Inhalt. Geltungsgrund, zeitliche Geltung und normenhierarchische Qualifizierung blieben nicht gleich. Maßstabsnorm ist hier nur Art. 140 GG in Verbindung mit den zitierten Artikeln als solchen.⁴

Der durch die Verweisung zum Teil des Grundgesetzes gewordene Art. 137 Abs. 5 Satz 1 WRV (»Die Religionsgesellschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechts, soweit sie solche bisher waren.«) ist gesetzestechisch ein Kunstgriff des Verfassungsgebers. Denn gesetzestechisch war es nahezu unmöglich, die unterschiedlichen Inhalte dieser Körperschaften in 25 Ländern

des Reichs hinreichend zu beschreiben. Es handelt sich hier um die sogenannten *altkorporierten* Körperschaften. Das sind diejenigen Kirchen und Religionsgemeinschaften, die beim Inkrafttreten der damaligen Verfassung am 14. August 1919 bereits Hoheitsrechte hatten.⁵ Ob das damals der Fall war, richtet sich allein nach dem Landesrecht am angeführten Stichtage.⁶ Da jeder Gliedstaat des Deutschen Reiches 1919 sein eigenes Staats- und Verwaltungsrecht gebildet hatte, kann Umfang und Inhalt der verliehenen Hoheitsrechte in den einzelnen Gliedstaaten verschieden sein. Auch wenn der Landesgesetzgeber oder die Landesbehörden im Verleihungsakt die Bezeichnung »Körperschaft« oder »Corporation« nicht erwähnt haben, kann eine Statusverleihung dennoch in Betracht kommen, wenn Hoheitsrechte der Gemeinschaft übertragen wurden.⁷ In welcher Form, von welchem Organ und in welchem Umfange die Körperschaftsrechte verliehen wurden, bestimmt das damalige Landesrecht.⁸ Mit den Worten »bleiben« wird der öffentlich-rechtliche Status nach den Materialien garantiert.⁹ Im Schrifttum ist es umstritten, ob auch mennonitische Gemeinden zu den altkorporierten Körperschaften gehören.¹⁰ Der heute noch bedeutsame Unterschied zwischen einer »altkorporierten« und einer nach dem 14. August 1919 entstandenen Körperschaft des öffentlichen Rechts ist, daß die altkorporierten Körperschaften nur durch eine förmliche Änderung des Grundgesetzes aufgehoben werden können.¹¹ Es empfiehlt sich daher, die alten Verleihungsurkunden und ihre notariell beglaubigten Abschriften (Ablichtungen) brand- und diebstahlsicher aufzubewahren. Auf die Zuverlässigkeit staatlicher Archive kann man sich hier nicht verlassen, da ihre Leiter der Weisung des zuständigen Politiklers, ihres Ministers, unterliegen.

Der für die *neukorporierten* Körperschaften allein in Betracht kommende Text lautet: »Anderen Religionsgesellschaften sind auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn Sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten.« Welchen Normzweck, welchen Sinn hat diese Vorschrift? Das Bundesverfassungsgericht hat in einem Urteil vom 19. Dezember 2000 hierzu erkannt: »Der Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts soll die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaft unterstützen.«¹² Durch die Statusverleihung wird die Religionsgemeinschaft kein Teil der Staatsgewalt des Landes. Sie wird anderen Körperschaften des Bundes und der Länder nicht gleichgestellt. Das Bundesverfassungsgericht drückt dies verbindlich für die Gesetzgeber des Bundes und der Länder aus: »Weder sind sie in den Staat organisch eingegliedert noch einer besonderen staatlichen Kirchenhoheit unterworfen«.¹³

Wer ist für die Verleihung zuständig? Man stimmt überein, daß nur die Länder als Gliedstaaten zuständig sind.¹⁴ Den Ländern steht es dabei frei, diese Kompetenz durch Landesverfassung, Landesgesetz oder Organisationserlaß zu konkretisieren. Die Freie Hansestadt Bremen schreibt zum Beispiel in ihrer Landesverfassung die Statusverleihung durch Gesetz vor. Das hat zur Folge, daß die Ablehnung einer Verleihung nicht vor dem Verwaltungsgericht angefochten werden kann.¹⁵

Mit der Formel »sind gleiche Rechte zu gewähren«¹⁶ wird ein Verleihungsanspruch ausgedrückt. Das Bundesverfassungsgericht erwähnt diesen Anspruch.¹⁷ Der Anspruch setzt voraus, daß die Antragsteller nach einer »Schätzung« eine »Gewähr der Dauer bieten«. Die Antragsteller müssen durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die »prognostische Einschätzung stützen, daß sie auch in Zukunft dauerhaft bestehen wird.«¹⁸ Grundlage der Schätzung sind der gegenwärtige Mitgliederstand und die Verfassung.¹⁹ »Verfassung« im Sinne der Norm ist der tatsächliche Zustand der Gemeinschaft.²⁰ Der Senat folgt hier der herrschenden Meinung.²¹ Dieser Zustand setzt voraus: Organisationsvorschriften mit vertretungsberechtigten Organen, hinreichende Finanzausstattung und mindestens dreißigjähriges Bestehen.²²

Das Bundesverfassungsgericht verlangt keine bestimmte Zahl der Mitglieder.²³ Aus dem Zweck der Zahl einer Prognose für die Zukunft²⁴ folgt, daß bei einer sehr alten Religionsgemeinschaft eine kleine Zahl genügt. Die Mennoniten gehören zu den wenigen kleinen Religionsgemeinschaften, die von deutschen Staaten seit Jahrhunderten als förderungswürdige Gemeinschaft bewertet worden sind. So gewährte die damalige Großmacht Preußen durch Gnadenakt vom 29. März 1780 den 12602 Mitgliedern der »Mennoniten-Gemeinden« auf ewig »eine Freiheit vom Militärdienst« gegen eine jährliche Zahlung von 5000 Talern »Beisteuer« zum Unterhalt der Kadettenschule Kulm in Westpreußen.²⁵ Dieser Staatsakt hatte einen verfassungsrechtlichen Charakter. Denn die Nachkommen des Königs (»unsere Nachkommen an der Krone«) wurden gebunden. Diese Bindung der preußischen Könige wurde erst durch die Gesetzgebung des Norddeutschen Bundes 1867 aufgehoben.²⁶

Die starre Regel der Länder, »ein Tausendstel der Einwohnerzahl des Gliedstaates« zu verlangen, ist weder vom Bundesverfassungsgericht übernommen worden, noch hat diese Zahl bei einer seit Jahrhunderten anerkannten Religionsgemeinschaft eine Aussagekraft.²⁷ Im übrigen können sich Neuanträge von Mennonitengemeinden auf den Körperschaftsstatus durch die Verleihung in Hamburg berufen. Das Bundesverfassungsgericht beendete in seinem Ur-

teil im Falle der »Zeugen Jehovas« den Streit über die Anerkennung der »fundamentalen Verfassungsprinzipien«. Auf den Inhalt der Leitsätze, die tragende Gründe und damit geltendes Verfassungsrecht sind, wird verwiesen.²⁸ Das Urteil beschränkt den Umfang der Loyalität der Körperschaft zum Staat auf einen Kernbereich des Grundgesetzes.

Wie weit wirkt die Statusverleihung räumlich? Die Verwaltungshoheit eines Landes, eines Gliedstaates, beschränkt sich grundsätzlich auf sein eigenes Staatsgebiet. Nur Verwaltungsakte, die Bundesgesetze vollziehen, haben nach einer Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts im Bundesgebiet Geltung.²⁹ Daraus folgt, daß beispielsweise die Statusverleihung in Hamburg in allen Gliedstaaten des Bundes wirksam ist. Der Notar in München muß also die hamburgische Statusverleihung beachten. Darüber hinaus werden die Behörden der auswärtigen Verwaltung des Bundes und die Kommandobehörden der Bundeswehr, die im Ausland eingesetzt worden sind, gebunden.³⁰ Die vom Gliedstaat Hamburg verliehenen Hoheitsrechte können jedoch nur innerhalb des Hamburgischen Staatsgebietes ausgeübt werden.³¹ Will man diese Vorteile auch außerhalb Hamburgs haben, muß man auch in anderen Gliedstaaten den Status erwerben.

Die öffentlich-rechtliche Stellung, der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts des Staatskirchenrechts geht bei einer *neukorporierten* Religionsgemeinschaft verloren beim Aussterben der Mitglieder, bei Austritt aller Mitglieder, bei der Auflösung der Gemeinschaft durch ihre Mitglieder, bei Antrag der Religionsgemeinschaft auf Aufhebung der Verleihung oder bei Verbot der Religionsgemeinschaft.³² Die Form der Aufhebung der Verleihung richtet sich nach der Form des Verleihungsaktes. Die *altkorporierten* Körperschaften können, wie bereits oben ausgeführt, nur durch eine Verfassungsänderung des Grundgesetzes aufgehoben werden.

Welche öffentlich-rechtlichen Befugnisse hat die Körperschaft? Das Bundesverfassungsgericht zählt hierbei folgende Kompetenzen auf:³³

- Recht der Steuererhebung von den Mitgliedern
- Organisationsgewalt mit der Befugnis, öffentlich-rechtliche Untergliederungen und Institutionen mit Rechtsfähigkeit zu bilden
- Dienstherrenfähigkeit, das heißt die Möglichkeit, öffentlich-rechtliche Dienstverhältnisse zu begründen
- Gesetzgebungsbefugnis
- Schaffung eines öffentlich-rechtlichen Sachenrechts für *res sacrae*
- Parochialrecht, Recht, die Zugehörigkeit eines Mitgliedes allein von der Wohnsitznahme zu bestimmen.

Ferner gehören zum so genannten Privilegienbündel:

- steuerliche Begünstigungen der Abgabenordnung, des Erbschaftssteuergesetzes, des Grundsteuergesetzes, des Umsatzsteuergesetzes
 - Vollstreckungsschutz nach der Zivilprozeßordnung und der Verwaltungsgerichtsordnung sowie des Verwaltungsverfahrensgesetzes
 - bauplanungsrechtliche Rücksichtnahme
 - Zusammenarbeit der korporierten Religionsgemeinschaften nach dem Bundessozialhilfegesetz
 - Träger der freien Jugendhilfe nach dem Sozialgesetzbuch
- Im Schrifttum wird noch auf folgende Regelungen hingewiesen:
- Mitwirkung im Bestattungsrecht
 - strafrechtlicher Schutz
 - Sonderbehandlung bei Kollekten nach dem Sammlungsrecht³⁴
 - Vereidigungsrecht³⁵
 - Amts- und Vollstreckungshilfe, Rechtshilfe von Disziplinarbehörden und Gerichten der Körperschaften³⁶
 - Schutz vor Enteignungen und ordnungsrechtlichen Abbruchverfügungen³⁷
- Eine vollständige Übersicht würde es erfordern, das Verfassungs- und Verwaltungsrecht sämtlicher Länder durchzusehen und zu ermitteln, ob landesrechtliche Regelungen vorhanden sind.

II.

Die für die *Kirchengutsgarantie* (Säkularisationsverbot) in Betracht kommende Vorschrift des Art. 138 Abs. 2 WRV lautet: »Das Eigentum und andere Rechte der Religionsgesellschaften und religiösen Vereine an ihren für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und sonstige Vermögen werden gewährleistet.« Diese Norm hat nach dem Beschluß des Bundesverfassungsgerichts vom 13. Oktober 1998 die Aufgabe, die Stellung und die Freiheit der Kirchen in ihren rechtlichen Grundlagen zu gewährleisten.³⁸ Diesem Normzweck liegt der Gedanke zugrunde, daß eine religiöse Freiheit von den materiellen Rahmenbedingungen abhängt.³⁹ Hierbei kommt es nicht darauf an, ob die Rechte und das Eigentum ihre Wurzeln im Privatrecht oder im öffentlichen Recht haben.⁴⁰ Es handelt sich hier um ein verfassungsrechtliches Säkularisationsverbot. Die religiöse Funktion des Kirchengutes wird geschützt.⁴¹ Für die Verwaltung einer Religionsgemeinschaft bedeutet dies, daß alle Pacht-, Leih- und Mietverträge mit allen Nachtragsverträgen sowie Gnadenakte und Schenkungen, die schriftlich fixiert sind, brand- und diebstahlsicher aufzubewahren sind. Enthalten diese Unterlagen juristische Begriffe, so muß die erläuternde Literatur ebenfalls aufbewahrt werden. Denn man kann in der Regel nicht davon ausgehen, daß

die Büchereien oberster Landesgerichte und die der Landesministerien die einschlägige Literatur heute noch besitzen. Ferner hilft der Leihverkehr der öffentlichen Büchereien oft nicht weiter, wenn die gesuchten Werke nicht mehr versandt werden. In dem vom Bundesverfassungsgericht entschiedenen Fall der »griechischen Kirchengemeinde in München und Bayerns e. V.« handelte es sich zum Beispiel um einen Gnadenakt des bayerischen Königs zur gebrauchswweisen Überlassung einer Kirche aus dem Jahre 1828.⁴² Die Eigentumsgarantie des Grundgesetzes nach Art. 14 und die Kirchengutsgarantie nach Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 138 Abs. 2 WRV schließen einander nicht aus. Die eine schützt das Eigentum und vermögenswerte Rechte, die andere die religionsbezogenen Funktionen.⁴³ Beide können bei der Verteidigung einer Rechtsposition nebeneinander in Betracht kommen.

Folgende Beispiele findet man im Schrifttum:

- Nutzungsrechte aller Art bei Gebäuden⁴⁴
- Ansprüche aus Baulasten⁴⁵
- kirchliche Krankenhäuser und Schulen⁴⁶
- res sacrae, das heißt der Religionsausübung gewidmete Sachen⁴⁷
- Pfründen und Kirchenstiftungsvermögen⁴⁸

Auch hier kann man davon ausgehen, daß Landesverfassungsrecht und Verwaltungsrecht der Länder noch weitere Möglichkeiten enthalten. Ob das Verwaltungs- und Finanzvermögen nicht unter die Kirchengutsgarantie falle, ist umstritten.⁴⁹ Das Bundesverfassungsgericht hat diese Frage noch nicht entschieden.⁵⁰ Einen Eingriff in das Finanzvermögen wird man meines Erachtens dann bejahen können, wenn er so umfangreich ist, daß der Umfang der Religionsausübung beeinträchtigt wird. Die Kirchengutsgarantie beschränkt sich nicht auf Körperschaften. Sämtliche religiösen Verbände und Weltanschauungsgemeinschaften werden geschützt.⁵¹

III.

Welchen Rechtsweg gibt es bei einer Ablehnung der Statusverleihung oder bei einem Statusentzug? Wie schützt eine Religionsgemeinschaft sich gegen Eingriffe in ihre Kirchengutsgarantie? Bei einer Ablehnung der Verleihung der Körperschaftsrechte durch einen Bescheid ist nach § 40 Verwaltungsgerichtsordnung der Weg zu den Verwaltungsgerichten gegeben. Ist dieser Rechtsweg »ausgeschöpft« worden, kommt die Verfassungsbeschwerde zum Bundesverfassungsgericht in Betracht.⁵² Der Beschwerdeführer muß die Verletzung seiner Religionsfreiheit nach Art. 4 GG rügen. Es gehört zum Schutz der religiösen Vereinigungsfreiheit, daß eine Religionsgemeinschaft, die Träger des Grundrechtes des Art. 4 GG ist, die Organisationsform Körperschaft

des öffentlichen Rechts wählen kann, wenn sie die Verleihungsvoraussetzungen erfüllt.⁵³ Bei einem Entzug der Statureigenschaft ist ebenfalls der Weg zum Verwaltungsgericht gegeben sowie der außerordentliche Rechtsbehelf der Verfassungsbeschwerde zum Bundesverfassungsgericht. Eine durch Gesetz gegründete neukorporierte Körperschaft kann nur durch ein Landesgesetz aufgehoben werden.⁵⁴ Bei einer vom bremischen Landesgesetzgeber erteilten Verleihung ist der Weg zum Bremischen Staatsgerichtshof nach Art. 140 Satz 1 Bremische Verfassung gegeben.⁵⁵ Andere Landesverfassungen könnten ähnliche Möglichkeiten bieten.

Bei Eingriffen in die Kirchengutsgarantie richtet sich der Rechtsweg zum Fachgericht nach dem Rechtscharakter des Streitgegenstandes.⁵⁶ Ist dieser Rechtsweg ausgeschöpft worden, kommt auch hier die Verfassungsbeschwerde zum Bundesverfassungsgericht in Betracht.⁵⁷ Die öffentliche Hand muß die Religionsfreiheit durch einen Eingriff in die für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmte Sache oder Rechtsposition beeinträchtigt haben.⁵⁸ Ob eine religiöse Zweckbindung vorliegt, muß die Religionsgemeinschaft darlegen. Man spricht hier von einer »Definitionshoheit«.⁵⁹ Die Entscheidung der Religionsgemeinschaft bindet weitgehend die Fachgerichte.⁶⁰ Für die Praxis bedeutet dies, daß die gewählte Zweckbestimmung im Schriftverkehr, in den Verträgen und Nachtragsverträgen stets klar betont werden muß. Der Beweis der Zweckbindung muß durch Urkunden nachgewiesen werden können. Hat die Religionsgemeinschaft den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts, wird sie ihre Gesetzgebungsbefugnis nutzen, um die Zweckbindung zu fixieren und damit den Richter des Fachgerichts zu binden.

In einer parlamentarischen Demokratie haben kleine Religionsgemeinschaften ein geringes politisches Gewicht. In der gegenwärtigen Mediendemokratie, in der Parteien und Politiker sich davon leiten lassen, wie Themen in der öffentlichen Berichterstattung dargestellt und aufbereitet werden, gilt dies in einem noch stärkeren Maße. Freikirchen ganz allgemein und auch mennonitische Gemeinden bekommen das immer wieder zu spüren. Sie werden von den Medien, die auf die großen Kirchen und zunehmend auf muslimische Gruppen fixiert sind, kaum wahrgenommen. Es ist darum damit zu rechnen, daß Mennoniten zur Verteidigung ihrer rechtlichen Stellung notfalls den Rechtsweg beschreiten müssen. Den sollten sie nicht scheuen, denn ihre Stellung als Religionsgemeinschaft mit Körperschaftsrechten ist prinzipiell gut, wie dargelegt wurde. Voraussetzung für einen Erfolg sind allerdings die genaue Kenntnis der eigenen Rechtsgeschichte und die dazugehörigen Nachweise durch entsprechende Dokumente und Schriften.

Anmerkungen

- 1 BVerfGE 19, 206, 219.
- 2 Ehlers, in: Sachs, Grundgesetz-Kommentar, 7. Aufl., 1999, RdNr. 2 zu Art. 140; Freih. v. Campenhausen, in: v. Mangoldt/Klein, Das Bonner Grundgesetz, Kommentar, Bd. 14, 3. Aufl., 1991, RdNr. 9 zu Art. 140; Koriath, in: Maunz/Dürig u. a., Grundgesetz, Kommentar, Loseblatt, RdNr. 8 zu Art. 140; Morlok, in: Dreier (Hg.), 2000, RdNr. 27 zu Art. 140; Leibholz/Rinck, Grundgesetz, Kommentar, Loseblatt, Stand 2005, RdNr. 47 zu Art. 140; Badura, Das Staatskirchenrecht als Gegenstand des Verfassungsrechts, in: Listl/Pirson (Hg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. I, 2. Aufl., 1994, S. 211 (241); Obermayer, in: Bonner Kommentar, Loseblatt, RdNr. 66 zu Art. 140 GG; Hollerbach, in: Friesenhahn/Scheuner, Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. I, 1974, Verfassungsrechtliche Grundlagen, S. 215 (229).
- 3 Obermayer (Fn. 2), RdNr. 67 zu Art. 140 GG.
- 4 Badura, Fn. 2.
- 5 BVerfG B. v. 28. Februar 1992, DVBl., 1992, 1020, 1023.
- 6 Frh. v. Campenhausen (Fn. 2), RdNr. 150 zu Art. 140/Art. 137 WRV; Gebhard, Handkommentar zur Verfassung des Deutschen Reichs, 1932, RdNr. 11 zu Art. 137; Heinzgeorg Neumann, Verfassung der Freien Hansestadt Bremen, 1996, RdNr. 4 zu Art. 61; Anschütz, Die Verfassung des Deutschen Reichs, Kommentar, 14. Aufl., 1933, Neudruck 1987, Anm. zu Art. 181.
- 7 Anschütz (Fn. 7), RdNr. 9 zu Art. 137; Gebhard (Fn. 7), RdNr. 11 zu Art. 137; Poetzsch-Heffter, Handkommentar der Reichsverfassung, 3. Aufl., 1928, RdNr. 7b zu Art. 137; Giese, Die Verfassung des Deutschen Reiches, 8. Aufl., 1931, RdNr. 6 zu Art. 137; Ebers, Art. 137, 138, 141, Religionsgesellschaften, in: Nipperdey (Hg.), Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung, Bd. II, 1930, S. 361 (377).
- 8 Giese (Fn. 7), RdNr. 7 zu Art. 137; Poetzsch-Heffter (Fn. 7), RdNr. 7b zu Art. 137; Ebers (Fn. 7), S. 377; Anschütz (Fn. 6), RdNr. 8 zu Art. 137.
- 9 Anschütz (Fn. 6), RdNr. 9 zu Art. 137.
- 10 Graf Hue de Grais/Peters, Handbuch der Verfassung und Verwaltung, 23. Aufl., 1926, S. 477, Fn. 13; anderer Auffassung: Poetzsch-Heffter (Fn. 7), RdNr. 4a zu Art. 137.
- 11 Neumann (Fn. 6) RdNr. 5 zu Art. 61, Bremische Verfassung; Friesenhahn, Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: Friesenhahn/Scheuner (Hg.), Handbuch des Staatskirchenrechts, Bd. I, 1974, S. 545 (555); Voll, Handbuch des Bayrischen Staatskirchenrechts, 1985, S. 81; Frh. v. Campenhausen (Fn. 2), RdNr. 150 zu Art. 140/Art. 137 WRV; ders., Staatskirchenrecht, 2. Aufl., 1983, S. 102; Morlok (Fn. 2), RdNr. 101 zu Art. 140/Art. 137 WRV; Jeand Heur/Koriath, Grundzüge des Staatskirchenrechts, 2000, S. 171; Koriath (Fn. 2), RdNr. 82 zu Art. 140/Art. 137 WRV.
- 12 BVerfGE 102, 370 (387).
- 13 BVerfGE 30, 415 (428); 18, 385 (386f.).
- 14 Ehlers (Fn. 2), RdNr. 26 zu Art. 140/Art. 137 WRV; Koriath (Fn. 2), RdNr. 72, zu Art. 140/Art. 137 WRV, Frh. v. Campenhausen (Fn. 2), RdNr. 151 zu Art. 140/Art. 137 WRV.
- 15 Neumann (Fn. 6), RdNr. 10 zu Art. 61.
- 16 Art. 137, Abs. 5, Satz 2, 1. HS WRV.
- 17 BVerfGE 102, 370 (384, 389).
- 18 BVerfGE 102, 370 (384).
- 19 BVerfGE, Fn. 17.

- 20 BVerfGE 102, 370 (385).
- 21 Frh. v. Campenhausen (Fn. 2), RdNr. 150 zu Art. 140/Art. 137; Kirchhof, Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: Handbuch des Staatskirchenrechts, 2. Aufl., 1994, S. 651, 635; Ehlers (Fn. 2), RdNr. 20 zu Art. 140/Art. 137 NRV.
- 22 Frh. v. Campenhausen, Kirchhof und Ehlers, jeweils Fn. 21.
- 23 BVerfGE 102, 370 (384).
- 24 BVerfGE, Fn. 23.
- 25 zit. nach Wilhelm Mannhardt, die Wehrfreiheit der Altpreußischen Mennoniten, Marienburg, 1883, S. 131; Max Bär, Westpreußen unter Friedrich dem Großen, Leipzig, 1909, Bd.2, S. 385.
- 26 Art. 57 in Verbindung mit Art. 3, Abs. 5, Art. 4 Nr. 14 Verfassung des Norddeutschen Bundes vom 16. April 1867 – Bundesgesetzblatt S. 2, zit. nach E. R. Huber, Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte, Bd. II, 3. Aufl., 1961, S. 272.
- 27 Ehlers (Fn. 2) RdNr. 20 zu Art. 140; Voll (Fn. 11), S. 76.
- 28 BVerfGE 102, 370f.; zur Bindungswirkung: Stern, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. II, 1980, S. 1038; Roellecke, Aufgabe und Stellung des Bundesverfassungsgerichts in der Gerichtsbarkeit, in: Isensee/Kirchhof (Hg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. II, 1987, S. 683 (689).
- 29 Heinzgeorg Neumann, Die Niedersächsische Verfassung, Handkommentar, 3. Aufl., 2000, RdNr. 5 zu Art. 1, BVerfGE 11,6 (19).
- 30 Jeand Heur/Korioth (Fn. 13), S. 163, Kirchhof, Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: Listl/Pirson (Hg.), Handbuch des Staatskirchenrechts, Bd. I, 2. Aufl., 1994, S. 651 (687).
- 31 Kirchhof (Fn. 30).
- 32 Frh. v. Campenhausen (Fn. 2), RdNr. 152 zu Art. 10/Art. 137 WRV, Voll (Fn. 11), S. 82, Korioth, in: Maunz/Dürig (Fn. 2), RdNr. 81 zu Art. 140/Art. 137 WRV.
- 33 BVerfGE 102, 370 (371).
- 34 BVerfGE 102, 370 (371).
- 35 Ruppel, Kirchenvertragsrecht, 1996, S. 193f.
- 36 Frh. v. Campenhausen (Fn. 2), RdNr. 161 zu Art. 140/Art. 137 WRV
- 37 Christian Meyer, Kirchenvermögen und Stiftungsrecht, in: Friesenhahn/Scheuner (Hg.), Handbuch des Staatskirchenrechts (Fn. 11), S. 91 (115).
- 38 BVerfGE 99, 100 (120).
- 39 Jeand Heur/Korioth (Fn. 11), S. 124.
- 40 BVerfGE 99, 100 (121).
- 41 Kästner, Die Vermögensgarantie des kirchlichen Vermögens, in: Listl/Pirson (Hg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland (Fn. 2), S. 891 (892).
- 42 BVerfGE 99, 100 (101).
- 43 Kästner (Fn. 40), S. 894.
- 44 BVerfGE 99, 100 (101).
- 45 Frh. v. Campenhausen (Fn. 2) RdNr. 23 zu Art. 140/Art. 137 WRV; Hemmrich, in: v. Münch (Hg.), Grundgesetz, Kommentar, 3. Aufl., 1896, RdNr. 39 zu Art. 140.
- 46 Jeand/Heur/Korioth (Fn. 11), S. 242.
- 47 Voll (Fn. 11), S. 161.
- 48 Frh. v. Campenhausen (Fn. 2), RdNr. 32 zu Art. 140/Art. 137 WRV.
- 49 Korioth, in: Maunz/Dürig (Fn. 2), RdNr. 16 zu Art. 140/Art. 138 WRV.

- 50 BVerfGE 99,100 (120f.); Koriath (Fn. 2), RdNr. 16 zu Art. 140/Art. 138 WRV.
51 Kästner (Fn. 41), S. 897.
52 BVerfGE 102, 370 (378).
53 BVerfGE, Fn. 50.
54 Voll (Fn. 11), S. 81; Heinzgeorg Neumann (Fn. 6), RdNr. 7 zu Art. 61.
55 Voll (Fn. 11), S. 81; Heinzgeorg Neumann (Fn. 6), RdNr. 11 zu Art. 61.
56 Heinzgeorg Neumann (Fn. 6), RdNr. 11 zu Art. 61.
57 BVerfGE 99, 100 (118).
58 BVerfGE 99, 100 (119).
59 Morlock (Fn. 2), RdNr. 29 zu Art. 140/Art. 138 WRV; Kästner (Fn. 41), S. 905.
60 BVerfGE 70, 138 (139).

SIEGFRIED BRÄUER

Wittenberg und die Prototäufer in Zürich

Erhart Hegenwalds Brief an Konrad Grebel und seinen Kreis vom 1. Januar 1525

Hans-Jürgen Goertz zum 70. Geburtstag

Einleitung

Von den Lutherbiographen erwähnt nur Heinrich Bornkamm Erhard Hegenwalds Brief aus Wittenberg an den Grebelkreis, eher beiläufig als Beleg für den Gebrauch des Elia-Namens im Blick auf Luther. Seine Kenntnis verdankt er Heinold Fast.¹ Nicht durchweg günstiger sieht es in der Täuferforschung aus. Der Calwer Dekan Wilhelm Heberle hat 1858 auf Hegenwalds ungedruckten Brief aufmerksam gemacht und daraus zitiert. Er bezog sich dabei aber nicht auf das Autograph, sondern auf die Abschrift Johann Jakob Simmlers (1715–1788).² Etwas genauer berücksichtigte den Hegenwaldbrief erst wieder Harold Bender 1950 in seiner Grebelbiographie.³ Ihm lag eine handschriftliche Abschrift vom Autograph von dem Archivar Traugott Schiess, St. Gallen, vor.⁴ Auf Benders Darstellung stützten sich lange die wenigen Autoren, die in der Folgezeit Hegenwalds Brief erwähnen,⁵ bis Leland Harder ihn 1985 in der englischen Übersetzung von John H. Yoder veröffentlichte.⁶ Am ausführlichsten ist auf Hegenwalds Brief an den Grebelkreis Andrea Strübind in ihrer Monographie über die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, einer Heidelberger Habilitationsschrift, eingegangen. Schwer nachzuvollziehen ist allerdings ihre Entscheidung, der Untersuchung nicht das Autograph, sondern die Übersetzung von Yoder in Harders Quellenband zu Grunde zu legen. Auf die Person des Schreibers wird nicht eingegangen.⁷ Es ist an der Zeit, diese wichtige Quelle über das Verhältnis der reformatorischen Kreise in Wittenberg zu den Prototäufern in Zürich nach dem Autograph zu publizieren und die vorhandenen Informationen über ihren Verfasser zusammenzustellen.

Aus Hegenwalds Brief geht hervor, daß sich der Schreiber eine Zeitlang im Umkreis Zwinglis in Zürich aufgehalten hat und mit dem Grebelkreis in persönlichem Kontakt stand. Der Verfasser bestätigt damit nur, was seit März 1523 allgemein bekannt war. Zu diesem Zeitpunkt erschien sein Bericht über

die erste Züricher Disputation vom 29. Januar 1523 bei Christoph Froschauer d. Ä. in Zürich, den er dem Benediktinerabt von Pfäfers, Johann Jakob Rusinger, widmete. »meister Erhart Hegenwald« ergriff in seiner engagierten Darstellung eindeutig für Zwingli Partei. Sie erfuhr in fünf bzw. sechs Nachdrucken weite Verbreitung, rief aber auch heftigen Widerspruch hervor.⁸

Hegenwald stammte aus dem sächsischen Ölsnitz, wurde am 14. April 1504 in Freiburg im Breisgau immatrikuliert und dort auch 1505/06 baccalaureus.⁹ 1510 wurde er als Magister in die Artistenfakultät der Universität Basel aufgenommen.^{9a} Die näheren Umstände seines Wechsels nach Wittenberg sind nicht bekannt. Vermutlich geschah das im Verlauf des Jahres 1524, denn gegen Jahresende muß er schon in engerem Kontakt zu Luther gestanden haben. Das belegt sein Brief an den Grebelkreis genauso wie sein Psalmlied über Psalm 51 *Erbarm dich meyn, o herre got*, das als Einblattdruck mit einem vierstimmigen Satz von Johann Walter bei Melchior Ramminger in Augsburg herauskam und datiert ist: »Wittenberg freytag nach Epiphanie im 1524 Jar« (7. Januar 1524).¹⁰ Hegenwald hat wohl als einer von wenigen auf Luthers Aufforderung reagiert, Psalmlieder zu schaffen. Seine Dichtung gehört zum frühen Bestand des reformatorischen Liedgutes und hat weite Verbreitung gefunden.¹¹ Englische Übersetzungen sind von 1539 und 1722 bekannt.¹²

Es kann keineswegs nur als Ausflucht verstanden werden, wenn Hegenwald in seinem Brief darauf verweist, er sei jetzt »mit vil notwendigern studiis ... vberladen«. Vermutlich war er zu diesem Zeitpunkt schon durch sein Medizinstudium in Anspruch genommen, das er am 6. Februar 1526 mit der Promotion abschloß.¹³ Anschließend hat er sich nach Basel begeben. Johannes Oekolampad teilte Zwingli am 9. April 1526 die Rückkehr des mit dem Dokortitel Ausgezeichneten mit.¹⁴ Eine dauerhafte Anstellung hat er in seinem früheren Wirkungsgebiet offenbar nicht gefunden. Am 17. April 1528 erhielt er den Dienstbrief als Physikus in Frankfurt am Main. Bürger wurde er am 15. März 1529. Die Stadtarztstelle hat er bis zu seinem Tod am 11. April 1542 wahrgenommen.¹⁵

Aus Hegenwalds Briefwechsel mit dem Zwickauer Stadtschreiber Stephan Roth aus den Jahren 1532, 1537 und 1540 ist einiges über seine Zwickauer Kontakte bekannt, ebenso über seine familiären Verhältnisse. Roth und Hegenwald sind sich spätestens 1524 in Wittenberg begegnet.¹⁶ Nachdem Roth Anfang 1537 die Verbindung zu Hegenwald erneut aufgenommen hatte, antwortete dieser ausführlich mit einem Schreiben vom 29. März 1537. Er schildert seine lange Abwesenheit aus der Heimat und die gelockerten Verbindungen dahin. Er berichtet kurz, daß er zum dritten Mal verheiratet ist. Seine erste Frau sei eine nahe Verwandte des Plauener Ratsherrn Dr. Philipp Jakob

Rosenecker gewesen, mit dem er noch in Verbindung stehe. Von seiner zweiten Frau, einer Bürgermeisterstochter aus Speyer habe er drei Kinder. Sie sei 1535 verstorben. Er bittet, seine verarmte Schwester in Zwickau, über deren Situation er gerade in Kenntnis gesetzt worden ist, zu unterstützen und sagt zu, alle Auslagen zu ersetzen.¹⁷ Hegenwalds Beziehungen zu Roth kamen nicht wieder zum Erliegen. Sie scheinen sich durch verwandtschaftliche Bande eher gefestigt zu haben, denn bereits seinen nächsten Brief vom 16. September 1537, in dem er sich für die vorgestreckten vier Gulden zum Unterhalt seiner Schwester bedankt und gegebenenfalls zum Winter um eine Wiederholung bittet, spricht er den Zwickauer Stadtschreiber als seinen »günstigen lieben herrn vnd schwager« an.¹⁸ Mit den in gleicher Handschrift wie das Wittenberger Schreiben an den Grebelkreis überlieferten vier Briefen an Stephan Roth ist die Identität des Züricher Verfassers des Disputationsberichts von 1523, des Wittenberger Korrespondenten mit dem Grebelkreis Anfang 1525 und des Frankfurter Stadtarztes eindeutig belegt.

Durch besondere reformatorische Aktivitäten scheint Hegenwald in Frankfurt nicht mehr in Erscheinung getreten zu sein.¹⁹ Er gehörte offenbar zu denen, die sich in den Jahren des Aufbruchs für die reformatorische Bewegung engagierten und für sie auch zur Feder griffen, später aber wie andere Gebildete ausschließlich ihrem Beruf nachgingen. Das hat dazu geführt, dass er weitgehend der Vergessenheit anheimgefallen ist und in den wenigen bekannten Angaben zu seiner Person bis in die jüngste Zeit immer wieder Fehler anzutreffen sind.²⁰

Anmerkungen zur Einleitung

1 Heinrich Bornkamm, *Martin Luther in der Mitte seines Lebens*, aus dem Nachlaß hg. von Karin Bornkamm, Göttingen 1979, S. 237.

2 [Wilhelm] Heberle, *Die Anfänge des Baptismus in der Schweiz*, in: *Jahrbücher für Deutsche Theologie* 3 (1858), S. 225–280, bes. 264f. Zu Simmler vgl. Siegfried Bräuer, »Sind beyde diese Briefe an Müntzer abgeschickt worden?« *Zur Überlieferung der Briefe des Grebelkreises an Thomas Müntzer vom 5. September 1524*, in: *MGBI* 55 (1998), S. 7–24, bes. S. 17.

3 Harold S. Bender, *Conrad Grebel c. 1498–1526. The founder of the Swiss Brethren sometimes called Anabaptists*, Goshen, Ind. 1950, S. 121f. u. ö.. Bender gibt irrtümlich Theodor Schiess an (S. X). Seine falsche Namensangabe wird von Harder übernommen (s. u.).

4 Leland Harder (Hg.), *The Sources of Swiss Anabaptism*, S. 22 (s. u.). Eine Abschrift von dieser Abschrift verwendete Fritz Blanke bei seiner Kommentierung von Zwinglis *In cata-baptistarum strophas elenchus*, vgl. Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Bd. 6. Zürich 1961, S. 79 (=Zw).

5 Vgl. z. B. John S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists. Luther, Melancthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany*, The Hague 1964, S. 244.

6 S. Anm. 4.

7 Andrea Strübind, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin

2003, S. 337–340.

8 Zw Bd. 1, S. 479–481 (Hegenwalds Widmungsvorrede vom 3. März 1523), S. 481–569 (Hegenwalds Disputationsdarstellung), S. 472–478 (Drucke: 1 Zürich, 1 Leipzig, 1 bzw. 2 Colmar, 3 Augsburg); *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts*, VD 16, H 1247–1252. Zur Kritik von Hegenwalds Darstellung vgl. Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus*, I. Teil, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 87 (Kanonist. Abt. 1970), S. 275–364, bes. S. 280, 283 u. ö.

9 Otto Clemen, *Kleine Schriften zur Reformationsgeschichte (1897–1944)*, hg. von Ernst Koch, Bd. 3, Leipzig 1983, S. 141f., bes. S. 142.

9A Hans Georg Wackernagel (Hg.), *Die Matrikel der Universität Basel*, Bd. 1, Basel 1951, S. 299 Nr. 15.

10 Unik at in der Staatsbibliothek Berlin, 20 Yd 7802-no 32: Psalmus Miserere deus. Philipp Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des XVII. Jahrhunderts*, Bd. 3, Leipzig 1870., S. 48 Nr. 70 (Text). Vgl. *Das deutsche Kirchenlied. Verzeichnis der Drucke von den Anfängen bis 1800*, bearb. von Konrad Ameln, Markus Jenny und Walter Lipphardt, Kassel, Basel, Tours, London 1975, S. 5: 1524⁹⁹; Rolf Wilhelm Brednich, *Die Liedpublizistik im Flugblatt des 15. bis 17. Jahrhunderts*, Bd. 2, Baden-Baden 1975, S. 42 Nr. 99; Walter Blankenburg, *Johann Walters Chorgesangbuch von 1524 in hymnologischer Sicht*, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 18 (1973/1974), S. 65–96f., bes. S. 89f. (Weise); *Das deutsche Kirchenlied. Kritische Gesamtausgabe der Melodien*, Abt. III, Bd. 1 II. Kassel, Basel, London, New York, Prag 1997, S. 89–91 Ea 7 und S. 162f. Ec 5.

11 Vgl. A. F. W. Fischer, *Kirchenlieder-Lexikon*, Bd. 1. Gotha 1878, S. 165f.; Wilhelm Bäumker, *Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts*, Bd. 1, Freiburg 1886, S. 257f Nr. 14 II; Johannes Zahn, *Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder aus den Quellen geschöpft und mitgeteilt*, Bd. 3, Gütersloh 1890, S. 555 Nr. 5851f.

12 Vgl. John Julian (Edit.): *Dictionary of Hymnology*. Vol. 1. London 1907, S. 506.

13 Vgl. [Carl] Bertheau, *Erhard Hegenwald*, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 11, Neudruck Berlin 1969, S. 275.

14 Zw Bd. 8, S. 559.

15 Wilhelm Kallmorgen, *Siebenhundert Jahre Heilkunde in Frankfurt am Main*, Frankfurt a. M. 1936, S. 292; Otto Clemen, *Kleine Schriften*, Bd. 3, S. 142 (die von Clemen und Kallmorgen mitgeteilten Daten stimmen nicht durchweg überein).

16 Stephan Roth gab sein Schulrektorat in Joachimsthal auf und ging Ostern 1523 (bis zur Berufung als Stadtschreiber seiner Heimatstadt 1528) nach Wittenberg, vgl. Otto Clemen, *Stephan Roth*, in: *Sächsische Lebensbilder*, Bd. 2., Leipzig 1938, S. 340–351, bes. S. 344–347.

17 Zwickau, Ratsschulbibliothek, M. 109, vgl. Anlage 2. Zu Dr. Philipp Jakob Rosenecker, der 1535 in den Plauener Rat eintrat und 1536 Bürgermeister wurde, vgl. Volkmar Hellfritzsch, *Familiennamenbuch des sächsischen Vogtlandes*, Berlin 1992, S. 168; Julius Vogel (Hg.), *Ratsregister von Plauen. Verzeichnis der Mitglieder des Stadt-Rates zu Plauen i. V. aus den Jahren 1421–1890*, Plauen 1890, S. 20. Der Briefüberbringer Hans Leupold gelangte 1547 in den Zwickauer Rat, vgl. Emil Herzog, *Chronik der Kreisstadt Zwickau*, T. 2, Zwickau 1845, S. 274.

18 Zwickau, Ratsschulbibliothek, X. 232 (Außenadresse). Im letzten der erhaltenen Briefe vom 24. März 1540 bezeichnet er Roth als seinen »günstigen lieben herrn vnd vettern«. In diesem Brief, in dem es unter anderem um Beratung beim Zwickauer Weinkauf geht (den

vorausgegangenen Brief hatte ein Wittenberger Buchführer überbracht), erwähnt er auch seinen Frankfurter Stadtartzkollegen Janus Cornarius, einen geborenen Zwickauer, der ebenfalls zur gleichen Zeit wie Hegenwald und Roth in Wittenberg tätig war. Der Besuch des damaligen Zwickauer Stadtarztes Janus Cornarius in Frankfurt hatte Hegenwalds ersten Brief an Roth vom 18. September 1532 veranlaßt (ebd., X. 231 [lateinisch]). Zu Janus Cornarius vgl. Otto Clemen, *Kleine Schriften*, Bd. 4, S. 16–56.

19 Vgl. Johann Balthasar Ritter, *Evangelisches Denckmahl der Stadt Franckfurth am Mayn Oder Ausführlicher Bericht von der daselbst im XVI. Jahr-Hundert ergangenen Kirchen-Reformation*, Frankfurt 1726, S. 116–274 (bei der chronologischen Darstellung der Ereignisse von 1528–1542 nicht erwähnt); Hermann Dechent, *Kirchengeschichte von Frankfurt am Main seit der Reformation*, Bd. 2, Leipzig, Frankfurt a. M. 1921, S. 174: Beim Frankfurter Gesangbuch von 1731 unter den »Frankfurter Liederdichtern« genannt.

20 Vgl. z. B. Wichmann von Meding, *Luthers Gesangbuch. Die gesungene Theologie eines christlichen Psalters*, Hamburg 1998, S. 207 (zu Hegenwalds Lied: »Das Lied eines Schweizers, der 1523/4 in Wittenberg lebte, wahrscheinlich Medizin studierend und 1529 nicht mehr nachweisbar«, mit korrektem Verweis Clemen).

Neuhochdeutsche Übertragung des Hegenwaldbriefes an den Grebelkreis

Auf Wunsch der Schriftleitung wird der Brief Hegenwalds an den Grebelkreis auch in heutigem Deutsch wiedergegeben. Zum besseren Verständnis mußte teilweise der Satzbau verändert werden, Wörter wurden umgestellt und zahlreiche frühneuhochdeutsche Ausdrücke durch heutige ersetzt. Letzte Sicherheit über den Wortsinn ist vermutlich nicht an allen Stellen zu erlangen gewesen. Für das wissenschaftliche Verständnis des wichtigen Schreibens ist in jeden Fall die originale Fassung zu vergleichen.

An Konrad Grebel und seine Mitbrüder in Christus zu Zürich.

Gnade und Friede von Gott, dem Vater, durch den Sohn Jesus Christus sei mit uns allen usw.

Liebe Brüder und gute Freunde.

Ich hatte Euch geschrieben und zu Eurer Auffassung Stellung genommen, ohne daß Ihr mich dazu aufgefordert hattet, aber in der Hoffnung auf Euer Einverständnis. Darauf habt Ihr mir mit dem Boten eine Antwort zugestellt, in der Ihr Eure Meinung in Artikel einteilt und mich über meinen Irrtum, den ich Euch gegenüber begangen haben soll, unterrichtet. Darauf will ich Euch auf gleiche Weise erwidern. Weil Ihr von mir Antwort haben wollt, will ich Euern Wunsch auf die einfachste Weise nach meinem Verständnis erfüllen, wiewohl ich jetzt mit vielen wichtigen Studien überladen bin.

Zum ersten beschuldigt Ihr mich, ich hätte Euern Geist, Euer Leben und Werk als Zeugnis des Glaubens angegriffen und taxiert. Ihr schreibt, wie

könnte ich sagen, daß mir Eure christliche Meinung wohlgefallte und doch bald darauf sprechen, daß Ihr zuerst die Furcht Gottes und die pietas [die Erkenntnis Gottes] ansehen sollt. Darauf antworte ich: Liebe Freunde und Brüder, unaufgefordert von Euch, habe ich mich selbst aufgemacht zu antworten. Selbst wenn ich es wollte, könnte ich nicht erzürnt sein, daß Ihr mich solchermaßen bezichtigt. Das aber sage ich, habe ich Euer Leben, Werk, Geist oder Glauben (wie ihr sagt) angegriffen, so ist es mir nicht bewußt. Ich meine auch nicht, daß ich es getan hätte, soviel ich weiß. Sofern das aber (unwissend) geschehen wäre, stelle ich Euch anheim, mir das um Christi willen zu vergeben. Ich glaube aber, es ist folgendermaßen gewesen: Ich habe Euch ermahnt, vor allen Dingen und bevor Ihr irgendetwas (sei es mit Schreiben oder sonst) anfangt, sollt Ihr zuerst die Furcht Gottes und die pietas [die Erkenntnis Gottes] beachten und prüfen, ob Euer Geist usw. Ich meine auch eigentlich, ich habe damit nichts gegen Euch getan, aus dem Grund, weil Ihr wißt, liebe Brüder, wir alle ermangeln und bedürfen nichts mehr als der Furcht Gottes, seiner Erkenntnis, die man pietas heißt. Denn der Mensch tut mancherlei Ding, das ihm wohlgefällt, ihm auch billig, recht und göttlich dünkt, das dennoch sehr gegen Gottes Willen, Erkenntnis und Furcht ist, wie geschrieben steht Sprüche 16,[25]: »Es ist ein Weg, der gefällt dem Menschen wohl und dünkt ihm gut zu sein, aber am Ende führt er zum Tode«. Wie wir denn lesen von Manasse und dem anderen König von Israel, die ihre Töchter zur Ehre Gottes verbrannten. Gleichfalls wie die Kinder oder das Volk Israel einen König wählten und begehrten, nämlich Saul. Sie meinten auch, sie täten damit recht. Als ihnen aber Gott durch den Propheten ihre Gottlosigkeit offenbar machte und anzeigte, die das Fleisch [der natürliche Mensch] sonst nicht erkennen kann (wie danach zu lesen ist), merkten und sahen sie ihr Unrecht. Sie mußten dafür auch sehr übel bezahlen, 1. Samuel 8. Es ist auch nichts damit, daß Ihr mir vielleicht vorhaltet und spricht: Wir haben in unserer Sache das Wort Gottes, die aber hatten es nicht, die ihre Kinder opfereten. Darauf antworte ich: Das wolle Gott, und auch ich will es Euch wohl gönnen. Habe ich aber deshalb unrecht, wenn ich Euch ermahne, Ihr sollt die Furcht Gottes, die pietas [die Erkenntnis Gottes], sehen und beachten und prüfen, ob Eure Meinung aus Gott und der Geist aus Gott sei, wenn Euch doch Johannes selbst lehrt: »Prüft die Geister usw.« (1. Johannes 4,1). Liebe Freunde, ich weiß wohl, daß die unverschämte Heuchelei, die ich hier Gottlosigkeit nenne, so heimlich und tief verborgen liegt im Herzen des Menschen, daß sie kein Mensch an sich selbst recht erkennen kann, ja niemand vermag sie zu erkennen, als der reine Geist Gottes, wie geschrieben steht: »Er wird richten die Welt um der Gerechtigkeit willen und um des Urteils usw.«

(Johannes 16,8). Da meint der Herr fürwahr nicht die äußerliche Gerechtigkeit, die wir als Gleißnerei bezeichnen. Denn die kann auch ein Mensch wohl erkennen. Er meint [vielmehr] die Gottlosigkeit, die niemand erkennen kann, auch der betreffende Mensch selbst nicht, es eröffne ihm denn der Geist Gottes, der da ist einer, der Bescheid weiß über die Herzen. »Denn die Wege oder das Handeln des Menschen sind rein (sie glänzen schön) vor seinen Augen«, Sprüche 16,[2]. Das heißt, es gefällt ihm selber wohl. Wir sind ja leider allzu blind, daß wir den Willen Gottes nicht immer sehen. Ich will schweigen von der Furcht [Gottes?] und von anderem. Das beweise ich so: Unser Fleisch (dessen wir nicht ledig werden, solange wir hier leben) kann sowieso nichts, als daß es sucht Ehre, Nutzen, Wohlgefallen, Ruhm, Rechthaberei, Menschenfurcht. Es beachtet auch nie, daß es gegen Gott ist und voller Gottlosigkeit, es eröffne ihm denn das der Geist Gottes. Das ist uns allen so sehr eingeprägt, daß auch die größten Heiligen darüber klagen. Wie oft schreit David darüber, Psalm 119. Der vermochte das zu erkennen. Aber die Freunde Hiobs konnten ihre Gottlosigkeit nicht erkennen, bis Gott zuletzt selbst das Urteil über sie fällte. Sie wollten immerfort rechthaben und zitierten viele Worte Gottes, vgl. Hiob 2, 3, 6 usw. Warum geschieht das? Darum: Sobald uns die Gottesfurcht entwischt (denn sie ist gar schlüpfzig), können wir den Willen Gottes nicht mehr sehen, sondern nur unseren Willen, Sprüche 14,[2]. Daraus folgt dann, wie der Psalm spricht, daß etliche sich einen Namen machen auf Erden (Psalm 49,11f.). Aus dem folgt dann weiter, daß er das Urteil Gottes verachtet und verißt. Er kann nicht mehr erkennen und bedenken (wenn ihm vielleicht etwas mißfällt): Das ist vielleicht Gottes Wille, was willst du dazu tun? Ja, er meint einfach, er muß hindurch, wie man spricht »Der Haß muß in den Sack«. Und als Elihu den frommen Hiob beschuldigte und in seiner Rede strafte [Hiob 32–37], empfand er gleichzeitig nicht (wie auch Elihu) seine Gottlosigkeit im [eigenen] Herzen. Das alles begegnet zu Zeiten oft, vor allem und zum größeren Teil denen, die jetzt schreiben. Diese habe ich ermahnen wollen, nicht, daß ihr es nicht vorher [schon] gewußt hättet, sondern um daran zu erinnern, daß Ihr diese Stücke nicht vergeßt.

Aber ich merke, daß Ihr mich vielleicht nicht verstanden habt, wie es oft geschieht. Darum will ich Euch die Worte genauer erklären. Wenn Euer Geist nach dem Geist Gottes gerichtet sein soll, meine ich (mit Paulus allenthalben), daß Ihr einen getrosten Mut haben sollt, welchen die rechte Erkenntnis Gottes in uns schafft. Durch den könnt Ihr eine Sache, die Ihr anfangt, auch durchführen, dazu gezwungen durch das offenbare Wort Gottes, getrieben mit ruhigem Gewissen. Diesen Mut und Frieden oder diese Kühnheit kann die Welt nicht strafen, ohne ihre Verdammnis dadurch herbeizuführen,

Matth. 12[,24–28], und selbst der Teufel kann sie nicht umstürzen. Das Gewissen kann deshalb ganz unbesorgt sein. Andererseits heiß ich »einen falschen Geist«, wenn der Mensch ohne Gottes Befehl, ohne rechten Glauben, ohne Furcht Gottes etwas anfängt und handelt, wie Saul Krieg anfang mit den Gibeonitern oder Josia mit dem König von Ägypten. Ich habe Euch also ermahnen wollen, wenn Euch etwas ermangelt an diesen Stcken, daß Ihr Gott deswegen anruft. Denn ich nehme an, Euch wird es noch an etlichen Stcken mangeln und Ihr werdet noch nicht alles begriffen haben, wie Paulus auch. Doch ich sollte anzeigen, wo es geschrieben steht, alle Worte im besonderen. Ihr könntet sonst sprechen, ich würde meine Gedanken reden. Das sage ich aber nur im Scherz. Ihr sollt nicht zrnen. »Ohne Schein der Gottlosigkeit wandeln« heiße ich nicht, das äußerliche böse Leben meiden, denn das kann auch das weltliche Recht strafen, und das soll es auch tun. Ich nenne »wandeln«, wie das die heilige Schrift gebraucht: Auf Gottes Willen achten, sich nach ihm richten und nicht nach unseren Begierden, in hoher stolzer Pracht oder sonstigem Gutdünken sich hervortun, wie denn Heuchler und Unfromme tun, sondern am Worte hängen, doch so, daß man die Furcht Gottes nicht vergesse. Und wenn man auch gleich etwas Rechtes hätte und überzeugt ist, man habe recht, [gilt es] dennoch, Gott zu fürchten, wie Hiob sprach und nicht wie die Freunde Hiobs, die auch meinten, sie hätten keine Gottlosigkeit und andere Leute zu unrecht als Frevler strafen, wie es die Freunde Hiobs auch mit offenkundigen wahrhaften Schriftzeugnissen taten und sich dennoch vergingen. Pietas heiße ich die Erkenntnis Gottes, die in Christus Jesus gründet, den der Vater zu hören gebot. Den erkennen wir (oder vielleicht besser), den finden wir in der heiligen Schrift, und wir erkennen ihn allein am Kreuz, wie sich auch Paulus rühmt, er kannte oder kenne sonst nichts als den gekreuzigten Jesus Christus (Philipper 3,12). Liebe Brüder, hieran fehlt es uns beinahe allen, mir für meinen Teil mächtig viel. Ich kann Christus stets nicht recht am Kreuz erkennen, wiewohl ich ihn sehe in der heiligen Schrift, vgl. das Vterwort: Ein Wort, eine Kraft, ein Glanz Gottes usw. Ich kann auch fein davon reden. Dennoch darf ich mir nicht einbilden, als wisse ich etwas, wie Paulus spricht 1. Korinther 8. Denn wenn es zu einem Treffen käme, könnte Paulus wohl sprechen: »Wenn sich jemand dünken läßt, er wisse etwas, der weiß noch nicht, wie er wissen soll« (1. Korinther 8,2). Ei warum? Darum: Er muß selbst sagen (würde Paulus sprechen), daß er noch nie erkannt hat die Macht der Herrlichkeit Gottes in aller Geduld und Langmtigkeit mit Freuden usw., Kolosser 1,[11]. Darum, liebe Brüder, laßt uns mit Paulus bitten, daß wir untereinander erfüllt werden in der Erkenntnis des göttlichen Willens in aller Weisheit und allem geistlichen Verstand, so daß wir wandeln

oder handeln, daß wir Gott gefallen in allen Dingen, Kolosser 1,[9f.]. Damit habt Ihr nun die Meinung, warum ich Euch geschrieben habe, so und nicht anders. Nun will ich vielleicht auf Eure anderen Artikel antworten, in denen Ihr viele Worte macht von der Berufung. Wohlan, liebe Herren, wer berufen ist oder wird, das weiß Gott. Ich befürchte, wir machen uns bisweilen ein Mäntelchen mit der Heiligen Schrift, und es nimmt einer vielleicht an, er sei berufen. Das sei Gott befohlen. Ich habe auch nicht Macht, Euch zu wehren, ob Ihr schreiben oder predigen sollt. Ich habe Euch freundlich ermahnt, wie oben erwähnt. Es kommt mir vor, als wolltet Ihr mir's verdrehen und mich taxieren, als wenn ich einer von denen wäre, die auch schreiben und predigen, indem Ihr sprecht: Die berufen sind, sollen nichts den Worten, Bräuchen und der Weisheit Gottes hinzusetzen oder wegnehmen, wie Martin [Luther], Ihr (da meint Ihr mich vielleicht) usw. Und Ihr nehmt mich besonders, indem Ihr sprecht: Wie Ihr tut mit den Götzen[bildern] usw. Dazu sage ich: Von den Götzen[bildern] bedarf es nicht viel Disputierens. Ich habe auch nicht davon geschrieben, es sei denn, daß ich irgendeinem guten Gesellen meine Meinung dazu hätte zu verstehen gegeben. Ich habe sonst noch nie eine Schrift ausgehen lassen, will es auch, wenn Gott will, niemals tun, es sei denn, Gott zwingt mich denn offenkundig dazu. Doch Martin [Luther] läßt jetzt ein Büchlein dazu ausgehen, ob es Sünde sei, daß ein Christ Bilder hat oder nicht. Dadurch werdet Ihr vielleicht besser unterrichtet, als wenn ich Euch lange davon lalle. Ihr entschuldigt Euch auch sehr, Euer Brief enthalte nichts davon, daß Ihr gegen Martin [Luther] schreiben wollt. Der Brief ist noch vorhanden, in dem steht: »Wenn etliche aus der Schweiz, aus Schwaben oder vielleicht bei Euch aus Sachsen gegen die Gottlosen schreiben würden, so wollt nicht zürnen usw.« Darauf habe ich Euch ermahnt, denn ich weiß wohl, welcher Meinung Ihr seid. Ich habe auch teilweise gute Kenntnis, daß wir leider allzu leidenschaftlich und zu frech sind, und wenn wir anfangen zu schreiben, so will des Zanks keine Ende werden. Darum habe ich Euch ermahnt.

Zum zweiten sprecht Ihr, ich rede gegen die Heilige Schrift, daß man die äußerlichen Dinge gebrauchen kann, wie man will. Dazu sage ich: Das mag vielleicht sein. Ich könnte wohl noch in meinem Unverstand sprechen, daß auch die großen Heiligen gegen die Heilige Schrift reden, wo sie wie ich die Heilige Schrift nicht verstanden und noch im Fleische hingen. Zu dem Argument, das Ihr mir vorhaltet, indem Ihr sprecht: »Verhält es sich so, so wollen wir der Schriftzeugnisse gern ermangeln usw.« Ich antworte darauf: Christus sprach: »Meine Worte sind Geist und Leben« (Johannes 6,63). Doch ich merke, woran es Euch fehlt. Darum bitte ich Euch, daß Ihr das Büchlein lest,

das Martin [Luther] jetzt ausgehen läßt von den Götzenbildern und das, das er an die von Straßburg geschrieben hat. Es ist mir zuviel diesmal. Der Bote wollte ständig aufbrechen. Ich habe außerdem beinahe zehn Briefe zu schreiben gehabt, so daß ich Euch desto weniger recht berichten konnte.

Weiter: Was Ihr vom Nachtmahl des Herrn haltet, laß ich dahingestellt sein. Es wird bald ein Büchlein ausgehen gegen Karlstadt, durch das wird man vielleicht unterrichtet darüber. Darum sehe auf Eure Meinung, wer da wolle, was liegt mir daran? Seht aber zu (wie Paulus spricht), daß Ihr nicht zu viel verstehen und wissen wollt, 1. Korinther 8,[2].

Zum vierten spricht Ihr, ich vermag es nicht mit der Heiligen Schrift zu beweisen, daß Ihr das Nachtmahl Christi (wie Ihr es nennt) von der äußeren Gestalt her versteht und wollt jedenfalls nicht an Personen hängen. Dazu sage ich: Liebe Herren, das zu beweisen, würde viel Zeit und Schrift[belege] in Anspruch nehmen. Ich will jetzt kurz nur soviel reden: Johannes spricht in seinem 1. Brief, Kapitel 4,[2f.]: »Ein jeder Geist, der da bekennt, Jesus Christus sei ins Fleisch gekommen, der ist aus Gott. Welcher aber Christus auflöst [losbindet], der ist nicht aus Gott.« Hier wäre zu unterrichten, was Christus hieß »ins Fleisch kommen« und was Christus hieß »auflösen«. Doch das würde zu lange dauern. Ich sage aber folgendermaßen: Sobald Ihr Christus auf irgendeine Weise an äußerliche Dinge hängen und dringen wollt, daß sich die Seligkeit eben auf dem Werk gründen muß (den Glauben ausgenommen) und nicht anders (obgleich Christus und das Himmelreich, dessen Haupt er ist, das verborgene Geheimnis ist, wie Paulus spricht, Kolosser 1,15–29), so macht Ihr aus ihm einen Moses. Denn er spricht: »Des Menschen Sohn ist auch ein Herr über den Sabbat« (Matthäus 12,8), den doch Gott besonders zu halten geboten hat. Warum soll das nicht für alle Christen gelten? Doch das Argument wird Euch nicht genügen. Ihr werdet mir die Worte Jesu vorhalten: »Dies ist mein Leib« usw. Darum bitte ich Euch, Ihr sollt eine Weile stillhalten, bis Martin [Luther] des Karlstadts Argument widerlegen wird, bis er anzeigen wird, wo der Teufel eingebrochen und eben diesen Spruch »das ist mein Leib« benutzt hat, um gegen den Geist zu fechten. Wenn Ihr dann seht, was die Wittenberger davon schreiben werden, so haltet oder schreibt dann, was Ihr wollt. Allein, ich wollte (wie auch Hiob sagt Kap. 13,6), daß Ihr schweigen würdet und hieltet eine Weile still und nehmtet nicht an, Ihr wäret klug. Seht den Text daselbst genau an und achtet darauf, ob Ihr nicht die Person annehmt, wiewohl Ihr das unbemerkt tut. Genug davon.

Zum fünften spricht Ihr aber, ich beweise nichts mit der Heiligen Schrift. Ach Gott, nehmt Ihr wirklich an, daß ich nichts anderes zu tun hätte, als Euch zu schreiben, was die ganze Bibel davon sagt? Weil Ihr aber sprecht, es sei un-

möglich und gegen alle Schrift, da habe ich geredet: Es liegt nichts daran, wie man das tut, wenn es nur allein im rechten Glauben geschieht usw. Und Ihr werft mir weiter vor: Wer da glaubt, der wird auch dem Wort Christi glauben. Darauf antworte ich: Warum nicht? Warum glaubt Ihr dann auch nicht: »Das Fleisch bewirkt nichts« usw. (Johannes 6,63). Gleichfalls: »Der Sohn des Menschen ist ein Herr des Sabbats« (Matthäus 12,8). Summa summarum: Der Punkt, auf den es ankommt, liegt an anderer Stelle als Ihr vielleicht meint. Und ich kann Euch auch sagen, es gilt ein anderes Fundament als wir annehmen. Doch bitte ich Euch wie zuvor, geduldet Euch und wartet, bis Ihr hört, was die Wittenberger gegen Karlstadt schreiben werden, und wenn es Euch gefällt, tut, was Ihr wollt und Euch beliebt.

Weil aber Konrad Grebel zum 13. eine abschließende Ausführung bringt und zu mir spricht: »Lieber Erhart, ich sage, daß die Kindertaufe eine unsinnige Gotteslästerung ist, das will ich beweisen« usw., so ist das jetzt meine Antwort: Lieber Konrad, was Ihr davon haltet, daran liegt mir nichts. Was aber ich davon halte, darüber habe ich etliche abschließende Ausführungen von der Taufe an [Oswald] Myconius geschrieben. Diese mögt Ihr lesen. Ich habe das nicht geschrieben, daß man es drucken soll, denn (wenn Gott will) ich will mir keinen Namen machen auf Erden oder mich dafür halten, daß man mich wie einen ansehen sollte, der etwas in dieser Sache tun will, es sei denn, Gott triebe mich sicher mit offensichtlichem Zwang dazu. Dasselbe mögt Ihr lesen, so werdet Ihr mein Fundament finden und sehen. Ich will jedenfalls nicht, daß Ihr mich zu Martin [Luther], den ich als Elia bezeichne, und zu Zwingli rechnet, wie Ihr es tut und wie Ihr immer wieder sprecht: »Martin, Ihr und Zwingli«. »Bin ich nicht ein nichtswürdiges Würmchen« (Psalm 22,7)? Ich habe doch nichts geschrieben und will nichts schreiben (das hoffe ich zu Gott), das unter die Welt kommen soll. Man wird wohl sehen (ohne unser Zutun), woran es liegt (wenn Gott will). Deshalb möchte ich, daß Ihr Euren [alten] Adam ein wenig mehr dämpft und nicht so stürmisch schreibt, gleichsam als ob Ihr das aus purer Galle tätet. Das rede ich nicht meinetwegen, denn ich kenne Euern Kopf wohl. Ich weiß auch wohl, daß Ihr das viel besser im Herzen meint, als Ihr das schreiben könnt. Ich weiß wohl, daß Ihr einmal (als ich noch bei Euch zu Zürich war) auch gegen den Doktor [Vadian] und den Prediger [Burgauer] zu St. Gallen schreiben wolltet. Da bat ich Euch darum [das heißt es nicht zu tun]. Damals seid Ihr mir gefolgt. Ich meine nicht, daß es Euch gereut hat. Ich rede das um des Doktors willen, dem Ihr vielleicht allesamt scharf genug geschrieben habt usw.

Siehe, hilf Gott, was tue ich? Während ich also Euern Brief vor mir habe und auf alle Artikel antworten will, finde ich erst und besehe die Sache recht, daß

Ihr mich bittet, ich soll Euch nicht schreiben von der Kindertaufe und von anderer Gotteslästerung (das mir doch freilich leid wäre) und sprecht, ich soll meine Worte anzeigen, da ich spreche: Ich wollte, daß Ihr bedächtig redet und nicht so daherfährt, sondern es unterlaßt. Lieber Konrad, hätte ich das das erste mal, als ich Euern Brief las, recht gesehen und wahrgenommen, so hätte ich Euch wahrlich nichts geschrieben, weil ich sehe, daß Ihr (vielleicht nur diesmal), so gar nicht überlegt redet. Habt Ihr nicht allenthalben in Eurem Paulus [gelesen], daß wir einer den anderen gütig mahnen sollen (Römer 15,14)? Gleichfalls: Einer soll den anderen gütig dulden und seine Schwachheit tragen (Römer 15,1). Gleichfalls: Brüderlich mahnen mit Geduld (1. Thessalonicher 5,14) usw. Doch vielleicht seid Ihr einer, der dieser Stücke keines bedarf. Wohlan, Gott befohlen (Ihr haltet mich vielleicht für keinen Bruder in Christus).

Zum letzten fragt Ihr, ob Ihr gegen mein Argument schreiben und meine thematischen Darlegungen widerlegen sollt oder nicht. Dazu sage ich: Ich weiß von keinen thematischen Darlegungen, die ich Euch geschrieben habe, als daß ich vielleicht ein wenig anzeigen wollte, wie ich denke, was andere sagen würden. Ich habe es auch nicht so geschrieben, daß ich viel disputieren wollte. Ich würde sonst anders davon reden. Doch schreibt oder schreibt nicht, ich habe bereits gesagt, ich will nichts schreiben, wenn Ihr auch ein eigenes Buch gegen mich ausgehn ließt, wenigstens soviel es an mir liegt. Ihr werdet genug zu schreiben haben, wenn Ihr jemals so große Lust dazu habt.

Und damit ich zum Schluß komme, hat mir Martin (Luther) empfohlen (als ich ihn fragte, ob er Euch allen ebenfalls schreiben wolle), ich soll Euch seinen Gruß sagen, damit Ihr nicht meint, er sei Euch ungünstig gesinnt. Er sprach aber, er wüßte nicht, was er auf Euern Brief schreiben sollte. Was Ihr geschrieben habt, weiß ich nicht. Ihr werdet aber vielleicht Antwort finden in dem Büchlein, das gegen Karlstadt ausgehen wird, insgesamt. Damit seid Gott befohlen. Der gebe uns Gnade und seine Weisheit.

Gegeben am Neujahrstag 1525.

Erhart Hegenwald

Brief Erhart Hegenwalds an Konrad Grebel und seine Mitbrüder in Christus

Autograph von der Hand Hegenwalds: Vadianische Sammlung, Stadtbibliothek St. Gallen, Ms. 31, Brief 222; 8 Seiten, Papier 21,5 × 33 cm, Kronenwasserzeichen, Faltung, Siegelspuren. Vermerk von anderer Hand auf der Außenrückseite »Widertoufer«.²¹

Abschrift durch Johann Jakob Simmler: Zentralbibliothek Zürich, MS S 11, 61 (teilweise orthographische Veränderungen).

Englische Übersetzung durch John H. Yoder: Leland Harder (Edit.), *The Sources of Swiss Anabaptism. The Grebel and related Documents*, Scottdale, Pa., 1985, S. 322–331 (Nr. 67 E).

[Außenadresse] An Cünradt Grebel vnd ander sin mitbrüder in Christo zu Zürich.

[S.1] Gnad, frid von got dem vatter durch den sū Ihesum Christu[m] syg mit vns allen etc.

Lieben brüder vnd güte fründ. Diewil ir vff mein schreyben (so ich villicht vnerfordert mich in güter meinu[n]g vnd zuuersicht gegen ṽch vermaß zu antwurtend) yetz bey dem botten widerumb ersüchet vnd uwer anligend gegen mir in artikel geteilt, mich meins irsals, danzermal an ṽch begangen, des baß zu entrichten, wil ich widerumb also vff die wyß mein verantwurt stellen.²² Vnd diewil yr antwurt begerendt von mir (wiewol ich sunst mit vil notwendigern^A studijs yetz zermal bin ṽberladen), wil ich vff den einfeltigsten weg meins verstands ṽch wilfaren.

Zum ersten beschuldiget ir mich, als hett ich uweru geist, leben, werck als gezügen des gloubens angriffen vnd taxiret etc., schribent, wie ich könne sägen, das mir wolgfalle üwer christlich meynung vnd doch bald doruff spreche, daß

^A »w« verbessert aus einem zweiten »t«.

21 Kopie und einzelne Angaben zum Autograph verdanke ich dem Bibliothekar der Vadianischen Sammlung, Dr. Rudolf Gamper (5. März 1999). Der Text wird soweit wie möglich buchstabengetreu wiedergegeben, nur die beiden diakritischen Zeichen für den Umlaut, liegender Doppelpunkt und nach links gebogenes Häkchen, sind der sonstigen Schreibweise durch übergeschriebenes e angeglichen worden (vgl. *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, hg. von Leonhard von Muralt und Walter Schmid., Bd. 1, 2. Aufl., Zürich 1974, S. VIII). Kürzungen wurden aufgelöst und durch eckige Klammern markiert. Die Interpunktion ist modernisiert worden.

22 Der vorausgehende Briefwechsel Hegenwalds mit den Zürcher Prototäufern ist nicht erhalten geblieben.

yr am ersten soltent die forcht gottes ansehen vnd pietatem. Antwort ich, lieben fründ vnd brüder, ich hab mich selbst, vnberuffen von vch, zu antworten harfürbrochen, deshalb ich ouch nit zörnen könnte (ob ich ouch gleich wolt), das ir mich sölches zychent. Aber das sag ich, hab ich üwer leben, wergk^B, geist oder glouben (wie yr sprechent) angriffen^C, so weis ichs nit, mein ouch nit, daß ich das thān hab, sofern mir ze wissen ist. Wo aber das beschehen were (onwissend), stāt vch zu, mir sölches zu uergeben in Christo. Gloub aber, es sy also: Ich hab vch ermant, vor allen dingen ee vnd yr etlichs ding (es were halt mit schreyben oder sunst) anfangend, soltent yr am ersten achtenmen der forcht gottes, pietat[em] vnd erfahren, ob uwer geist etc. Meyn ouch eigentlich, ich hab doran nit wyder vch getan, vß der vrsach, ir wissent, lieben brüder, wie wir all nits mer bedürffen vnd manglen dan der forcht gottes, seiner erkantnuß, die man heist pietate[m]. Dan der mensch tūt menchs ding, daß im wöll gfelt, in ouch billich, recht vnd götlich dunckt, daß doch etwan gar wider gottes willen, erkantnuß, forcht ist, wie gschriben stāt Prouerb[ia] xvj: Es ist ein weg, der gfelt dem menschen wol vnd dunckt yn güt, aber daß endt leydet zu dem tod.²³ Wie wir dan leßen von Manasse vnd anderm König von Israhel, die ire tōchter got zu eren verbrantte[n].²⁴ It[em] die kinder oder daß volck^E Israhel erwelt vnd begert ein koning, Saul, vermeinten ouch, sy tetten recht. Da yn aber got eröffnet vnd anzzeigt durch den propheten yr gotloßheit, welche daß fleisch sunst nit erkenne[n] mag (wie hernach stāt), merckten sie vnd sahen ir vnrecht, must[en] ouch des vast vnd vbel entgelte[n], 1 reg[um] 9.^{F25} Es ist ouch nits, daß yr villicht mir furhiltent, sprechend: Wir haben^G in vnser sach daß wort gottes; aber die hatten es nit, die

^B »w« verbessert aus »in«.

^C Danach »)« gestrichen.

^D »Prouerb. Xvj« am Rand.

^E »oder das volck« am Rand.

^F »1 reg. 9« am Rand.

^G Danach »in« aus »yn« verbessert und gestrichen.

23 Sprüche 16,25

24 2. Könige 21, 6; 2. Chronik 33,6 Vulgata »filios suos«. Darauf bezieht sich Luther 1521 in seiner Schrift gegen Ambrosius Catharinus: »O quam puerilia sunt, quae olim Manases et alii reges impii lustrationibus filiorum peccaverunt!« (*D. Martin Luthers Werke*, Bd. 7, Weimar 1897, S. 765, Zeile 22–24 [= WA]). Zuvor hat er von »filios et filias« geschrieben (ebd., S. 736, Z. 16). Hegenwalds Verständnis des Bibelstelle war demnach in Wittenberg gebräuchlich.

25 Irrtümlich für 1. Samuel 8.

ire kinder oppfert[en] etc. Antwort ich: Daß wölle got vnd wölts vñch wol gūnne[n]. Hab ich dorumb vnrecht, daß ich vñch erman, ir soltent sehen vnd achtnemen der forcht gottes, pietat[em] [S. 2] vnd erfahren, ob söllich uwer meinu[n]g sey vß got vnd der geist vß got, so vñch doch Johannes selbst leret: Probate sp[irit]us etc.²⁶ Lieben fründ, ich weiß wol, das die schandloß hypo- crisis, die ich hie nenn gotloßheit, so heimlich vnd so tieff verborge[n] leit im hertzen des menschen, das sie ouch kein mensch an ym selbst recht erken- nen mag, jo niemants dan der reyne geist gottes, wie gschriben stat: Er wirt richten die welt von^h der grechtheit willen vnd vmb daß vrteil etc.²⁷ Da meint der her fürwår nit die vsserlich gerechtikeit, die wir heysen gleißnery, den daß kan ouch ein mensch wol mercken. Er meint die gotloßheit, so niemant mercken mag, jo ouch der mensch selbst nit, es öffen yms dan der geist got- tes, der da ist ein besichtiger der hertze[n].²⁸ Den die weg (oder handel) des menschen sind rein (glitzen schon) vor sinen ougen, prouer[bia] xvj.²⁹ Das ist, es gfelt im selber wol. Wir sind ye leyder alzu blindt, daß wir den wille[n] gottes nit alweg sehen, ich will gschwigen der forcht vnd anders. Daß bewêr ich also: Vnser fleich (des wir ye nit ledig werden, dieweil wir hie leben) kan ye nits, den daß es sūcht er, nutz, wolgefalle[n], rum, rechtduncken, achtung der menschen; hat des ouch nimer acht, daß er wider got vnd gotloßheit vol sey, es offen dan daß der geist gottes. Das ist vns allen so gar ingebildet, daß es ouch clagen die grōsten heyligen. Wie oft schryt der Dauid darumb, Ps[almus] cxviiij.³⁰ Der kundt daß mercken. Aber die fründ Job[i] kunten yr gotloßheit nit erkennen[n], biß zuletzt sie got selbst vrteilt, vnd sie doch vmbmerdar^k wolten recht haben vnd fyl götlicher gschriff citirten,^l Job 2, 3, 6 etc.³¹ Warumb beschicht daß? Dorumb: Sobald vns die gottesforcht ent-

^h »von« über der Zeile für gestrichenes »vmb«.

^l »vol« am Rand.

^j Danach »Darumb etc.« gestrichen.

^k »vmbmer dar« unterstrichen.

^l »vnd fyl ... citirten« am Rand.

^m Die Bibelstellen am Rand über der vorhergehenden Ergänzung, »j« zu Be- ginn gestrichen.

26 1. Johannes 4,1 Vulgata).

27 Johannes 16,8 (Vulgata).

28 Vgl. Apostelgeschichte 15,8.

29 Sprüche 16,2.

30 Psalm 119 insgesamt.

31 Zu den Freunden Hiobs vgl. Hiob 2,11–13; 4f.; 8; 11; 15; 18; 20; 22; 25 usw.

wischt (dan sie gar schlipffrig ist) mögen wir nym[m]er sehen gottes willen, sōndern vnsern wille[n], prouerb[ia] xiiij.³² Doruß dan volget, wie der ps[alm] spricht, daß etzliche in ein namen machen vff erden.³³ Vs dem dan wyters folget, daß er veracht vnd vergist des vrteil gottes, kann nit mer erkenne[n] vnd gedenckenⁿ (ob ym villicht etwas mißfelt): Daß ist villicht gottes willen, waß wiltu dorzu tūn? Jo er meint schlechts, er muß hyndurch, wie man spricht: Der haß muß in sack.³⁴ Vnd gleich wie Heliu dem from[m]en Job thet beschuldigen vnd siner reden straffen, empfindt diewil nit (wie ouch Heliu) sein gotloßheit im hertzen.³⁵ Welches alles offt, vill vnd dem merern teil deren, die yetz schrieben, zu ziten begegnet, han ich wölle[n] ermane[n] (nit daß irs vorhin nit wüsten), sünders erinnern, daß yr ye des nit vergössent der stücken.^o

Aber ich merck, daß yr villicht mich nit hant verstanden, als offt gschicht. Darumb will ich vch die wort baß ercleren. Euern geist gericht sein nach dem geist gottes, heyß ich daß (mit Paulo allenthalben), daß yr hettent ein tröstigen mü̃t, welchen die rechte^p erkantnuß gottes in vns schaffet, durch welchen [S. 3] yr ein ding, so yr anfiengdt, hinaußfürent, darzu gezwunge[n] durch daß offentlich wort gottes, getrieben mit fridsamer conscientz.³⁶ Welchen mü̃t vnd fryd oder dürstikeit die welt nit kan straffen on yr verdamnuß, M[at]th[äus] xij, vnd der tüffel selbst nit vmbstürtzen vnd die conscientz nits darff besorg[en].³⁷ Harwiderumb heyß ich ein falschen geist, so der mensch on befelch gottes, on rechten glauben, on forcht gottes etwas anfacht, handel, gleichwie Saul krieg anfieng mit den Gabaonit[en],³⁸ Josias mit dem konig vß Egipten.³⁹ Hab also vch wölle[n] ermane[n], ob vch etwas manglet an disen stucken, daß yr got darumb anruffent. Den ich acht wol, vch wirt noch etlich stuck manglen vnd werents noch nit als haben begriffen wie ouch Paul[us].⁴⁰

ⁿ Danach »vnd gedencken« gestrichen.

^o Danach »Namlich« gestrichen.

^p »rechte« am Rand.

³² Sprüche 14,2.

³³ Vgl. Psalm 49,11–12.

³⁴ Als sprichwörtliche Redensart zeitgenössisch nicht nachgewiesen.

³⁵ Vgl. die Reden des Elihu Hiob 32–37.

³⁶ Vgl. Epheser 1,17–19; Römer 8,16–17; Galater 6,1.

³⁷ Matthäus 12,24–28.

³⁸ Vgl. Sauls Blutschuld an den Gibeonitern 1. Samuel 13,1–14; 2. Samuel 21,1.

³⁹ 2. Könige 23,29–30.

⁴⁰ Philipper 3,12.

Doch ich solt anzeig[en], wo es gschriben stünd alle wortlin sündelich,^q ir mochtent sunst sprechen, ich rede mine geduncken. Doch ich muß also schertzen. Ir sölts nit zurnen. On scheyn der gotloßheit wandlen heyß ich nit, daß vsserlich böß leben myden,^r den dasselbig kan ouch daß weltlich recht straffen vnd solß tûn. Ich heyß wandlen, wie daß die gschriff brucht, vff gottes willen sehen, dem nachkom[m]en, nit vnsern begirden, in hohem stoltzem pracht oder sunst gütgeduncken vns furschlahen, wie dan hypocriß oder impietas tût, sünders am wort hangen, doch also, daß man der forcht gottes nit vergeß. Vnd ob man ouch gleich etwaß rechts hatt vnd sich lest beduncken, man heg recht, dannoch got forchten, wie Job sprach vnd nit wie die fründ^s Job, (die ouch vermeinten, sy hetten nit gotloßheit) ander lût frefenglich straffe[n] mit vnrechtem^t, wie ouch die fründ Job thette[n] mit offenglicher warhafftig[er]^u gschriff vnd dannost fälten. Pietate[m] heyß ich die erkanthuß gottes, welche stat in Christo Jesu, den der vatter gbût zu hõren.⁴¹ Den erkenne[n] wir (oder villicht besser), den finden wir in der gschriff vnd erkenne[n] yn allein am crütz, wie sich ouch Paul[us] berûmbt, er künne oder kenne sunst nits dan Jhesu[m] Christu[m] gecrûtziget.⁴² Lieben brüder, hie wil es vns allen schir felen, mir zu myne[m] teyl mechtig fyl. Ich kann ye nit Christu[m] recht am crütz erkenne[n], wiewol ich yn sich in der gschriff, verbum patr[is], ein wort, ein krafft, ein glantz gottes etc.⁴³ Kann ouch wol feyn davon reden. Ich darff mich aber nit lassen beduncke[n], alß wiß ich etwaß, wie Paul[us] spricht 1 Cor[inther] viij. Den wo^w es zu eim treffen gieng, dörfft wol Paul[us] sprechen: Nondum[m] cognouit que[m] admodum[m] oportuit eu[m] cognosce[re].⁴⁴ Ey warumb? Darumb: Er^x muß selbst sâgen (würdt Paul[us] sprechen), daß er noch nie erkant hat die macht der herlikeyt

^q »sündelich« am Rand.

^r Danach »daß« gestrichen.

^s Danach »gottes« gestrichen.

^t »mit vnrechtem« über der Zeile für gestrichenem »inytalere«.

^u »warhafftiger« am Rand.

^v Danach bei Simler ein Absatz.

^w »w« verbessert aus einem anderen Buchstaben.

^x Danach »daß ich« gestrichen, darauf am Rand ergänzt und gestrichen »muß selbst sag[en]«.

⁴¹ Matthäus 17,5.

⁴² 1. Könige 2,2.

⁴³ Anlehnung an eine biblische Formel?

⁴⁴ 1. Korinther 8,2 (Vulgata: oporteat).

gottes in aller gedult vnd langmütikeyt mit fröuden etc. Coloss[enses] 1^y.⁴⁵ Darumb, lieben brüder, last vnß bitte[n] [S. 4] mit Paulo, daß wir vnterinander erfüllt werden in der erkantnuß götliches willens in aller weyßheit vnd geistlichem verstand, also das wir wandlen oder handeln, daß wir got gefallen in allen ding[en], Coloss[enses] 1.⁴⁶

Also hand ir die meynu[n]g, warumb ich vch gschriben hab vnd nit anders. Damit ich nün leichtlich vff die andern üwern artikel geantwort haben will, do yr vil wort macht von der berüffung, wolan, lieben herre[n], welcher berüffen ist oder wirt, daß weiß got. Ich fürcht, wir machen vns etwan ein mentelin mit der gschriff vnd went einer lichtlich, er sey berüfen. Daß sey got befallen. Ich hab vch ouch nit macht ze weren, ob ir schriben oder predigen solent. Ich hab vch früntlich ermant, wie ob gschrib[en]. Daß bedunckt mich, ir wölt mirs verkeren vnd taxirent mich, als^z ob ich der einer were, der ouch schrib vnd prediget, sprechent also: Die berüffen, sollen nits zu dem wort, brüchen, vnd wyßheit gottes setzen oder davonnem[m]en alß Martinus,⁴⁷ Ir (da meint ir mich villicht) etc. vnd nem[m]ent mich sündertlich, sprechend, als ir tñt mit den götzen etc.⁴⁸ Sag ich also: Von den götzen darff es nit vil disputiren. Ich hab ouch nit davon gschriben, es wer dan, irgent eim gñten gsellen mein meynung hette zu uerston geben. Ich hab sunst noch nie kein gschriff lassen vßgon, wils ouch, ob got will, nym[m]er tñn, got zwing mich dan ofenglich dorzu. Doch Martinus lat yetz ein bñchli[n] vßgon, ob es sünd sey, daß ein christ bild[er] hatt od[er] nit.⁴⁹ Werent ir villicht baß vntrricht, den daß ich vch lang davon lallet. Ir entschuldiget vch ouch ser, wie üwer brieff nit^a inhalt, wie daß ir wider Martinu[m] schriben wollent. Der brieff ist noch vor-

^y »Coloss.« Unter der Zeile für gestrichenes »Tessalo«.

^z Danach »ich« gestrichen.

^a »nit« am Rand.

⁴⁵ Kolosser 1,11.

⁴⁶ Kolosser 1,9f.

⁴⁷ Zum mahnenden Schreiben des Grebelkreises an Luther von Anfang September 1524, das nicht erhalten geblieben ist, vgl. die beiden Briefe des Grebelkreises an Thomas Müntzer, in: MGBI 55 (1998), S. 7–24; 57 (2000), S. 147–174.

⁴⁸ Die Bilder in den Kirchen. Zu Luthers Kritik der reformatorischen Bilderfeindschaft in den Invokavitpredigten 1522 und ihrer Verbreitung vgl. WA 10 III 1, S. 26–30; *Martin Luther Studienausgabe* Bd. 2., 2. Aufl., Berlin 1982, S. 541–543; Susanne Bei der Wieden, *Luthers Predigten des Jahres 1522. Untersuchungen zu ihrer Überlieferung*, Köln, Weimar, Wien 1999, S. 149–152 (Archiv zur WA; Bd. 7).

⁴⁹ Der erste Teil von Luthers *Wider die himmlischen Propheten, von Bildern und Sakrament*, der Ende Dezember 1525 erschien, vgl. WA 18, S. 62–125.

handen, in welchem also statt: »Ob etzliche vß dem schwitzer land, vß schwa-
ben oder villicht by vch vß sachsen würden wider den gotloßen etc. schriben,
so wöllent nit zurne[n] etc.« Vff sölichs hab ich vch ermant. Den mir ist wol
ze wissen, waß opinion ir sygent, hab ouch zum teil güt wissen[n]t^a, daß wir
leyder alzu brünstig synd vnd ze frech, vnd wen wir anfangend schryben, so
will des zangks kein end sin. Darumb hab ich vch ermant.

Zum andern sprechend ir, ich red wid[er] die gschrift, daß man die vsserli-
chen ding bruchen mög, wie man wöl. Sag ich, daß mag villicht sein. Ich wölt
wol bald sprechen vß minem vnuerstand, daß ouch die grosen heylig[en] red-
ten wider die gschrift, wo ich sie sy nit verstand vnd noch im fleisch hang.
Zum argument, daß ir mir furhalt, [S. 5] sprechend: »Ist dem also, so wölln
wir der gschrift wol manglen etc.« Antwort ich: Cristus sprach: »verba mea
sp[irit]us et vita sunt.«⁵⁰ Doch ich merck, waran es vch felt. Darumb bit ich
vch, ir wölt daß büchlin leßen, daß Martinus yetz lat vßgon von den götzen,⁵¹
vnd daß er an die von straßburg gschriben hatt.⁵² Es ist mir zu fyl vff dißmall.
Der bot hatt ymmerdar geilet. So hab ich ouch schir zehen brieff ze schriben
gehabt, daß ich des wenig[er] hab kon[n]nen vch recht berichten.⁵³

Item, was ir haltendt von des herre[n] nachtmal, laß ich gschehen. Es wirt
bald ein büchli[n] vßgon wyder Karolostadiu[m], wirt man fyllicht vnter-
richt.⁵⁴ Darumb^c syg vff uwer meynu[n]g, wer da wölle, waß lit mir daran?
Lügent aber (wie Paulus spricht), daß ir nit zu fyl verstand vnd wissen[n]
wöllet.⁵⁵

Zum vierden sprechent ir, ich mög nit^d bewere[n]^e mit gschriften, daß ir das
nachtmal Christi (wie irs nem[m]et) vff vßerlichen schin ziehent vnd wolt ye
nit hangen an p[er]sonen. Sag ich: Lieben herren, daß zu bewären würd fyl
zit vnd gschrift nem[m]en. Ich will kürtzlich yetz also reden. Johannes in sei-

^a »wissent«, aber »t« gestrichen.

^c Danach »is« gestrichen.

^d »nit« am Rand.

^e Danach »nit« gestrichen.

50 Johannes 6,63: »verba, quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt« (Vulgata).

51 Vgl. Anm. 30.

52 WA 15, S. 391–397: *Ein Brief an die Christen zu Straßburg wider den Schwärmergeist*, 1524
(14./15. Dezember 1524, gegen Karlstadt).

53 Über Hegenwalds weitere Korrespondenz zu dieser Zeit ist nichts bekannt.

54 WA 18, S. 134–214: *Das ander Teil wider die himmlischen Propheten vom Sakrament* (Ende
Januar 1525 gedruckt).

55 1. Korinther 8,2.

ner ersten Epist[e]l ca[pitel] iiij spricht: Ein yglicher geist, der da bekent Jhesu[m] Christu[m] kumme[n] sein ins fleisch, der ist vß got. Welcher aber Jhesu[m] Christu[m] vfflößt, der ist nit vß got.⁵⁶ Hie wer zu vnt[er]richten, waß Christu[m] hieß in fleisch kom[m]en vnd waß Christu[m] hieß vfflößen. Aber es wil zu lang syn. Sag aber also: Sobald vnd ir wöllent Christu[m] vff einicherley vßserlich ding hencken vnd dring[en],^f daß die selikeit eben an dem^g werg muß stan (den glaube[n] vßgnome[n]) vnd nit anders (diewil daß Christus vnd daß hym[m]elreich, des er ein houbt ist, die verborgene heimlikeyt ist, wie Paul[us] spricht⁵⁷), so machent ir vß im ein Mosen. Den er spricht: Des menschen sün ist ouch ein her vber den sabaoth, den doch got anders gebotten hatt.⁵⁸ Waru[m]b dan nit alle christen? Doch daß argume[n]t wirt vch nit gnug sin. Ir wert mir furhalt[en]: »Hoc est corp[us] meu[m]« etc.⁵⁹ Daru[m]b bit ich vch, ir wölt ein wyl stil halte[n], biß Martinus dem Karolostad sin argume[n]t wirt vffloßen vnd anzeige[n], wo der tüffel ist inhår brochen vnd eben den spruch für sich^h gnom[m]en hat, »hoc est corp[us] meu[m]«, wider den geist ze fecht[en].⁶⁰ Wen ir dan sehent, waß die wittenberg[er] davon werden schriben, so haltent oder schribent dan, waß ir wölt. Allein wölt ich (wie ouch Job seyt cap[itel] 13), [S. 6] daß ir schwigent vnd hieltent ein wyl stil vnd nit wenet, ir werdent witzig.⁶¹ Sehent den text dasselbst vnd lügent, ob ir nit die person annem[m]et, wiewol ir daß nit merckent. Davon gnüg etc.

Zum funffte[n] sprechent ir aber, ich bewer nits mit gschrift[en]. Ach got, went ir, daß ich nits ze schaffen hab dan' gantze biblia davon zu vch ze schriben? Daß ir aber spricht, es sy vnmöglich vnd wider alle gschrift, da ich hab gerett, es lig nüt daran, wie man daß tû, wen es allein geschech in rechtem glouben etc. vnd werffent für, wer do gloubt, d[er] wirt frilich ouch dem wort Christi glouben, antwurt ich: Warumb nit? Warumb gloubent ir dan ouch nit »caro no[n] prodest quidq[uam]« etc.⁶² Item: »Filius ho[mi]nis d[omi]nus est

^f Der folgende Nebensatz »daß die selikeit ... vnd nit anders« am Rand.

^g Danach »muß« gestrichen.

^h »für sich« am Rand.

56 1. Johannes 4,2f (V. 3 Vulgata: »et omnis spiritus, qui solvit lesum, ex Deo non est«).

57 Kolosser 1,15–29 (?).

58 Matthäus 12,8; 2. Mose 20,8.

59 Matthäus 26,26 und Parallelen.

60 Vgl. Anm. 35; WA 18, S. 144–166.

61 Hiob 13, 5.

62 Johannes 6,63.

sabathi.«⁶³ Sum[m]a sum[m]ar[um]: Der zweck steckt anders dan ir villicht meinet. Vnd ich v̇ch ouch gesagen kan, es will ein ander fundame[n]t haben, den wir wenen. Doch bit ich v̇ch wie vormalis, beytent⁶⁴ vnd wartent, biß ir hõrent, waß die Wittenburger wider Karolostadiu[m] werden schriben, vnd ob v̇chs dan gfelt, tũt waß ir wõlt vnd v̇ch gliebt.

Diewyl aber Cũnrat Grebel zum dryzehesten ein co[n]clusion setzt, spricht zu mir: »Lieber Erhart, ich sag, daß der kindertouff sey ein vnsinige¹ gotzlesterung, will ich beweren« etc. So ist daß ietz mein antwort: Lieber Cũnrat, waß ir haltent, leyt mir nit daran. Waß aber ich halt, hab ich etzlich conclusiones von dem touff Miconio zuschriben.⁶⁵ Dieselbigen mögent ir lesen. Daß hab ich ouch nit gschriben, daß mans drucken soll,^k den (ob got wil) wil ich mir keinen name[n] setzen vff erden od[er] mich darfür halt[en], daß man mich sollte achten, als ob ich etwas tũn wollte in disen sachen, es wer den daß mich got gwißlich mit offentlichen zwang darzu tryb. Daßselbig mögent ir^l lesen, so werent ir mein fundame[n]t finden vnd sehen. Ich will ye nit, daß ir mich zu Martino, den ich heyß Heliam,⁶⁶ vnd zu dem Zwinglio, rechnet, wie ir dan tũnt, sprechent ymmerdar: Martin[us], ir vnd Zwingli[us]. »Quis ego su[m] vermicul[us] miser?«⁶⁷ Ich hab doch nits gschriben vnd wil nits schriben (daß hoff ich zu got), daß vnt[er] die welt sol kom[m]en. Man wirt wol sehen (on vnser zutũn), waran es leyt (ob got will)^m. Deshalben wõlt

¹ Danach »ein« gestrichen.

^j »r« bei »vnsiniger« gestrichen.

^k Danach ein angefangener Buchstabe gestrichen.

^l Danach verkleckst »lesen« gestrichen.

^m »(ob got will)« unter der Zeile.

63 Matthäus 12,8 (Vulgata: »Dominus enim est filius hominis etiam sabbati«).

64 Verziehen, warten, vgl. Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 1. Leipzig 1854, Sp. 1403–1405.

65 Oswald Myconius, recte Geißhüsler (1488–1552), Lehrer in Basel, Zürich (1516 Großmünster), 1519–1522 Luzern, Einsiedeln, Zürich (Anfang 1524 Fraumünster), nach Zwinglis Tod in Basel, vgl. Zw Bd. 7, S. 101; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 5, Tübingen 2002, Sp. 1633 (= RGG, 4. Aufl.). Hegenwalds Brief an ihn ist nicht überliefert.

66 Der Eliasvergleich für Luther ist 1519/20 bei Zwingli, 1521 auch bei Melanchthon nachgewiesen vgl. Zw Bd. 7, S. 222 und 250; Wilhelm Gussmann (Hg.), *D. Johannes Ecks vierhundertundvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530*, Kassel 1930, S. 241–269; Hans Preuß, *Martin Luther. Der Prophet*, Gütersloh 1933, S. 49–54. Zur Tradition vgl. Maria Magdalena Witte, *Elias und Henoch als Exempel, typologische Figuren und apokalyptische Zeugen. Zu Verbindungen von Literatur und Theologie im Mittelalter*, Frankfurt a. M., Bern, New York 1987.

67 Vgl. Psalm 21,7 (Vulgata): »ego autem sum vermis et non homo«.

[S. 7] ich, daß yr ũwern Adam ein wenig baß dempfe[n]t vnd nit so stürmig schribent, glich als ob ir daß vß yttler gall tetten. Daß red ich nit meinent halben, den ich ken ũwern kopff wol, weyß ouch wol, daß ir daß vil besser meynent im hertze[n]^N, den yr daß kũnt^O schriben. Ich weis wol, das ir einmal (do ich noch by vch zu Zürich was) ouch schriben woltent wyder den doctore[n] vnd p[rae]dicante[n] zu Sant Gallen.⁶⁸ Da bat ich vch do[r]für. Hant ir mir danzermal gefolgt. Mein ich nit, das es vch sol gerüet han. Ich red daß des doctores halb, dem ir villicht scharff gnüg gschriben hant all[en]sam[m]ent etc. Sich, hilff got, waß tũ ich? Diewil ich also ũwern brieff vor mir hab^P vnd will vff alle artikel antwürt[en], find ich erst vnd besich die sach recht, daß ir mich bittent, ich söl vch nit schriben von dem kindertouff vnd von ander gotzlesteru[n]g^O (daß mir doch frylich leyd were) vnd sprechend, ich sol anzeigen mein wort, do ich sprich: Ich wölt, daß yr hübschlich rettent vnd nit also inhårfürent, sünd[er] ansten liessent. Lieber Cũnrat, het ich das des erstenmals, als ich ũwern brieff laß, recht gesehen vnd achtgenom[m]en, so hett ich vch warlich nits geschriben, diewil ich sich, daß ir so gar (villicht vff daßmal) nit betracht redent. Habt ir nit allenthalbe[n] in ũwerm Paulo, daß wir einer den andern gütig sol mane[n]? It[em], einer dem andern gütig dũld[en] vnd syn swachet tragen ein zit? It[em], brüderlich manen zu gedult etc.⁶⁹ Doch villicht seyt ir, der dieser stück keiner dorfend. Wolan, got befolhen (ir achtet mich villicht fur kein brüder in Christo).^R Zum letzten fragent ir, ob ir wyd[er] mein argument schriben[n]^S solt oder

^N »im hertzen« am Rand.

^O Danach »gr« gestrichen.

^P Danach »find ich« gestrichen.

^Q Danach »etc.« gestrichen.

^R »(ir acht ... in Christo)« am Ende der Zeile und über der nächsten Zeile ergänzt.

^S »t« am Ende gestrichen.

68 Simmler hat in seinem Regest-Bd. 2, Bl. 66d (Zentralbibliothek Zürich, Ms. 11) konkretisiert: »wie er sie ehemals in Zürich vom scharpfen schreibe[n] an Vadian und Burgouer in St. Gall[en] hinderhalt[en]«. (Die erste Kenntnis von Simmlers Regesten verdanke ich den Mitarbeitern der Bullinger-Briefwechsel-Edition, Zürich, Dr. H. U. Bächtold und lic. Phil. K. J. Rütschi). Zu Joachim Vadian, Arzt und Humanist in St. Gallen, Schwager Konrad Grebels und Freund Zwinglis (1488–1551) vgl. RGG, 4. Aufl., Bd. 8, Sp. 869. – Zu Benedikt Burgauer (ca. 1494–1548), seit 1519 Pfarrer an St. Laurenzen in St. Gallen, offen für die Reformation, aber der kirchlichen Tradition verhaftet, 1528 u. a. wegen lutherischer Abendmahlsauffassung Wechsel nach Schaffhausen, vgl. Zw. Bd. 8, S. 342.

69 Vgl. Römer 15,14; Römer 15,1; 1. Thessalonicher 5,14.

nit vnd meine propoſic[i]o[ne]s[†] wid[er]fecht[en]. Sag ich also: Ich weiſe keine popoſic[i]o[ne]s, die ich vñ gſchriben hab, den villicht ein wenig wöllen anzeig[en]^u, wie mich bedunckt, daß ander würd[en] ſage[n]. Habs ouch nit also gſchriben, daß ich wöl fyl diſputire[n]. Wölt ſunſt wol anders davon reden. Doch ſchribent aber⁷⁰ ſchribent nit, ich hab vormalſ gſeyt, ich wil nits ſchryben, ob ir ouch ein eigens büch liſt wid[er] mich vßgen, ſo fyl an mir iſt gelegen. Vñ wirt zu ſchriben gnüg werd[en], wen ir ye ſo groſſen luſt hab. Vnd [S. 8] damit ich beſchluß, hat mir Martinus empfallen (da ich yn fragt, ob er vñ allen mit ein^v ſchriben wolt), ich ſolt vñ ſagen ſinen gruß, damit yr nit meinert, er wer vñ vngünſtig. Sprach aber, er wöſt vñ nit ze ſchriben vff ſölch ūwer brieff^w. Waß ir gſchriben hab, daß weiſe ich nit.⁷¹ Ir werdent aber villicht antwürt finden in dem büchli[n], ſo vßgen wirt wid[er] Karoloſtadiu[m]^x in einer gemein.⁷² Damit ſiget got befolhen^y. Der^z geb vns gnad vnd ſin wyſheyt.

Dat[um] am nūwenjarſtag anno 1525.

Erhart Hegenuald

[†] Danach »verfechten« geſtrichen.

^u Danach »waß« geſtrichen.

^v »allen mit ein« am Rand.

^w Danach »vnd« geſtrichen.

^x Danach »w« geſtrichen.

^y »l« verbessert aus »g«.

^z Über der Zeile für geſtrichenes »vnd«.

⁷⁰ Oder, vgl. Alfred Goetze, *Frühneuhochdeuſches Gloſſar*, 7. Aufl., Berlin 1967, S. 2.

⁷¹ Zum Brief des Grebelkreiſes an Luther vgl. MGBI 57 (2000), S. 172f. (wie Anm. 29); MGBI 55 (1998), S. 11, 13, 15 (wie Anm. 2).

⁷² Zu Luthers *Wider die himmlischen Propheten* vgl. Anm. 31 und 38.

**Anhang: Erhart Hegenwald an Stephan Roth in Zwickau, Frankfurt am Main,
29. März 1537**

(Zwickau, Ratsschulbibliothek, M 109; Siegelspuren, Faltung)

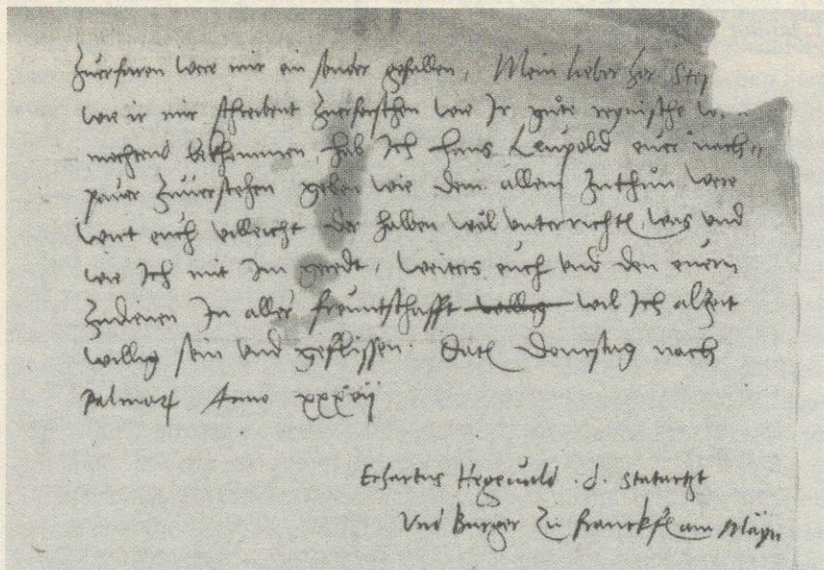
[Außenadresse] Optimo viro Stephano Rodth, bonar[um] arti[um] magistro
apud Zuickauiensis Prothographo amico.

Mein willig Dienst vnd freuntlich grus zuuor, gunstiger, lieber her. Euer Er-
barn schreiben hab ich von Hans Leupold empfangen, vnter anderm ouch
verstanden, wie mich mein Vetter, her Niclaus Feyerabend begrüßt vnd
freuntlich nach mir gefragt vnd wiewol ich sein khein kuntschaft trage, weis
ich doch noch wöl dem geschlecht nach, das wir nahend verwandt seyent. Ich
aber nū mher dan dreissig jar vß dem land gewest vnd viel meiner guten ver-
wanten freund vergessen zu Olßnitz, als die Keßen, Wilden, Wetterhan,
Schnauder vnd andere mher, so mir nū zermal empfallen. Bit, euer Erbarkeit
wollen mir, wo es sich begäbe vnd fügelich sich zutrüg, eegemelt[en] her Ni-
claußen Feyerabend von meinent wegen viel dienstelichs willens vnd guts
sagen, mit erbittung alles des, so ich im zu dinst förderlich seyn möchte, wie
es aber vmb mich stand vnd gelegen sey, solt ir wissen, das ich nū zu Franck-
furt das dritte weib habe, die e[r]st[e], so ich nahm, waß ein doctorin, Phil-
lips Rosennec[kers ...] zu Plauen nahe verwandte, welcher mir wöl bekannt
vnd oft zu mir schreiben tūt, dan ich hab noch ein hübsches kindt bey mir,
daß ich muß ziehen, im nahend verwandt. Nach der ersten meiner hausfra-
wen abgang nam ich eine von speyer, des burgemeisters tochter, zeuget mit ir
drey kindlin. Die ist mir im xxxv Jor gestorben. Hab also nachmalß mich
wider vorendert zu Franckfurt, hoff vnd weis nit anders, dan daß mirs von
gots gnaden wöl gât. Solchs widerumb von euch vnd den euern zu erfaren,
were mir ein sonder gefallen. Mein lieber her Step[han], wie ir mir schreib-
ent zu erforschen, wie ir gūte reynische w[eyn] mechtend bekhommen, hab
ich Hans Leupold, euer nachpauer, zū uerstehen geben, wie dem allem zu
thū were. Wirt euch villeicht derhalben wöl vntrricht[en], was vnd wie ich
mit im geredt. Weiters euch vnd den euern zu dienen in aller freuntschafft wil
ich alzeit willig sein vnd geflissen. Dat[um] dornstag nach Palmar[um] Anno
xxxvij.

Erhartus Hegeuald d. Statartz
vnd Burger zu Franckf[urt] am Mayn

[PS] Weiters, lieber her vnd freund. Ich hab diese meß vernomme[n], wie ich ein arme schwester habe, die nun vff diß mall zu Zwickau sein sol bey eim schuchmacher. Weis nit, wie derselbige heise, halt aber gentzlich, Hans Leupold wirt das erforschen von etzlichen Annabergern, so mit ime auß der Franckfurt[er] meß sein geritten. Ist derhalben mein freuntlich bit an euch als meinen gunstigen herren vnd freund, wöllet darnach forschung haben vnd mit demselbigen, so sie zu hauß ist, reden, das er ir wölle ze essen geben vnd sie, wo es im zu tûn sey, im hauß behalt[en]. Waß er dan zimlichs ir fürstreckt an essen vnd trincken will ich erlich entrichten. Vnd ob sie ye so eigensinnig sein wöllet vnd nit bey im, sonder allein bleiben, bitt ich euch, wöllet mir so viel zu willen tûn vnd ir fürstrecken, daß sie zimlich möchte ein behülff haben, daß sie nit nacket gieng vnd alß ein loßsüng mensch vnd gar verlassen were. Waß euer Erbarn in sölchem fall ir fürstreckt an gelt oder cleytlin zu notürfft, wil ich euch alß meinem guten gûnner vnd freunt gutwillig entricht[en].

Erhart[en] Hegeuald d.
eur williger



Fürstern was mir ein ander gefallen, Mein lieber Herr Stif
 was ir mir Affent Fürstern was ir ganz nymstige w.
 mangedt bekommen. Ich hab Hans Leupold mit mir
 fürstern geben wie dem allem Fürstern was
 was mir viel mehr. Der Fürstern viel mehr, was und
 was mir mit dem mehr, was mir mit dem mehr
 Fürstern in aller Fürstern was mir alß
 was mir mit dem mehr. Diese Fürstern nach
 Palmus Anno 1537

Erhartus Hegeuald .d. Sturget
 Vnd burger zu Franckfurt am Mayn

Schluß des Briefes vom 29. März 1537

Mein theurer Liebt und freundschafts gnuß. Dieser gnußtagte lieber
 der, mir Blumen schreiben hat und dem gnuß tagte lieber
 gnuß, unter anderem auch freundschaft, hat mich mein
 der Melrose freundschaft begrüßt und freundschaft mich
 gnußtagte, und einmal hat mir Blumen freundschaft tagte,
 was ich sehr sehr viel dem gnußtagte mich das wir
 unser freundschaft, gnuß, hat aber mir unser dem
 freundschaft der ist dem und gnußtagte, und wird mir
 gnuß freundschaft freundschaft freundschaft zu gnußtagte als die
 freundschaft, freundschaft, freundschaft, freundschaft und andere unser
 ist mir einmal freundschaft, der mir Blumen freundschaft
 mir was es sehr begrüßt und freundschaft sehr freundschaft, regnerlich
 der freundschaft freundschaft dem freundschaft freundschaft und freundschaft,

[illegible]

Täufer und Mennoniten in der Literatur

MARION KOBELT-GROCH

Geldgierig, gewalttätig und verlogen

Zum Image der Täuferin in Thomas Bircks Ehespiegel (1598)

Als Thomas Birck seinen *Ehespiegel* 1598 veröffentlichte, waren die reformatorischen Schlachten um die Ehe weitgehend geschlagen. Die täuferischen Experimente waren sang- und klanglos untergegangen, angefangen bei Ansätzen, die Ehe auf polygamer oder rein geistiger Basis zu leben bis hin zu Überlegungen, die eheliche Gemeinschaft gänzlich zu verwerfen.¹ Während die katholische Kirche im Falle funktionsuntüchtiger oder mit Hindernissen belasteter Ehen wohl lediglich die sogenannte Trennung von Tisch und Bett zubilligte, war es auf der reformatorischen Grundlage eines entsakramentalisierten Eheverständnisses möglich geworden, sich scheiden zu lassen und erneut zu heiraten. Selbst der anfangs so skandalöse Schritt der Priesterehe² hatte am Ende des 16. Jahrhunderts seine Brisanz verloren. In der Nachfolge Luthers und anderer Reformatoren stand den nunmehr evangelischen Seelsorgern die Ehe nicht allein offen, sondern kam nahezu einer Verpflichtung gleich. Es wurde erwartet, daß ein Pfarrer heiratete und mit seiner Frau das protestantische Ideal einer vorbildlich gelebten ehelichen Gemeinschaft verwirklichte. Aber wie war diese neue Vorzeigeehe auszugestalten und zu verwirklichen? Um die neue Eheordnung durchzusetzen, so Heide Wunder, »bedurfte es neben der obrigkeitlichen Kirchengleich und der sozialen Kontrolle der Nachbarschaft, intensiver Überzeugungsarbeit.«³ Geleistet wurde sie unter anderem mit Hilfe zahlreicher Ehetraktate, deren Wirkung jedoch, wie Heide Wunder mutmaßt, nur beschränkt gewesen sein dürfte.⁴ Was die Traktate anbelangt, so umfaßte diese Textsorte, einer Kategorisierung Rüdiger Schnells folgend, neben Ehe-, Ökonomie- und Sakramentar-Traktaten die sogenannte Spiegelliteratur in unterschiedlichen Varianten.⁵

Thomas Bircks eher unbekannter *Ehespiegel* fügte sich in jene Fülle von Ehelehren ein,⁶ die vom Spätmittelalter bis in die Reformationszeit und über sie hinaus dazu dienten, das ideale Eheleben allgemein oder in bestimmten Nuanzen zu beschreiben, wobei es sowohl um die Korrektur unerwünschter Denk- und Verhaltensweisen zwischen den Eheleuten geht als auch um die

ausdrückliche Bestätigung vorbildlichen Verhaltens. Derartige Schriften geben darüber hinaus Antworten auf Fragen des ehelichen Zusammenlebens, die über den Bereich der unmittelbaren Zweisamkeit hinausgehen und das familiäre Leben in seiner engeren und weiteren sozialen Verflechtung einbeziehen. Ehespiegel sollen helfen, eine Ehe auf rechte Weise einzugehen, auftretende Probleme zu lösen und den rechten, mit »Zucht und Ordnung« betitelten Weg durch die Hölle irdischer Ausschweifungen und überall lauerner Versuchungen zu finden. Sie sind individuell gestaltete Ratgeber und Wegweiser, die die jeweilige Handschrift ihres Verfassers tragen und für einen bestimmten Adressatenkreis verfaßt wurden. Darüber hinaus können sich derartige Traktate als mehr oder weniger scharfe Waffen im Kampf gegen Andersgläubige erweisen. Was einzelne Ehespiegel im reformatorischen und nachreformatorischen Milieu von den spätmittelalterlichen Traktaten unterscheiden kann, ist das mehr oder weniger ausgeprägte Selbstverständnis, einer konfessionellen Ausrichtung verpflichtet zu sein und sie positiv gegenüber anderen Auffassungen abzugrenzen. Dies bedeutet jedoch nicht, daß es keine Übereinstimmungen in vielen Bereichen des ehelichen Zusammenlebens und den Geschlechtern zugewiesenen idealen Verhaltensweisen gibt. Einiges scheint durchaus für Heribert Schmolinskys umstrittene »These von der Konvergenz der Ehenormen«⁷ zu sprechen.

Im Falle von Thomas Bircks *Ehespiegel* besteht hingegen kein Zweifel, daß der Verfasser sich eindeutig entschieden hat. Birck (um 1550–1629), dessen Leben nur spärlich überliefert ist, stand fest auf reformatorischem Boden.⁸ In einer Predigt aus dem Jahre 1602 empfiehlt er sich als der »Reinen Augspurgischen Confession/ und Concordienbuchs« zugetaner Pfarrer des bei Heidelberg gelegenen Gauangelloch.⁹ Im wenige Jahre zuvor publizierten *Ehespiegel* entpuppt er sich als eingefleischter Lutheraner, der sich in allen Fragen strikt an der Bibel und Luthers Schriften orientiert.¹⁰ Diese intensive Bindung an den »großen« Reformator, dessen Worte Gesetz sind, ist ein charakteristisches Merkmal von Bircks *Ehespiegel*, der hinsichtlich seines Aufbaus eine Art Zweiteilung aufweist. Die im Mittelpunkt stehende dramatische Fassung in Gestalt einer »geistlichen Volkskomödie«¹¹ mit insgesamt 56 Agierenden wird durch ausführliche Marginalglossen ergänzt und kommentiert. Wie auf dem Titel vermerkt, handelt es sich hierbei um schöne Sprüche, Geschichten, Sprichwörter und Gleichnisse, die der Verfasser allesamt einer achtbändigen deutschen Lutherausgabe entnommen hat, bei der es sich um die 1555 erschienene Jenaer Ausgabe handeln dürfte.¹²

Angesichts dieser ausführlichen Randbemerkungen, die im engen Dialog mit dem dramatischen Text stehen, hat Albrecht Classen zu Recht behauptet, daß

sich Bircks begleitende Kommentare als genauso bedeutsam erweisen wie der dramatische Text selbst. Vielleicht sind sie sogar noch wichtiger, da durch die beigegebenen Auszüge falsche Verhaltensweisen gerügt und die eigentlich wertvolle Botschaft in Sachen rechtem ehelichen Verhalten vermittelt wird. Eine weitere Eigenart von Bircks *Ehespiegel* besteht darin, daß der dramatische Text nicht nur gelesen, sondern auch aufgeführt wurde. Nun sind Dialoge in Ehelehren des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit zwar keine Seltenheit, wenn es darum geht, die wesentlichen Aspekte der Lehre in didaktischer Manier zu vermitteln,¹³ Birck sprengt diesen Gesprächsrahmen jedoch bei weitem. Er habe, so Thomas Birck, »auff gnädige Bewilligung unser gnädigen Herrschaft/ gedachte Comedi/ öffentlich agieren lassen/ vnnd nach viler verständigen Außsag/ bey Alten vnnd Jungen nicht wenig damit gefruchtet.«¹⁴ Dieser Erfolg habe ihn dann wiederum veranlaßt, den Rand mit Zitaten aus Luthers Werken zu versehen, vermutlich in der Hoffnung, den Lesern neben unterhaltsamen Dialogen etwas Handfestes mit auf den Weg zu geben. Aber auch Eitelkeit könnte eine Rolle gespielt haben, das Bedürfnis, seine Gelehrsamkeit zu demonstrieren. Was die nicht näher beschriebene Aufführung anbelangt, so scheint Birck vom Nutzen dieser darstellenden Umsetzung sehr überzeugt gewesen zu sein, da er auch zwei weitere von ihm verfaßte Werke aufführen oder zumindest vortragen ließ. Dabei handelt es sich einerseits um den *Hexenspiegel* aus dem Jahre 1600, den er eigenen Vorstellungen gemäß in gekürzter Form vor der Gemeinde in zwei bis drei Stunden meinte abhandeln zu können¹⁵, und eine *Comoedia* aus dem Jahre 1590, in der er gegen das Spielerunwesen seiner Zeit zu Felde zog.

Das auffälligste Merkmal von Bircks *Ehespiegel* dürfte sein, daß er Täufer zu Wort kommen läßt. Damit geht er weit über die kritische Erwähnung von Wiedertäufern und sogenannten Schwarmgeistern hinaus, vor denen in unterschiedlichsten Zusammenhängen immer wieder gewarnt wird. Einer jungen Täuferin namens Thermut weist Birck sogar eine Hauptrolle zu. Das mag zunächst schmeichelhaft klingen, der Handlungsablauf samt innewohnender Botschaft zeigt jedoch, daß es sich eindeutig um eine Negativgestalt handelt. Schon in der 1. Szene des 1. Aktes wird vor den Täufern gewarnt, die sich allesamt in Thermut's Vater Jasub zu verkörpern scheinen:

Letztlich so folgt auch diser Lehr.

Habt kein gmeinschafft zu Jasubs Gsind/

Dann er vnd alle seine Kind

Seind angesteckt mit dem Widertauff.¹⁶

Bani, der Sohn rechtgläubiger Eltern, hat diese Warnung nicht beherzigt, sondern sich heimlich mit Thermut eingelassen. Verliebt, wie er ist, erscheint sie

ihm zunächst in einem äußerst rosigen Licht als aufrechte, redliche Gestalt ohne List von bescheidenem, freundlichem und tugendreichem Wesen. Selbst ihr Irrglauben wird zur Bagatelle: Bani hofft, die Angebetete von ihrem falschen Glauben abbringen und auf den rechten Glaubensweg führen zu können. Zwar kommen ihm auch einige Bedenken, aber durch die intensive Fürsprache einer alten Kupplerin, die mit dem Teufel im Bunde steht, werden letztlich nicht nur bei Bani, sondern auch bei Thermut alle Zweifel beseitigt. Zudem von falschen Freunden angespornt, gehen Bani und Thermut ohne elterlichen Segen eine Winkelehe ein, die eine Menge Probleme mit sich bringt. Bani leugnet gegenüber seinem Vater zunächst, Thermut die Ehe versprochen zu haben. Und auch die Eltern der jungen Täuferin scheinen über die Wahl ihrer Tochter keinesfalls begeistert zu sein, aber schließlich obsiegen materielle Argumente. Sie habe ihn gleich, so Thermut,

Genommen/ weil er ist sehr reich/
Und hoff/ ich woell ihn bringen thon
Zu vnserer Religion.¹⁷

Nun, dazu wird es nicht kommen. Bani nimmt den täuferischen Glauben seiner Ehefrau bis zum Schluß nicht an. Ganz im Sinne lutherischer Erwartungen wird die Ehe zwischen zwei Andersgläubigen zugunsten des rechtgläubigen Teils entschieden. Auf dem Totenbett bittet Thermut schließlich um Vergebung und ist nunmehr bereit, von ihrem täuferischen Glauben abzustehen.¹⁸ Bis zu dieser Entscheidung ist es ein weiter Weg, der sich durch rund 200 Seiten schlängelt und jedem Leser oder Zuhörer verdeutlicht, was von einer heimlich geschlossenen Ehe mit einer Täuferin Schlimmes zu erwarten sei. Ganz im Einvernehmen mit ihrer Mutter erweist Thermut sich nämlich nicht nur als geldgierig, sondern im Zuge der Handlung auch als gewalttätig und verlogen. Sie drangsaliert ihren Mann, der bei seinem Vater um Gnade bittet und wenig Gutes über seine täuferische Frau zu berichten weiß:

Mein Weib gibt mir ein boesen Lohn/
Ist aerger dann ein Scorpion/
Ein Löw/ ein Beer/ all wilde Thier/
Und wollte Gott ich wer von ihr.¹⁹

Schließlich kommt es sogar noch zu Gewalttätigkeiten zwischen den Eheleuten. Bani schlägt Thermut einen Zahn aus, nachdem sie ihn gebissen hat, weil er ihren täuferischen Glauben nicht habe annehmen wollen. Mehr noch, Thomas Birck läßt seine täuferische Hauptdarstellerin ihrem Mann sogar nach dem Leben trachten. Bani beklagt sich darüber, daß Thermut ihn habe umbringen wollen und außerdem das ihnen gerade geborene, vor der Eheschließung gezeugte Kind von der Taufe fernhalte. Um in den Genuß des Vermö-

gens zu kommen, über das der Schwiegervater verfügt, geht Thermut im Einverständnis mit Bani sogar so weit, sich völlig zu verstellen. Sie gibt vor, sich von der Wiedertaufe abwenden zu wollen. Nachdem Banis Vater seinem einzig überlebenden Sohn das Geld übergeben hat, zeigt Thermut erneut, was in ihr steckt und von einer Täuferin zu erwarten ist. Nachdem sie darauf geachtet hat, daß die finanzielle Transaktion schriftlich abgefaßt wird²⁰, beginnt sie ihrem Schwiegervater das Leben zu versauern, indem sie dem »losen Alten« nach dem Motto:

Und halten ihn nach unserm Bund/
Wie einen duerren jaeger Hund.²¹

allerlei Trübsal beschert. Um die ganze furchtbare Geschichte schließlich zu einem Ende zu bringen, durch das alle Zuschauer und Leser in ihrem tiefsten Innern geläutert werden, läßt Birck schließlich noch den Engel Raphael auftreten, der Banis baldigen Tod und den seines Kindes verkündet. Während der Tod dem ungehorsamen Sohn ins Gewissen redet und der Teufel sich auf den fetten Braten freut, wird auch Thermut mit Krankheit geschlagen, die schließlich zu ihrer Bekehrung führt. Da Bani für sein Enkelkind betet und das Kind darüber hinaus selbst Gehorsam verspricht, wird es letztlich gerettet.²² Die ganze, aus »Gottes Wort« und »Luthers Lehr« gestrickte Komödie, der es an Irrungen und Wirrungen nicht mangelt, endet schließlich mit eindringlichen Sätzen, in denen die Bedeutung der Taufe²³ betont und vor vorhehlichem Beischlaf gewarnt wird.

Daß Birck als Verfasser theologisch-moralischer Schriften keine nennenswerten Spuren hinterlassen hat, verwundert angesichts der inhaltlichen Qualität seines *Ehespiegels* wenig.²⁴ Mit Luther im Bunde kämpfte Birck gegen alles und jeden, der nonkonformistisch dachte und handelte oder sich gesetzten Moralansprüchen widersetzte. Dies können Zigeuner und betrügerische Bäuerinnen sein, aber auch ungehorsame Söhne à la Bani, die den Vater hintergehen, eine böse Kupplerin und schlechte Freunde, die üble Ratschläge erteilen. Besondere Probleme scheinen ihm allerdings die vermeintlich irrgläubigen Täufer bereitet zu haben. Angesichts der vernichtenden Darstellung der eingangs 16jährigen Thermut, die sich als böses täuferisches Weib durch den *Ehespiegel* beißt und lügt, ist nach Bircks Motiven für diese Art der Darstellung und den Quellen zu fragen, aus denen er schöpfte. Warum zieht sich die Mesalliance mit einer Täuferin als roter Faden durch den ganzen *Ehespiegel*? Angesichts der Tatsache, daß Birck sein Werk von und vor der Gemeinde aufführen ließ, muß davon ausgegangen werden, daß es sich um ein brisantes Thema handelte. Hätte Birck in seiner Darstellung die Bodenberührung gänzlich verloren, wäre er unglaublich geworden und hätte kaum

erwarten können, in seiner Gemeinde auf Resonanz zu stoßen, die er ja angeblich fand. Wichtig ist, daß in diesem *Ehespiegel* nicht nur allgemein biblische und lutherische Tugenden gegen zeitlose Laster ins Feld geschickt werden, sondern auch aktuelle Fragen zur Debatte stehen. Etliche seiner Pfarrkinder, so Birck, seien ungehorsam in Ehesachen.²⁵ Dies erklärt jedoch noch nicht, warum gerade er, anders als alle anderen reformatorischen und nach-reformatorischen Verfasser von Ehetraktaten, ausdrücklich auf die Täufer zu sprechen kommt. Nun hat Rüdiger Schnell zwar betont, daß die Gebrauchsfunktion und »weniger mutmaßliche persönlich-subjektive Ansichten« den Inhalt eines Textes bestimmen,²⁶ in diesem Fall könnten jedoch beide Aspekte von Bedeutung gewesen sein.

Als sein *Ehespiegel* publiziert wurde, war Thomas Birck Pfarrer im württembergischen Obertürkheim, das zum Amt Cannstadt gehörte. Wer die Württemberger Täuferakten sichtet, stößt auf genügend Quellen, die die von Birck behandelten Eheprobleme zu bestätigen scheinen. Zwar stellen Täufer und Täuferinnen an der Schwelle zum 17. Jahrhundert nur noch regional begrenzt eine Herausforderung für geistliche und weltliche Obrigkeiten dar, aber gerade in Württemberg hielten sie sich lange. Jenseits realer Bedrohung kommt darüber hinaus jener tiefsitzenden Angst Bedeutung zu, die bestimmte Schreckbilder konserviert und unsterblich macht.

Ehepaare unterschiedlichen Glaubens, hier speziell täuferisch und nicht-täuferisch, haben seit jeher Mißtrauen und den obrigkeitlichen Unwillen erregt. Immer wieder ist in den Württemberger Täuferakten von Männern oder Frauen die Rede, die selbst täuferisch gesonnen sind, jedoch rechtgläubige Ehepartner haben. Ob diese Konstellation schon bei der Eheschließung bestand oder sich erst entwickelte, ist im Einzelfall kaum zu entscheiden. Ähnlich wie in der von Birck beschriebenen Ehe zwischen Bani und Thermut scheint es bei vielen Paaren aber über Glaubensgrenzen und Auseinandersetzungen hinweg, Einvernehmen gegeben zu haben, die Ehe aufrecht zu erhalten. Der rechtgläubige Jacob Fäckelin beispielsweise gestattete es seiner verwiesenen täuferischen Frau gerne, wieder bei ihm zu weilen: »wenn man gleich eine taube verkaufe oder auslasse, komme sie doch bisweilen wieder in ihren schlag und der teubler lasse sie gern hinein, also sei es auch mit seinem Weib beschaffen.«²⁷ Andere Täuferinnen wurden im Hause angekettet und der Aufsicht ihrer rechtgläubigen Männer unterstellt, die sich jedoch oft genug mit ihren Frauen solidarisierten und sie von der Kette befreiten.²⁸ Diese Paare scheinen mit ihren nicht übereinstimmenden Glaubensrichtungen weniger Probleme gehabt zu haben als die obrigkeitlichen Hüter selbst. Daß Ehepartner unterschiedlichen Glaubens sich gegenseitig zu bekehren versuchten,

ist ebenfalls gut dokumentiert. Immer wieder ist davon die Rede, daß die eine oder andere Frau ihren Mann verführe. Dies bedeutet nicht, daß er gleich die Glaubenstaufe empfangen mußte. Bis dahin war es oft ein längerer Weg. Manchmal reichte es, ihn erst einmal vom Abendmahl fernzuhalten. Es ist müßig, in den Täuferakten nach einem bestimmten Fall Ausschau zu halten, der Thomas Birck als Modell gedient haben könnte. Zumindest läßt sich in Obertürkheim und anderswo kein Paar entdecken, das eindeutig Banis und Thermuts Züge trägt. Einiges spricht dafür, daß Birck mit diesem Paar keinen Einzelfall beschrieben hat, sondern lediglich aus den vorhandenen Württemberger Mesallianzen ein Demonstrationsobjekt geschaffen hat. In dem rechtgläubigen Bani und seiner täuferischen Ehefrau verdichten sich alle Probleme und Folgen einer unbotmäßigen Ehe, die es zu vermeiden gilt.

Obwohl beide Ehepartner unerwünschte Verhaltensweisen zeigen, kommt die junge Täuferin auffallend schlecht weg. Über die bestenfalls als halsstarrig, verstockt und frech charakterisierten Weiber der Täuferakten hinweg, trägt Thermut Züge, die sie zu einer Art häuslicher Bestie werden lassen. Sie verkörpert das böse Weib schlechthin, das seinen Mann und den Schwiegervater auf übelste Weise tyrannisiert. Die gewählten Vergleiche mit Tieren erinnern beispielsweise an das misogynen Flugblatt *Von den neun Häuten der bösen Weiber*.²⁹ Birck stellt Thermut außerdem auf eine Stufe mit der verpönten Kupplerin, indem er beide sich gegenseitig der Hurerei bezichtigen läßt.³⁰ Dennoch dürfte es nicht in seiner Absicht gelegen haben, mit seinem Ehespiegel eine rein frauenfeindliche Politik zu betreiben, was ihm als Pfarrer vermutlich auch schlecht bekommen wäre. Nicht nur Thermut, auch ihr Ehemann, Bani, verhält sich alles andere als vorbildlich. Wie im *Hexenspiegel* gibt es im *Ehespiegel* ebenfalls kritikwürdige Gestalten beiderlei Geschlechts. Birck dürfte es auch nicht darum gegangen sein, eine derartige problematische Ehe, wie er sie vielleicht aus eigener Anschauung kannte, aufzulösen. Dies hätte auch im Widerspruch zu Luthers Lehre gestanden. Für ihn war die Ehe »eyn eußerlich leylich ding«. »Wie ich nu mag mit eyem heyden/ Juden/ Turcken/ Ketzern/ essen/ trincken/ schlaffen/ gehen/ reytten/ kauffen/ reden vnd handeln/ also mag ich auch mit yhm ehlich werden und bleyben/ und kere dich an der narren gesetzte/ die solchs verpieten/ nichts.«³¹

Thomas Birck konnte es demnach nicht darum gehen, derartige Ehen zu verbieten oder aufzulösen, sondern einzig und allein als kompliziert und wenig wünschenswert darzustellen. Um bei den Gemeindegliedern diese Einsicht reifen zu lassen, war es erforderlich, den ungläubigen Ehepartner in spe zu dämonisieren. Thermut wird auf diese Weise zum Teufelsweib stilisiert, zur irrgläubigen Hausbestie, die ihrem Mann das Leben schwer macht. Mit sei-

ner Art der Darstellung knüpft Thomas Birck an ausufernde Stigmatisierungsversuche und Feindbilder an, die seit jeher dazu beigetragen haben, eine kritische Auseinandersetzung mit dem täuferischen Glauben zu verhindern und Andersgläubige zu kriminalisieren. Die Tatsache jedoch, daß dieser *Ehespiegel* von Mitgliedern der Gemeinde aufgeführt wurde, läßt andererseits vermuten, daß die Täufergefahr in Württemberg, speziell im Amt Cannstadt weitgehend gebannt war. Da Täufer und Täuferinnen aufgrund ihres zumeist untadeligen Lebenswandels beim »gemeinen Mann« durchweg ein hohes Ansehen genossen, hätte die Aufführung dieses täuferfeindlichen *Ehespiegels* dem Verfasser viel Ärger einbringen können, was jedoch angeblich nicht der Fall war. Im Gegenteil, die Gemeinde sei begeistert gewesen.

Thomas Birck war sicherlich nicht bewußt, daß er einen außergewöhnlichen *Ehespiegel* verfaßt hat, der ihn von vielen anderen unterscheidet. Dies gilt weniger für den moralisch-theologischen Inhalt seiner Schrift, der es in weiten Teilen an Stringenz mangelt, sondern für zwei Merkmale ganz anderer Art. Auffallend ist, daß Birck seinen *Ehespiegel* in Szene setzte und aufführen ließ. Noch markanter ist, daß Täufer zu Wort kommen, die jedoch vom eingefleischten Lutheraner Birck keine Chance erhalten, ihre religiöse Überzeugung darzulegen und zu verteidigen. Im Gegenteil, Täufertochter Thermut wird zur Negativgestalt stilisiert, deren Denk- und Verhaltensweisen auf jeden vermeintlich Rechtgläubigen abschreckend wirken müssen. Thomas Bircks *Ehespiegel* ist nicht nur ein Plädoyer für die lutherische Ehe, sondern auch eine literarisch und didaktisch volksnah geschmiedete Waffe im Kampf gegen die Täufer.

Anmerkungen

1 Zu den täuferischen Eheauffassungen s. demnächst die Dissertation von Katharina Reinholdt (Saarbrücken) und ihren Aufsatz: »Christierung« und spirituelle Ehe. Die Blutsfreunde aus der Wiedertauß (1551), in: Beiheft zum Archiv für Reformationsgeschichte [fortan: ARG] 2008 (im Druck). Lyndal Roper, Sexualutopien in der deutschen Reformation, in: Hans-Jürgen Bachorski (Hrsg.), *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Trier 1991, S. 307–336; Marion Kobelt-Groch, Warum verließ Petronella ihren Ehemann? Gedanken zur Ehemeidung bei den Halberstädter Täufern, in: Mennonitische Geschichtsblätter [fortan: MGB], 43./44. Jg. (1986/87), S. 62–79; Matthias Hennig, Askese und Ausschweifung. Zum Verständnis der Vielweiberei im Täuferreich zu Münster 1534/35, in: MGB, 40. Jg. (1983), S. 25–45; James M. Stayer, Vielweiberei als »innerweltliche Askese«. Neue Eheauffassungen in der Reformationszeit, in: MGB, 37. Jg. (1980), S. 24–41.

2 Zur Priesterehe s. Stephen Buckwalter, *Die Priesterehe in Flugschriften der frühen Reformation*, Gütersloh 1998; ders., Sexualität und Priesteramt in Flugschriften der Reformationszeit, in: Katharina von Bora. *Die Lutherin. Aufsätze anlässlich ihres 500. Geburtstages*, hrsg. von Martin Treu, Wittenberg 1999, S. 93–104; ders., »So hat er mir ouch nit zu ver-

Der Comedispiler Narina vnd ämpter.

Prologus.
Naphis/ ein Vatter.
Milca/ sein Tochter.
Silem }
Elam }
Bani }
Nephem } Seine Söhn.
Must }
Palti }
Ehoi }
Peleg }
Bared/ Kupplerin.
Asnodi/ Satan.
Yrad/ Narr.
Misia/ Gottlose Gespil.
Phichol/ Gottloser Gesell.
Azel/ Nachbawr.
Hattil }
Gesach } Naphis Freund.
Hein/ Naphis Bruder.
Jasub/ Widersäuffer.
Basmach/ sein Weib.
Thermur/ ihr Tochter.
Asor/ Ämptman.
Richim/ Bittel.
Asuba/ ein fromme Gespil.
Bursa }
Helam } Zügeimerin.
Kosam/ Zügeimereman.

Lothan/ Zügeimerknab.
Nibeas }
Kedma } zwei alte Männer.
Misspar/ Däwile.
Sases/ Narr.
Imrt/ Berichtschreiber.
Diream/ Hencker.
Dilsam/ sein Knecht.
Licki/ Pfarrer.
Molid/ einfältiger Vawrengefell.
Thimna/ ein einfältige Vawrentoch-
Seled/ ihr Vetter. (ter.
Seraphim/ Engel.
Mared }
Dirhia } junge Eheleut.
Saphat/ Plagmeister.
Dacenor/ Weinsüchtige Jüngling.
Jubal/ Spilman.
Menan/ Tanzrichter.
Era/ Wächter.
Jerher/ Jüngling.
Ludin/ Bani Knab.
Abisur/ Vawr.
Abihail/ sein Weib.
Hoba/ ihr Tochter.
Naphael/ Engel.
Passach/ Tod.
a Leuiathan/ Teuffel.

a) Luth. Tom. I. Ien. Ger. fol. 502.

Moses spricht Deut. 4. Ihr sollt nichts zuthun zu dem Wort / das ich rede / vnnd auch nichts davon thun. Was ist aber zuthun/ andero/ dann mehr lehren: vnnd abthun/ weniger lehren/ dann die Schrifft lehrt? Es mag nicht von der Auflegung gesagt sein / dann die Auflegung macht sein nicht mehr noch weniger/ sonder erkläret nu dasselb. Ist das nu nicht ein klarer Spruch/ wider alle Menschen Geseg / das von die Schrifft dem Teuffel einen sondern Namen gibe / vnnd heist ihn auff Hebreisch Leuiathan / was ist/ ein Zuseher/ der eins dings mehr machet/ dann es sein ist?

Prolo.

- bieten, ein ewig ze nehmen«. Die Täufer und die reformatorische Priesterehe, in: MGBL, 61. Jg. (2004), S. 15–30; Susanna Burghartz, Das starke Geschlecht und das schwache Fleisch. Erasmus und Zwingli zur Priesterehe, in: Michael Erbe u. a. (Hg.), *Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans Rudolf Guggisberg*, Mannheim 1995, S. 89–106; Angelika Nowicki-Pastuschka, *Frauen in der Reformation. Untersuchungen zum Verhalten von Frauen in den Reichsstädten Augsburg und Nürnberg zur reformatorischen Bewegung zwischen 1517 und 1537*, Pfaffenweiler 1990, bes. S. 28–45.
- 3 Heide Wunder, »Er ist die Sonn', sie ist der Mond«. *Frauen in der Frühen Neuzeit*, München 1992, S. 73.
- 4 ebd.
- 5 Rüdiger Schnell, *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt/ New York 1998, S. 25.
- 6 Einen guten Überblick bietet Albrecht Classen, *Der Liebes- und Ehediskurs vom hohen Mittelalter bis zum frühen 17. Jahrhundert*, Münster/ New York/ München/ Berlin 2005; s. a. Rüdiger Schnell (Hg.), *Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1997; Erika Kartschoke (Hg.), *Repertorium deutschsprachiger Ehelehren der Frühen Neuzeit*, erarbeitet von Walter Behrendt, Stephanie Franke u. a., Bd. 1/1: Handschriften und Drucke der Staatsbibliothek zu Berlin/Preußischer Kulturbesitz (Haus 2), Berlin 1996; Rüdiger Schnell, Liebesdiskurs und Ehediskurs im 15. und 16. Jahrhundert, in: Lynne Tatlock (Hg.), *The Graph of Sex and the German Text: Gendered Culture in Early Modern Germany 1500–1700*, Amsterdam/ Atlanta, GA 1994, S. 77–120.
- 7 Heribert Smolinsky, Ehespiegel im Konfessionalisierungsprozeß, in: *Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, hg. von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling, Münster 1995, S. 311–331, hier Diskussion zu Smolinsky: Ehespiegel, S. 330.
- 8 Cora Dietl, Birck, Thomas, in: *Schwabenspiegel. Literatur vom Neckar bis zum Bodensee 1000–1800*, hg. von Ulrich Gaier u. a., Bd. 1, Ulm 2003, S. 400. Detaillierte Hinweise zu Thomas Bircks Leben und Werk enthält der Artikel von E. Sievers, Notizen zu Thomas Birck, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, hg. von Hermann Paul und Wilhelm Braune, X. Bd., 1. Heft (1884), S. 199–208; ein Nachtrag von E. Sievers und eine ergänzende Notiz von H. Holstein, in: ebd., X. Bd., 2. Heft (1884), S. 450.
- 9 Thomas Birck, *Letze [!] Predigt M. Thomae Birckij, der Reinen augspurgischen Confession, und Concordienbuchs zugethanen Pfarrers zu Gawangelloch ...*, Speyer 1602 (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Sign. A: 510.6 Theol.).
- 10 Über die Bibel hinaus macht Birck auch in anderen Schriften keinen Hehl aus seiner engen Anlehnung an Luther. Dies gilt sowohl für seinen anonym erschienenen *Hexenspiegel* (1600), der lediglich in einem unvollständigen Exemplar überliefert ist (Württembergische Landesbibliothek, Sign. 38C/ 82404 als auch für den *Regentenspiegel* (1607). Hierzu Michael Götz, Gottes Wort als Anleitung zum Handeln für den lutherischen Fürsten. Thomas Bircks Fürstenspiegel, in: *Politische Tugendlehre und Regierungskunst. Studien zum Fürstenspiegel der Frühen Neuzeit*, hg. von Hans-Otto Mühleisen und Theo Stammen, Tübingen 1990, S. 117–139.
- 11 Birck, Thomas, in: *Bibliographie der Württembergischen Geschichte*, im Auftrage der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte bearb. von Wilhelm Heyd, Stuttgart 1896, S. 325. Der von Birck in den Titel übernommene Begriff der Komödie läßt sich für

diese Zeit kaum klar definieren. Im Fall dieses Ehespiegels haben wir es mit einem lehrhaften und zugleich unterhaltsamen Schauspiel zu tun, das zwischen Tragödie und Komödie anzusiedeln ist.

12 Kurt Aland, *Hilfsbuch zum Lutherstudium*, vierte, durchgesehene und erweiterte Aufl., Bielefeld 1996, S. 569 ff.

13 Albrecht Classen, *Der Liebes- und Ehediskurs* (wie Anm. 6), S. 127; auch die literarische Gestalt der Komödie im Zusammenhang mit der Ehethematik ist nicht nur bei Thomas Birck zu finden; ebd., S. 152-158 (Komödie von Maternus Steyndoeffer [1540]).

14 Thomas Birck, *Ehespiegel. Ein sehr lustige vnd lehrhaffte Comedi/ darinnen angezeigt wuerdt: Wie die Eltern ihre Kinder auffziehen vnd verheyraten: Und welcher massen das jung Gesind/ beides im ledigen Stand/ vnd hernach in wehrender Ehe sich verhalten solle ...*, Tübingen 1598, S. 12 (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Sign. 1164.45 Theol. (2)).

15 Thomas Birck, *Hexenspiegel. Ein vberaus schoene vnd wolgegruendte Tragedi/ darinnen augenscheinlich zusehen/ was von Unholden vnd Zauberern zuhalten seie ...*, Tübingen 1600, S. A r.

16 Thomas Birck, *Ehespiegel* (wie Anm. 14), S. 20.

17 ebd., S. 64.

18 ebd., S. 236 f.

19 ebd., S. 211.

20 ebd., S. 219.

21 ebd., S. 220.

22 ebd., S. 238.

23 ebd., S. 241 ff.

24 Birck gelangte zu keinem hohen literarischen Ansehen, an kritischen Stimmen mangelt es nicht; s. Wilhelm Schmidt, Birck, M. Thomas, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 2, Berlin 1967, S. 657 (Neudruck der 1. Aufl. von 1875); Rudolf Krauß, *Schwäbische Literaturgeschichte*, Erster Bd.: Von den Anfängen bis in das neunzehnte Jahrhundert, Freiburg i. B./ Leipzig/ Tübingen 1897, S. 88f.: Thomas Bircks Person verdiene mehr Aufmerksamkeit als seine literarische Tätigkeit. Seine drei satirisch-didaktischen Komödien, der Ehe-, Hexen- und Regentenspiegel, stünden alle auf einer »sehr niederen ästhetischen Stufe« und seien nichts »als dialogisierte Predigten eines eifrigen Lutheraners«.

25 Thomas Birck, *Ehespiegel* (wie Anm. 14), S. 12.

26 Rüdiger Schnell, Text und Geschlecht. Eine Einleitung, in: ders. (Hg.), *Text und Geschlecht* (wie Anm. 6), S. 24.

27 Gustav Bossert (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, I. Bd.: Herzogtum Württemberg, Leipzig 1930, S. 554.

28 Marion Kobelt-Groch, Frauen in Ketten. Von »widertauferischen Weibern, wie gegen selbigen zu handeln«, in: MGBI, 47./48. Jg. (1990/91), S. 49–70.

29 *Von den neun Häuten der bösen Weiber*, in: *Ein neuer Korb voll Venuskinder. Die Weibermacht auf illustrierten Flugblättern des 16. und 17. Jahrhunderts*, aus Beständen des Grafischen Kabinetts, hg. für die Staatliche Galerie Moritzburg Halle Landesmuseum Sachsen-Anhalt von Kristina Bake, 2001, S. 20–25.

30 Thomas Birck, *Ehespiegel* (wie Anm. 14), S. 102 f.

31 Martin Luther, *Welche Personen verboten sind zu ehelichen. Vom ehelichen Leben* (1522), in: *Luthers Werke in Auswahl*, hrsg. von Otto Clemen, Zweiter Bd., Bonn 1912, S. 342.

Predigten aus früherer Zeit

MICHAEL D. DRIEDGER

»Een Woord op zyn tyd«

Eine Predigt von Hiddo Wibius van der Ploeg aus dem Jahr 1794

Einführung

Hiddo Wibius van der Ploeg (1769–1853) lebte in politisch bewegten Zeiten. Als er geboren wurde, spitzten sich die Entwicklungen zu, die zum Unabhängigkeitskrieg gegen die britische Krone in Nordamerika führten. In den 1780er Jahren kam es zu einer erfolglosen Rebellion in den Vereinigten Provinzen der Niederlande. In mehreren Städten nahmen dort führende Mennoniten am Kampf gegen die Herrschaft der Oranier teil, der mächtigsten Familie des Landes. Dann folgte das berühmte Revolutionsjahr in Frankreich. Im Juni 1789, als sich die Krise der französischen Monarchie ihrem Höhepunkt näherte, beendete van der Ploeg erfolgreich sein Studium am Amsterdamer Seminar für mennonitische Prediger.¹ Nach einer Zeit als Prediger in Kleve begann er 1793 seine Amtszeit in der Mennonitengemeinde zu Krefeld, wo er bis 1818 blieb. Im Jahr vor seiner Ankunft in Krefeld hatte die französische Armee vorübergehend für Verwirrung in der Stadt gesorgt. Im Sommer 1794, als er zum ersten Prediger der Krefelder Gemeinde ernannt wurde, stand ein zweiter Einmarsch der Franzosen bevor. Für etwa zwei Jahrzehnte gehörte Krefeld dann zum französischen Herrschaftsgebiet. Der Kontext für van der Ploegs Krefelder Karriere könnte kaum brisanter gewesen sein.

Politik im weitesten Sinne war van der Ploegs Thema in einer Predigt, die er am 17. August 1794 hielt. Das Hauptanliegen des Autors war es, eine Frage zu beantworten: »Wie sollte sich ein Christ in diesen bedenklichen Umständen verhalten?«

Form und Struktur der Predigt

Van der Ploegs Predigt war wichtig, nicht zuletzt, weil die politische Situation in und um Krefeld herum angespannt war und es sich deshalb anbot, dieses Thema in der Gemeinde zu behandeln. Er predigte zum oben genannten Thema innerhalb des ersten Monats seiner neuen Amtszeit als Hauptpredi-

ger.² Weil er noch frisch im Amt und darüber hinaus relativ neu in Krefeld war, konnte der junge Prediger mit der besonderen Aufmerksamkeit der Gemeindemitglieder rechnen. Seine Predigt wurde 1794 gedruckt, ein weiteres Indiz dafür, daß sie für Zeitgenossen von Bedeutung war.

Laut einer Notiz auf dem Titelblatt sollte der Gewinn vom Verkauf der Predigtbroschüre »zum Vorteil der Armen« gespendet werden. Auch einige weitere Details sind dem Titelblatt zu entnehmen. Der Verleger war der Krefelder Buchhändler Abraham ter Meer, ein damals schon bekannter Mann in publizistischen Kreisen am Niederrhein.³ Der Text war nicht nur in Krefeld, sondern auch in Amsterdam erhältlich. Die Bibelstelle, die der Prediger wählte, war Epheser 5, Vers 15–16: »So sehet nun zu, wie ihr vorsichtig wandelt, nicht als Unweise, sondern als Weise, und kauft die Zeit aus; denn es ist böse Zeit.« Nach der Franzosenzeit wurde die Krefelder Mennonitengemeinde kulturell und sprachlich allmählich deutsch, doch bis dahin orientierte sie sich stark an Gemeinden in den Niederlanden. Deshalb sollte es uns nicht überraschen, daß die Predigtsprache Holländisch ist. In der Originalsprache lautet der Titel: »Een Woord op zyn tyd: Hoe zal een Christen zich gedraagen in deeze bedenkelijke omstandigheden?«

Die Predigt ist klar strukturiert: Nach einer sehr kurzen Einleitung folgen eine anderthalbseitige Anrede an die Gemeinde und ein dreiseitiges Gebet. Der Hauptteil der Predigt beginnt mit dem Bibeltext aus dem Epheserbrief. In diesem Teil der Predigt (S. 8–14) wird die zentrale Frage behandelt, und am Ende des Abschnitts folgt eine kurze Antwort: Christen sollten mit Vertrauen, Geduld, Hoffnung und Liebe auf die unsichere Zeit reagieren. Die zweite Hälfte der Predigt (S. 15–30) teilt der Autor in vier Abschnitte »A« bis »D« ein, jeweils einen Abschnitt für eine Tugend.

Isoliert betrachtet ist die Struktur an sich nicht besonders interessant. Dennoch ist sie ein Beispiel für eine wichtige Neuorientierung in der Predigtkunst des 18. Jahrhunderts, die Jelle Bosma in seinen Studien über niederländische Predigten im Zeitalter der Aufklärung beschreibt und analysiert.⁴ Während des 18. Jahrhunderts gab es unter niederländischen Calvinisten Befürworter eines sehr gelehrten Stils kirchlicher Vorträge. Diese reformierten Prediger boten ihren Zuhörern lange, sprachwissenschaftlich geprägte Analysen von Bibelstellen an. Ihr Ziel war es, dogmatische Prinzipien und Glaubensgrundsätze zu erklären. Dieser eher laienunfreundlichen Tendenz, die auch in England weit verbreitet war, widersetzte sich der Erzbischof von Canterbury, John Tillotson (1630–1694), im späteren 17. Jahrhundert. Er meinte, Prediger sollten unkomplizierte, kohärente, rhetorisch durchdachte und moralisch orientierte Texte vortragen. Hieraus erwuchs der neoklassische Predigtstil. In den

Niederlanden wurde die Reformwelle, die Tillotson auslöste, relativ früh in mennonitischen Kreisen begrüßt. Im Jahr 1732 veröffentlichte der Mennonit und Buchhändler Isaak Tirion Tillotsons Predigten.⁵ Nicht alle Taufgesinnten predigten in seinem Sinne. Reinhard Rahusen, ein Hamburger Prediger, der 1793 starb, hatte seine Texte weiterhin im alten, dogmatischen, analytischen Stil aufgebaut.⁶ Sie paßten zu einem Mann, der in der eher an Glaubensgrundsätzen orientierten »sonnistischen« Tradition stand. Im Gegensatz dazu stand Hiddo Wibius van der Ploeg in der »lammistischen« Tradition, in der die Bibel über Bekenntnisse und die christliche Lebensführung über richtigen Glauben gestellt wurde. Tillotson war unter den lammistischen Mennoniten am populärsten, und van der Ploegs Text folgte dem Modell der neoklassischen Predigt.

Auf der Rückseite des Titelblattes befindet sich nur ein einziges Bibelzitat: »Ein Wort, geredet zu seiner Zeit, ist wie goldene Äpfel auf silbernen Schalen« (Sprüche 25,11). In diesem Sinne wurde die Predigt gehalten. Der Prediger wollte seiner Gemeinde moralische Lehren mitteilen, die in den bedenklichen Zeitumständen besonders wichtig waren. Bewußt bemühte er sich darum, eine rhetorische Beziehung zu seinen Zuhörern aufzubauen, um seine Pflichten als »vermaner« (»Ermahner« = Prediger) der Gemeinde besser erfüllen zu können. Ganz am Anfang der Predigt sprach er die Gemeinde an: »Unter den gesegneten Vorrechten, die wir mit tausenden unserer Naturgenossen teilen, erhebt sich vor allem das göttliche Geschenk der christlichen Offenbarung.«⁷ Den ganzen Text hindurch sind ähnliche Zuhörerfreundliche Worte zu finden: »Und Ihr, meine Christen«; »das mögen wir hoffen«; »warum sollten wir«; »unsere Vorfahren«; »meine Geliebten«; »liebe Freunden«.

Aufklärung

In seiner neuen Studie zur Geschichte des Wirtschaftslebens in und um Krefeld bezeichnet der Göttinger Historiker Peter Kriedte H. W. van der Ploeg als einen Wegbereiter der Aufklärung unter den hiesigen Mennoniten.⁸ Kriedte beruft sich dabei vor allem auf diese Predigt von 1794. Nicht nur ihre neoklassische Struktur, sondern vieles mehr spricht für diese Schlußfolgerung. Piet van den Meulen beschreibt das Amsterdamer Predigerseminar,⁹ wo van der Ploeg studierte, als eine Schule, die von Vertretern eines rationalistischen Christentums beherrscht wurde, und mehrmals im Predigttext nennt van der Ploeg sich und sein Publikum »verständige« und »aufgeklärte« (»verlichtte« oder »opgeklaarde«) Christen.¹⁰

Die Aufklärung kann ganz allgemein als eine europaweite Bewegung des 18. Jahrhunderts für die Verbesserung der Menschheit durch angewandtes Wis-

sen definiert werden. Der Begriff der Aufklärung bezeichnet indessen eine hochkomplexe Sammlung von kulturellen und intellektuellen Entwicklungen und Merkmalen. Deshalb ist Vorsicht im Umgang mit diesem Begriff geboten. Es ist aber bemerkenswert, wie oft der Prediger im Text beispielsweise Metaphern von Licht und Dunkel benutzt. Obwohl sie beliebte Metaphern der Aufklärer waren, spricht dies nicht zwingend dafür, daß der Text als Musterbeispiel eines aufklärerischen Mennonitentums zu gelten habe. Solche Metaphern waren schon seit Jahrhunderten unter Predigern populär. Van der Ploeg spricht von dem »Licht des Evangeliums«, das den Weg aus der »Nacht des Aberglaubens« zur »Kenntnis der Wahrheit« führt.¹¹ Diese Ideen klingen zu allgemein christlich, als daß sie typisch für die Aufklärung allein wären. Es gibt einen weiteren Grund, vorsichtig mit kategorialen Zuschreibungen umzugehen. Ungefähr zwanzig Jahre später, als er sich den Interessen der Erweckungsbewegung des frühen 19. Jahrhunderts näherte, sah van der Ploeg in der Volksaufklärung die Ursache für die Vertreibung von Frömmigkeit und Gottesfurcht.¹² Diese Meinung vertrat er aber 1794 noch nicht. Um ein nuancenreicheres Bild von der Predigt als einem aufklärerischen Text zu entwerfen, können wir uns van der Ploegs Besprechung der vier Tugenden (Vertrauen, Geduld, Hoffnung und Liebe) näher zuwenden.

Im Predigtabschnitt »A« über Vertrauen¹³ betont van der Ploeg, daß der Christ zu allen Zeiten an Gott glaube, auch wenn die Lage schwierig sei. Gottes Vorsehung sei für Menschen nicht leicht zu verstehen, doch egal wie schlimm es aussehe, habe sie stets alles zum besten gewendet, behauptet van der Ploeg.¹⁴ Er erinnert seine Gemeinde daran, daß sie und die Stadt Krefeld ihren Wohlstand der religiösen Verfolgung der vorangegangenen Generationen zu verdanken hätten.¹⁵ Wenn wir die Aufklärung als eine an sich antireligiöse Bewegung mißdeuten, dann kann die Predigt kein aufklärerischer Text sein. Peter Kriedte hat eine nützlichere Deutung parat: »Die Spielart der Aufklärung, die wir in Krefeld antreffen, blieb wie die gesamte Aufklärung in Deutschland religiös eingebunden.«¹⁶ Ein Merkmal des aufgeklärten Protestantismus der Niederlande des 18. Jahrhunderts war seine antiklerikale, anti-institutionelle Einstellung. Diese Einstellung ist in der Predigt von 1794 leicht zu erkennen. Van der Ploeg greift »Priesterzwang« und »Glaubensregeln« an, weil sie Quellen von Unheil seien, die leicht zu Aberglauben und Unglauben führten.¹⁷ Auf diese Weise war der Prediger ein Vertreter der religiösen Aufklärung seiner Zeit. Doch er war nicht nur dies. Seit der Reformation des frühen 16. Jahrhunderts gab es in täuferischen Kreisen einen Reflex tiefen Mißtrauens gegenüber kirchlicher Autorität.¹⁸ Dieser Reflex, der sich oft in spiritualistischen und antikonfessionellen Tendenzen ausdrückte, wurden in van

der Ploegs lammistischer Tradition gepflegt, die ein einfaches, tatkräftiges, ethisches Christentum vertrat. In der Predigt können wir also eine Überschneidung von religiöser Aufklärung mit einer langlebigen Hauptströmung innerhalb des Täuferturns wahrnehmen.

Abschnitt »B« handelt von Geduld.¹⁹ In seiner Erklärung der besonderen Bedeutung dieser Tugend schreibt van der Ploeg, daß der Gläubige »christliches Gefühl« (»Christelyk gevoel«) statt »stoischer Gefühllosigkeit« (»stoicynische ongevoeligheid«) brauche. Das Gefühl trage eher zum Einvernehmen mit Gottes Plan bei.²⁰ Manchmal versteht man die Aufklärung in einer zu vereinfachten Form, als sei sie von der reinen Vernunft gekennzeichnet und insofern von den Herzensorientierungen der Romantik leicht abzugrenzen. Aber wenn van der Ploeg 1794 als ein Vertreter der Aufklärung gilt, dann gab es für ihn keinen Gegensatz zwischen Vernunft und Gefühl, Denken und Handeln: »Alles, was der Verstand billigt, muß auf das Herz angewandt werden, oder es bleibt nutzlose Kontemplation ohne jeden Wert. Nicht verständig denken, sondern verständig handeln macht den wahren Weisen aus.«²¹ Im Jahr 1794 befürwortete van der Ploeg ein rationales und tatkräftiges Christentum.

In den Abschnitten »C« und »D« behandelt van der Ploeg »Hoffnung«²² und »Liebe.«²³ Hier sind seine Interessen wieder hauptsächlich religiös. Christen können Hoffnung auf bessere Zeiten haben, weil sie wissen, das elendige Leben sei kurz und dauerndes Glück komme nur durch Gott.²⁴ Darüber hinaus sei Nächstenliebe allen gegenüber »die edelste Tugend.«²⁵ Wir können hier weitere Affinitäten zu Idealen der Aufklärung finden. Van der Ploegs Christentum war optimistisch, und er hatte eine starke kosmopolitische Einstellung: »Habt alle Menschen lieb. Liebt sie als eure Brüder, egal welchen Ideen oder Meinungen sie zugetan sind, auch wenn ihre Namen Juden oder Heiden sind.« Das Gebot der Nächstenliebe gelte auch für politisch Andersdenkende.²⁶ Optimismus und Offenheit waren typische Ideale für viele Aufklärungsgesinnte seiner Zeit.

Politik und Glaube

Hiddo Wibius van der Ploeg war der Auffassung, der Predigtstuhl sollte nicht für parteipolitische Zwecke mißbraucht werden. In der Predigt finden wir auch nur vage Hinweise auf das Böse seiner Zeit: Unruhe und Krieg; Nationalhaß und Parteiengest; Betrug, Zwist, Luxus, Gewalt, Mord und Rebellion.²⁷ Weiter ins Detail geht der Autor nicht. Er scheut sich aber keineswegs, Politik ganz allgemein zu behandeln. Schließlich ist die Hauptfrage, die er sich am Anfang der Predigt stellt, in vielerlei Hinsicht eine politische Frage, besonders im Kontext der Machtkämpfe um Krefeld in den 1790er Jahren.

Zentral in van der Ploegs Politikverständnis ist eine Art Zwei-Reiche-Lehre. Für ihn verkörpert das Christentum »die geistliche Religion von Jesus, dessen Reich nicht von dieser Welt war.«²⁸ Christen glauben an »ein zukünftiges besseres Vaterland jenseits des Todes, wo alle Gewalt, Unterdrückung und Bosheit aufhören werden, [...] wo die Hand der Gerechtigkeit die Waagschale führt und menschliche Taten nach Billigkeit auswiegt.«²⁹ Im Gegensatz zu diesem »seligen Staat«³⁰ stehen menschliche Staaten. Nach van der Ploeg sollen Christen deshalb unparteiisch bleiben und keine weltlichen oder »vaterländischen Tugenden« pflegen. Ob diese Aussage als eine Kritik an bestimmten Gemeindemitgliedern gemeint war, ist nicht zu erkennen.

Wenn van der Ploeg auch die konkreten politischen Umstände seiner Zeit nicht direkt ansprechen wollte, entwarf er doch eine Art politischer Philosophie. Zum Beispiel sind Regierung und Freiheit wichtige Themen in den Abschnitten »B« und »C« der Predigt. Im Vergleich zum rohen Naturzustand biete eine organisierte menschliche Gesellschaft zahlreiche Vorteile, unter anderem Sicherheit. Um sie genießen zu können, müsse jeder als Mitglied des Staates seine Pflichten und Aufgaben erfüllen. Tue er dies nicht, handle er ungerecht gegen seine Mitmenschen und undankbar gegen Gott.³¹ Der Prediger konstatiert, Menschen hätten »unveräußerliche Rechte« (»onvervreembaare regten«)³² und »natürliche Vorrechte« (»natuurlyke voorregten«).³³ Doch mit diesen müsse man vorsichtig umgehen. In einem Abschnitt, der an das Chaos und den politischen Terror der frühen 1790er Jahre in Frankreich erinnert, warnt van der Ploeg vor eingebildeter Freiheit, die sehr schnell zu Anarchie führen könne. Diese Gefahr sei schlimmer als die grausamste Sklaverei. Um sich davor zu schützen, müssen Mitglieder der menschlichen Gesellschaft einen Teil ihrer natürlichen Vorrechte aufgeben. Dies sei der Weg, der zu wahrer Freiheit unter Menschen führe, weil die Erfahrung lehre, daß Menschen noch nicht reif genug seien, um ein vollkommenes Ideal von Freiheit schätzen zu können.³⁴ Ihrerseits müsse die Obrigkeit, »durch die Stimme der Völker aufgeweckt«, »die unveräußerlichen Rechte der Menschen respektieren. Dies bedeutet, die Herrscher sollen sich wie Väter statt wie Tyrannen benehmen. Sie seien da, um dem Willen des Volks zu dienen.«³⁶

Van der Ploegs politische Ideen waren für ihre Zeit nicht besonders innovativ und speisen sich aus unterschiedlichen Quellen. Einerseits sind seine Aussagen über Rechte und Pflichten in einer gut funktionierenden Gesellschaft ein erkennbarer Ausdruck des Zeitgeistes des späten 18. Jahrhunderts. Für Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts wie Thomas Hobbes, John Locke und Jean-Jacques Rousseau war ein impliziter Vertrag zwischen Herrschern und den Beherrschten das Fundament der Gesellschaft und Schutz gegen un-

zivilisierte Willkür. Van der Ploeg erwähnt diese Denker nicht, dennoch gibt es deutliche Parallelen zwischen seinen Gedanken über Politik und den Lehren der großen Philosophen seiner Zeit, weil eine Art von Vertragsdenken auch bei ihm zu finden ist. Andererseits waren seine Ideen auch in mancher Hinsicht typisch täuferisch. In den Generationen vor der Französischen Revolution teilte die überwiegende Mehrheit der mennonitischen Prediger die allgemeine Auffassung, daß gute Christen gehorsame Untertanen und Staatsbürger sein sollten. Hiddo Wibius van der Ploegs Predigt paßt in diese Tradition. Nichts deutet darin auf politische Illoyalität oder Rebellion. Es war ihm wichtig, seinen Gemeindemitgliedern ausdrücklich mitzuteilen, daß sie zufrieden mit dem sein sollten, was Gott verordnet habe,³⁷ und friedfertig auf Schicksalsschläge reagieren. Van der Ploeg nennt es schließlich ein »elendiges Christentum«, das im Namen Gottes Menschenblut vergießt.³⁸ Er zitiert keine klassischen täuferischen Texte, doch scheinen seine ethischen Grundsätze durchaus in täuferischen Merkmalen wie Gelassenheit und Wehrlosigkeit verwurzelt zu sein. Die alte täuferische Frage, ob das christliche Leben mit den Pflichten eines Herrschers vereinbar sei, war ihm nicht zentral, obwohl seine Besprechung gesellschaftlicher Pflichten nahelegt, daß es für ihn keinen moralischen Grund gab, jemandem die Übernahme von Regierungsämtern verbieten zu wollen.

Hiddo Wibius van der Ploeg war keineswegs der einzige mennonitische Prediger seiner Zeit, der politische Themen aufgriff. Im Jahr 1795, als niederländische Revolutionäre mit Hilfe der französischen Armee ein neues demokratisches Parlament einberiefen, veröffentlichte Jacob Hendrik Floh, ein gebürtiger Krefelder und mennonitischer Prediger in Enschede, einen Text mit dem Titel »Vertrauliche Gespräche über Aufklärung, Freiheit und Gleichheit« (Vertouwelijke gesprekken over verlichting, vrijheid en gelijkheid). Im Jahr 1796 wurde Floh der erste mennonitische Abgeordnete des neuen Parlaments und 1798 sogar parlamentarischer Sekretär. Floh war davon überzeugt, daß die Frage – »Wie sollte sich ein Christ in diesen bedenklichen Umständen verhalten?« – eine aktive Antwort verlange. Wie haben andere Mennonitenprediger des späten 18. Jahrhunderts auf die revolutionären Ereignisse ihrer Zeit reagiert? Was haben sie vor ihren Gemeinden gepredigt? Diese Fragen führen bestimmt auf weitere faszinierende Einsichten in die Beziehung zwischen täuferischer Tradition und demokratischem Geist.

Auszug aus »Een Woord op zyn tyd«

Dieser Textauszug umfaßt die Seiten acht bis zehn der Predigt und setzt direkt nach dem Zitat aus Epheser 5 ein:

Naar myne tegewoordige betrekking en overtuiging heb ik vastelyk besloten, om nimmer, indien Hoog Gezach my niet noodzaakt, van deeze plaats tot myne Gemeente te spreken over staatkundige zaaken; dan alleen in zo verre, als zy voorwerp zyn der Christelyke zedeleer. Want jammerlyk, en beleedigend voor het Christendom is het, den Geestelyken Godsdienst van Jesus, wiens ryk niet van deeze waereld was, misbruikt te zien tot een schandelyk middel, om, onder dien schyn, de oogmerken der boosheid te bereiken, en de byzondere belangen van Eer- en Heerschzuchtige menschen vooren te hooren draagen, onder het masker der schynheiligheid, als belangen van den Godsdienst: even of de algemeene Vader van het menshdom deeze en geene perzoonen en volkeren als zyne echte kinderen, anderen weder als verachte stiefzoonen beschouwde.

Neen: wat in de burgerlyke Maatschappy somtyds als een noodzaakelyk kwaad aangenomen, en als een betrekkelyk goed gehouden wordt, kan voor den rechtbank des Euangeliums geenzints verdragen het oordeel der billykheid, en mag ook niet van den Christelyken Leerstoel voorgesteld en verdedigd worden.

Het strekt tot eere der Christel:[yke] Openb:[aring], dat zy geene Vaderlandische Deugden aanpryst, voor den Christen zyn alle menschen Broeders, de gansche aard is – zyn Vaderland, hy zelf een – Waereldburger. Geen ryk – staat – of werelddeel beperkt den edelen plicht der Christelyke menschenliefde, deeze strekt zich uit tot allen, die den naam van menschen draagen, alleen de meerdere deugd, de meerdere voortreffelykheid verheft in de oogen van den Christen de waarde van zynen broeder, schoon hy hier, or in onbekende landen woonen mag. – En het is alleen een droevig bewys dat de geest des Christendoms nog niet genoeg de harten der menschen bezielt, wanneer der ondervinding ons leert, dat Nationaal-haat, Party-geest en diergelyke monsters meer de algemeene Broederliefde bezoedelen. Ja, Vrienden! alle menschen zyn onze Broeders, wel een naam zy dragen, welk en taal zy spreken, zy behooren alle tot eene Familie, uit eenen stam voortgesproten, welkers vader en oorsprong God is. Weg – weg derhalve met menschelyke staatkunde, zo lang wy geroepen zyn om Christelyke zedeleer te prediken.

Übersetzung des Auszugs aus »Een Woord op zyn tyd«

Aufgrund meiner momentanen Aufgabe und Überzeugung bin ich fest entschlossen, niemals, es sei denn höhere Mächte zwingen mich dazu, von diesem Platz zu meiner Gemeinde über Staatsangelegenheiten zu sprechen; es sei denn, sie seien Gegenstand christlicher Sittenlehre. Denn für das Christentum ist es jämmerlich und beschämend, den geistlichen Gottesdienst Jesu, dessen Reich nicht von dieser Welt war, zu einem schändlichen Zweck mißbraucht zu sehen, um so das Augenmerk auf die Bosheit zu richten und die besonderen Interessen von ehr- und herrschsüchtigen Menschen mit der Maske der Scheinheiligkeit zu versehen – als ob das Bedeutung für den Gottesdienst hätte: ebenso als ob der Vater der Menschheit eben diese und jene Leute und Völker als seine wirklichen Kinder, andere dagegen als verachtete Stiefsöhne betrachten würde.

Nein, was in der bürgerlichen Gesellschaft manchmal als ein notwendiges Übel hingenommen und für ziemlich gut gehalten wird, kann vor dem Gericht des Evangeliums keinesfalls das Urteil der Billigkeit zugesprochen bekommen und darf auch nicht vom Christlichen Lehrstuhl aus dargelegt und verteidigt werden.

Es ehrt die christliche Offenbarung, daß sie keine vaterländischen Tugenden preist, für den Christen sind alle Menschen Brüder, die ganze Erde ist sein Vaterland, er selbst ein Weltbürger. Kein Reichs-, Staats- oder Erdteil schränkt die edle Pflicht der christlichen Menschenliebe auf sich ein, diese bezieht sich auf alle, die den Namen eines Menschen tragen, nur größere Tugend, stärkere Vortrefflichkeit erhöht in den Augen des Christen den Wert seines Bruders, ob er hier oder in unbekannten Ländern wohnen mag. – Und es ist nur ein trauriger Beweis dafür, daß der Geist des Christentums noch nicht ausreichend die Herzen der Menschen beseelt, wenn die Erfahrung uns lehrt, daß nationaler Hass, Parteiengeist und tiergleiche Monster unsere allgemeine Bruderliebe beschmutzen. Ja, Freunde! Alle Menschen sind unsere Brüder, welchen Namen sie auch tragen, welche Sprache sie auch sprechen, sie gehören alle zu einer Familie, entsprungen aus einem Stamm, dessen Vater und Ursprung Gott ist. Weg – weg darum mit menschlicher Staatslehre, solange wir aufgerufen sind, christliche Sittenlehre zu predigen.

*Übersetzung des Auszugs aus dem Niederländischen
durch Rie Ridder-Hogeveen, Assen, und Jörn Krüger, Würzburg*

Anmerkingen

1 Der Titel seiner Dissertation war »Over het regt gebruik der boeken des O. Verbonds«, und als Thema seiner Prüfpredigt wählte er Lukas 10, 30: »Da antwoordete Jesus und sprach: Es war ein Mensch, der ging von Jerusalem hinab gen Jericho und fiel unter die Mörder; die zogen ihn aus und schlugen ihn und gingen davon und ließen ihn halbtot liegen.« Siehe H. J. de Wit (Hg.), *Aantekeningen van het College tot de Aankweek van Leraren van den Doopsgezinde Gemeente bij het Lam en de Toren in Amsterdam 1733–1811*, Eindhoven 1997, S. 135.

2 Die Ernennungsurkunde liegt im Stadtarchiv Krefeld, 80/4/109, den 23. Juli 1794.

3 Siehe Ursula Broicher, *Kultur- und Geistesleben*, in: Reinhard Feinendegen und Hans Vogt (Hg.), *Krefeld. Die Geschichte der Stadt*, Bd. 4: Kirchen-, Kultur-, Baugeschichte (1600–1900), Krefeld 2003, S. 437–442.

4 Jelle Bosma, *Woorden van een gezond verstand. De invloed van de Verlichting op de in het Nederlands uitgegeven preken van 1750 tot 1800*, Nieuwkoop 1997; und ders., *Mennonites versus Calvinists: A comparative study of Mennonite and Dutch Reformed homiletics during the Enlightenment*, in: Alastair Hamilton, Sjouke Voolstra und Piet Visser (Hg.), *From Martyr to Muppy (Mennonite Urban Professionals). A Historical Introduction to Cultural Assimilation Processes of a Religious Minority in the Netherlands: the Mennonites*, Amsterdam 1994, S. 175–186.

5 Ein Zweig der Familie Tirion wohnte in Krefeld.

6 Dat onse beste Werken Helle en Verdoemenis verdienen; een preek van Reinhard Rahu- sen als »jonge Nazireër«, Einleitung von Jelle Bosma, hrsg. von R. Winsemius-Oosterbaan und Sjouke Voolstra, in: *Doopsgezinde Bijdragen* 1995, S. 199–227.

7 H[jiddo] W[ibius] van der Ploeg, *Een Woord op zyn tyd*, Krefeld 1794, S. 3: »Onder de geze- gende voorrechten, waarin wy, boven duizenden onzer natuurgenoeten deelen, verheft zich, boven al, de Goddelijke Hemelgaaf der Christelyke Openbaaring.«

8 Peter Kriedte, *Taufgesinnte und großes Kapital. Die niederrheinisch-bergischen Menno- niten und der Aufstieg des Krefelder Seidengewerbes*, Göttingen 2007, S. 140f.; Peter Kriedte, *Äußerer Erfolg und beginnende Identitätskrise. Die Krefelder Mennoniten im 18. Jahrhundert (1702–1794)*, in: Wolfgang Froese (Hg.), *Sie kamen als Fremde. Die Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Krefeld 1995, S. 89.

9 P. van der Meulen, *De wording der Algemeene Doopsgezinde Societeit*, Wormerveer 1947, S. 46–47.

10 Zum Beispiel, van der Ploeg, *Een Woord* 1794 (wie Anm. 7), S. 7, 10, 14.

11 Ebd., S. 5.

12 Zitiert von Wolfgang Froese, *Revolution, Erweckung und Entkirchlichung. Die Krefelder Mennoniten von der Zeit der Französischen Revolution bis zur Gründung des Deutschen Reiches (1794–1871)*, in: Wolfgang Froese (Hg.), *Sie kamen als Fremde*, S. 151: »Door de fak- kel der volksverlichting zijn deze dingen [Frömmigkeit und Gottesfurcht] verdreven ...« Die ursprüngliche Quelle ist H. W. van der Ploeg, *Christelijke Leerredenen*, Haarlem 1813, S. 23.

13 Van der Ploeg, *Een Woord* 1794 (wie Anm. 7), S. 15–20.

14 In diesem Sinn schreibt er im Gebet am Anfang der Predigt (ebd., S. 6): »Nu zien wy, met het oog des Geloofs, klaar end duidelyk in, dat ook verdrukkingen middelen zyn, die Uwe goedheid gebruikt tenbeste der menschheid.«

15 Ebd., S. 17: »Aan vervolging om den Godsdienst heeft deeze aanzienelyke Gemeente en de geheele Stad haar luister en opkomst te danken.«

- 16 Kriedte, Taufgesinnte und großes Kapital (wie Anm. 8), S. 141.
- 17 Van der Ploeg, Een Woord 1794 (wie Anm. 7), S. 18.
- 18 Vgl. den Text des Täuferbekenntnisses von Kempen bei Krefeld aus dem Jahre 1545, in: J. F. G. Goeters, Das älteste rheinische Täuferbekenntnis, in: Cornelius J. Dyck (Hg.), A Legacy of Faith, Newton, Kansas 1962, S. 197–212.
- 19 Van der Ploeg, Een Woord 1794 (wie Anm. 7), S. 20–23.
- 20 Ebd., S. 21.
- 21 Ebd., S. 20: »Alles, wat het verstand goedkeurt, moet op het hart angewendt worden, of het blyft nuttelooze bespiegeling, zonder eenige waarde. Niet – verstandig denken maar – verstandig handelen maakt den waaren wyzen uit.«
- 22 Ebd., S. 23–27.
- 23 Ebd., S. 27–30.
- 24 Ebd., S. 23–24.
- 25 Ebd., S. 27.
- 26 Ebd., S. 28: »Hebt alle menschen lief, bemint hun als uwe broeders, welke begripen – welke gevoelens zy mogen toegedaan zyn – schoon hun naam Jood of Heiden zy! En waarom zouden wy zulks niet ook uitstreken tot de zulken, die over staatkunde en staatsgesteltenis anders denken dan wy?«
- 27 Zum Beispiel: ebd., S. 4, 10, 13.
- 28 Ebd., S. 8: »den Geestelyken Godsdienst van Jesus, wiens ryk niet wan deeze waereld was ...«
- 29 Ebd., S. 27: »een toekomend beter Vaderland, aan geene zyde des Doods, waar alle geweld, onderdrukking en boosheid zal ophouden, waar alle menschen – gelyk, alle Vorsten – menschen zyn, waar de hand der Rechtvaardigheid de weegschaale voert, en der menschen daaden afweegt naar billykheid.«
- 30 Ebd., S. 30: »die zalige Staat.«
- 31 Ebd., S. 22: »die mensch is, moet ook menschelyk voelen, moet ook de lasten des leevens gewillig dragen, ja met eën woord – die in eene menschelyke Maatschappyy zich begeeft, om deszelfs voordeelen boven den ruuwen natuurstaat te genieten, moet ook als lid des staats, in de ongevallen deelen, die haar te beurt vallen, zonder zich te onttrekken, of hy handelt onrechtvaardig jegens zyne medemenschen; zonder te murmureeren, of hy handelt ondankbaar jegens God.«
- 32 Ebd., S. 24.
- 33 Ebd., S. 25.
- 34 Ebd., S. 25: »En ook de volkeren, door de droevige ervarenis wys geworden, zullen het begrypen en gevoelen, dat hunne ingebeelde vryheid schielyk gevaar loopt in teugelloosheid te veranderen; teugelloosheid, die yselyker is dan de wreedste slaverny; gevoelen zullen zy, dat het menschdom nog niet ryp genoeg is, of althans schynt te weezen, om een volkomen ideaal van vryheid, in uitoefening, en van het papier, in het dagelyksche leeven te brengen. Ja gevoelen zullen zy – dat men nootwendig, in eene menschelyke maatschappyy, een gedeelte moet opofferen, van zyne natuurlyke voorregten – om waarlyk vry te weezen.«
- 35 Ebd., S. 24. Hier meint van der Ploeg waarschijnlijk die demokratischen Bestrebungen seiner Zeit.
- 36 Ebd., S. 24–25: »De Vorsten en Machtigen der aarde, die het bestier der staaten in handen hebben, door de stemme der volkeren opgewekt, zullen de onvervreembaare regten von den mensch eerbiedigen, en in plaats van dwingelanden – Vaders der menschen wor-

den; Zy zullen het inzien, dat niet het volk om hunnent wil, maar Zy, om des volks wil, daar zyn; inzien, dat de gevolgen yselyk, rampzalig zyn, wanneer zy als tyrannen over de harten hunner volken willekeurig heerschen, en hunne onderhoorigen als slaven behandelen.»

37 Ebd., S. 6, 21.

38 Ebd., S. 18.

Von neuen Büchern

Hubertus Lutterbach, *Der Weg in das Täuferreich von Münster. Ein Ringen um die Heilige Stadt. Geschichte des Bistums Münster*, Bd. 2, dialogverlag, Münster 2006, 376 S., ISBN 3-933144-08-6

In dieser neuen wissenschaftlichen Untersuchung wird das Täuferreich zu Münster 1534–35 aus der Perspektive eines katholischen Kirchenhistorikers in den Blick genommen. Lutterbach lehrt Christentums- und Kulturgeschichte an der Universität Duisburg-Essen. Obwohl sein vorrangiges Interesse den theologischen und religiösen Veränderungen in Münster zwischen 1525 und 1535 gilt, in denen Reformation und Täuferherrschaft diese Stadt in eine Krise stürzten, wendet der Autor seine Aufmerksamkeit als Kulturhistoriker auch den politischen, sozialen, wirtschaftlichen, geistigen und religiösen Faktoren zu, und zwar unter der Fragestellung, wie diese Faktoren miteinander verbunden sind und in welchem Interaktionszusammenhang sie stehen.

Der längere erste Teil des Buches (140 Seiten) zeichnet die Geschichte Münsters von der umstrittenen Bischofswahl 1450 bis zum Zusammenbruch der Täuferherrschaft 1535 nach. Die klerikale Präsenz in der Stadt war während der vorreformatorischen Jahre beträchtlich (8–10 % der Bevölkerung). Sie konzentrierte sich auf den Dombezirk, der rechtlich getrennt und unabhängig vom Stadtbereich der Bürger war, die sich auf der Grundlage einer besonders eingespielten Kombination von oligarchischen und kommunalistischen Prinzipien in Zusammenarbeit von Rat, Gilden und Gemeinde selbst verwalteten. Die Herausforderung der geistlichen Herrschaft trat erstmals während der Unruhen in Erscheinung, die sich im Zuge des Bauernkriegs 1525 einstellten. Die Reformation erreichte Münster mit der Predigtstätigkeit Bernhard Rothmanns 1531 einigermmaßen spät und erlangte einen Teilsieg in einer Übereinkunft vom Februar 1533, die es zuließ, reformgesinnte Prediger in den Stadtkirchen einzusetzen. Der Dombezirk und die Klöster aber blieben im Besitz der Altgläubigen. Der Radikalisierungsprozeß der Reformation zum Täuferum hin, dem der prolutherische Rat Widerstand entgegensetzte, der aber von den Gilden angeheizt wurde, wird als ein Prozeß innerhalb der münsterischen Reformation dargestellt, ohne daß der Einfluß erwogen wird, den Sakramentarer und täuferische Kräfte aus den benachbarten Niederlan-

den ausgeübt haben könnten. Auf diese Weise stellt sich das Eindringen der Abgesandten des apokalyptischen Propheten Jan Matthijs in Münster zu Beginn des Jahres 1534 als ein revolutionärer Bruch mit der bürgerlichen Reformation der vorangegangenen Jahre dar. Die Ereignisse im Februar 1534 spielten die Stadt den einheimischen und fremden Täufern in die Hände. Die autonome Rechtssphäre der katholischen Geistlichkeit wurde zerstört, katholische und lutherische Bürger wurden ausgewiesen und die Weichen für die Herrschaft der niederländischen Propheten und für die sechzehn Monate währende Belagerung der Stadt durch den Bischof von Münster gestellt. Diese historische Skizze befindet sich auf der Höhe des Forschungsstandes, sie ist aber doch eine Zusammenfassung, die über viele Verwicklungen des historischen Ablaufs einfach hinwegleitet.

Das Interpretationsgewicht dieses Buches liegt in dem kürzeren zweiten Teil (90 Seiten), in dem die religiösen Ideen und das Verhalten der münsterischen Täufer, von Thema zu Thema, mit den Ideen und dem Verhalten des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Katholizismus sowie der lutherischen Reformation verglichen werden. Nach Lutterbach ist der Reformation und dem Täufern die Ablehnung der priesterlichen Mittlerschaft zwischen Gott und den Gläubigen gemeinsam, ebenso der Angriff auf die Äußerlichkeiten des mittelalterlichen Kirchenkults, obwohl die Lutheraner weniger antiklerikal eingestellt und toleranter gegenüber der äußeren Ausschmückung der Religion waren. Die Täufer hatten den Tendenzen der lutherischen Reformation, so wird der Unterschied zwischen beiden gedeutet, einen radikalen Ausdruck verliehen. So erklärt sich der Akzent, den die Täufer auf die Glaubensstufe als letztgültiger Form individueller Glaubensentscheidung legten. So erklärt sich auch die Spiritualisierung der Abendmahls Elemente, ebenso die Ablehnung der klerikalen Auslegungshoheit über die Heilige Schrift und der obrigkeitlichen, geistlichen genauso wie weltlichen Autorität, die gewöhnlich über das Leben der Gemeinde ausgeübt wurde. Nach Lutterbach schlug diese radikal-christliche Verinnerlichung im täuferischen Münster ins glatte Gegenteil um. Statt eine individuelle Glaubensentscheidung zu sein, wurde die Taufe allen erwachsenen Einwohnern Münsters während der sechzehnmonatigen Täuferherrschaft aufgezwungen. Die Auslegung der Heiligen Schrift wurde zum Vorrecht selbsternannter Propheten, welche die Schrift nach Maßgabe nicht verifizierbarer persönlicher Offenbarungen auslegten. Und der Anspruch, die christliche Gemeinde von äußerer Autorität unabhängig zu halten, wurde in Münster dem Anspruch eines selbsternannten *David redivivus* auf Weltherrschaft geopfert. In der mittelalterlichen Christenheit des Westens stilisierte sich jedes Gemeinwesen als ein Miniatur-Jerusalem, unter der Herrschaft der

Täufer indessen war Münster das einzige Jerusalem zwischen der Herabkunft des himmlischen Jerusalems und der Wiederkehr des Herrn 1534 oder 1535. Offensichtlich hat das täuferische Münster nicht nur das Täuferium allgemein, sondern auch die Reformation ad absurdum geführt. Mehr noch, weit entfernt davon, eine Vorwegnahme moderner Utopien oder Dystopien wie Kommunismus oder Nazismus zu sein, wozu die Täuferherrschaft von verschiedenen Interpreten stilisiert wurde, war sie ein Rückgriff auf das frühe Mittelalter, wo der gesalbte König monarchische und heilige Kräfte in sich vereinte.

Die soeben beschriebenen polemischen Schlußfolgerungen werden nicht ausdrücklich gezogen. Lutterbachs Ton ist irenisch, nicht polemisch. Er arbeitet wichtige Unterschiede zwischen den Ausdrucksformen der lateinischen Christenheit im Altertum, im frühen und im späten Mittelalter heraus; und er weiß, daß Luthers Theologie verschiedene Phasen durchlief und nicht die ganze Reformation ausmachte. Er ist auch über die verschiedenen Varianten des Täuferiums unterrichtet. Dennoch schematisiert er, um die Hauptpunkte seiner Interpretation zur Geltung zu bringen, und überschreitet im Laufe seiner Untersuchung die Grenzen erlaubter Verallgemeinerung. Gut gemeint, gelehrt und mit Gewinn zu lesen, ist dieses Buch voller Einsichten im Detail, sein größerer architektonischer Aufbau aber weist Risse auf.

James M. Stayer

Helmut Isaak, Menno Simons and the New Jerusalem, Pandora Press, Kitchener, Ont., 2006, 158 S., Paperback, ISBN 1-894710-69-X

Helmut Isaak hat sich über die Jahre hinweg mit Menno Simons beschäftigt und einen Weg gefunden, den breit angelegten, nicht immer leicht lesbaren Schriften dieses Täufers neue Einsichten abzugewinnen. So nützlich es einst war, daß seine Schriften posthum gesammelt und in den *Opera Omnia Theologica* (1646/81) herausgegeben wurden, so sehr hat diese Gesamtausgabe, später auch ihre englische Übersetzung (1956), dazu verleitet, die Schriften, die Menno Simons in drei Jahrzehnten schrieb, als Einheit zu fassen und immer wieder nach dem Grundansatz oder dem roten Faden seines theologischen Denkens zu suchen: War es die Auffassung von Buße und Wiedergeburt, die das Zentrum seiner Theologie bildete, die unorthodoxe Lehre vom »himmlischen Fleisch Christi« oder das Verständnis der Gemeinde? So oder so – in diesem Gesamtwerk gab es sowohl für den einen als auch für den anderen Ansatz begründete Argumente und einige Möglichkeiten, diese Theo-

logie an die Orientierungsbedürfnisse der jeweils eigenen Zeit anzupassen. Aber so richtig lebendig wurde der Namenspatron der Mennoniten unter seinen Gefolgsleuten bis heute nicht.

Isaak hat sich der naheliegenden, doch bisher noch nicht in Angriff genommenen Aufgabe unterzogen, das Denken Menno nachzuzeichnen, wie es sich in den Wechselfällen seines bedrohten, unsteten Lebens von Schrift zu Schrift, ja, von Auflage zu Auflage seiner wichtigsten Traktate herausbildete. Immer wieder hat er die schwer zugänglichen Erstauflagen zu Rate gezogen, mit den späteren Auflagen verglichen und bedeutsame Veränderungen festgestellt (in die *Opera Omnia* z. B. sind die Erstauflagen nicht aufgenommen worden). Isaak achtete auf die Korrelation von Idee und Erfahrung und versuchte, Kontinuität und Wechsel der Grundgedanken herauszuarbeiten. Entstanden ist auf diese Weise eine historisch-genetische Studie zur spirituellen (geistlichen und geistigen) Biographie Menno, die zwar die bisher angenommene Geschlossenheit vermissen läßt, dafür aber ein bemerkenswertes Zeugnis von der existentiellen Betroffenheit ablegt, von Erfolg und Rückschlag, Euphorie und Traurigkeit, denen sich die Theologie dieses einflußreichen Täuferführers verdankt.

Es ist Isaak tatsächlich gelungen, seinen Vorsatz andeutungsweise einzulösen, das reformatorische Denken Menno im komplizierten Geflecht sich wandelnder Situationen zu erfassen, mehr noch, auch zu zeigen, daß dieses Denken dazu beitrug, diese Situationen auf eine bemerkenswerte Weise selbst mitzugestalten, wenn nicht gar herbeizuführen. Durchgehalten hat sich das Bemühen, dem Neuen Jerusalem in dieser Welt zum Durchbruch zu verhelfen, gewandelt hat sich aber der konkrete Ausdruck, den Menno diesem im Laufe der Zeit gab. Isaak hat drei Phasen unterschieden. *Zunächst* strebte Menno eine spiritualistisch ausgerichtete Vorwegnahme des Neuen Jerusalems in Wiedergeburt, neuem Leben, Liebe und Leidensbereitschaft an. Unter dem Eindruck der sakramentaren Bewegung in den Niederlanden begann der katholische Priester am Sakramentsverständnis seiner Kirche zu zweifeln und unter dem Einfluß der melchioritischen Täufer an der Rechtmäßigkeit der Kindertaufe (erste Phase: 1534 bis 1539). Die Taufe empfing er, wie Isaak vermutet, schon 1534, also noch vor der Aufgabe seines Priesteramtes 1536. Der »Ausgang aus dem Papsttum« war nicht ein plötzlicher und tiefer Bruch in der Entwicklung Menno, sondern nur die Konsequenz, die er auch äußerlich aus den spiritualistisch-täuferischen Anregungen zog, die ihn aus seiner unmittelbaren Umgebung erreichten. *Dann* entwickelte er ein Programm, die gesamte »christliche Gesellschaft« unter dem Schutz einer christlichen Obrigkeit zu erneuern. Auf diese Weise fügte er dem individuellen auch den kol-

lektiven Aspekt des Heils hinzu (zweite Phase: 1539/42 bis 1550). *Schließlich* haben Ablehnung, Anfeindung und immer stärker einsetzende Verfolgung diesen Täuferführer, der sich inzwischen auch gegen den Führungsanspruch eines David Joris durchgesetzt hatte, gezwungen, die Hoffnung auf eine gesamtgesellschaftliche Erneuerung aufzugeben und sich auf eine separatistische Ekklesiologie zurückzuziehen (dritte Phase: 1551 bis 1558), gleichwohl hielt er auch weiterhin am Konzept einer christlichen Obrigkeit fest, die sich um das religiöse Wohlergehen der Untertanen zu kümmern habe. In dieser veränderten Situation haben sich alle täuferisch geprägten Merkmale seines Denkens wie Taufe, Bann und Friedfertigkeit, die eine besondere Aufgabe im Konzept einer gesamtgesellschaftlichen Täuferreformation zu erfüllen hatten, verändert und einen separatistisch geprägten Charakter angenommen. Wie die Untersuchung Isaaks zeigt, kann auf den Bedeutungs- und Funktionswandel der Begriffe gar nicht genau genug geachtet werden.

In manchem ähnelt diese Darstellung Mennos der sozialgeschichtlich orientierten Analyse des schweizerischen und oberdeutschen Täuferturns. Dem sozialgeschichtlichen Erfahrungszusammenhang von religiös-sozialer Bewegung, von Antiklerikalismus und revolutionärer Agitation entspricht bei Menno Simons die anfängliche Verwurzelung in der sakramentaren Bewegung, die vehemente Kleruskritik im Volk, die Menno aufnahm und zu einer agitatorischen Rhetorik ausgestaltete (das hätte von Isaak noch stärker herausgestellt werden können). Der radikalen Ablehnung der gewaltsamen Durchsetzung des Neuen Jerusalems durch Jan van Leiden in Münster, ohne die gemeinsamen Wurzeln in der melchioritischen Täuferbewegung, vor allem in den Schriften Melchior Hoffmans und Bernhard Rothmanns zu leugnen, entspricht im schweizerischen Täuferturn die Abkehr von der Militanz der aufständischen Bauern 1525, ohne daß in den Schleithheimer Artikeln die Solidarität mit der Sache des »gemeinen Mannes« aufgekündigt worden wäre. Dem Übergang von einer gesamtkirchlichen Täuferreformation zu einer separatistischen Ekklesiologie in der Schweiz entspricht der Übergang von der zweiten zur dritten Entwicklungsstufe, wie Isaak ihn vor allem gegen die einst von Cornelius Krahn herausgearbeitete Konzentration Mennos auf das separatistische Gemeindeverständnis beschreibt. Schließlich wurde an Menno Simons gezeigt, daß sich das täuferische Friedenszeugnis nicht notwendigerweise nur mit einer separatistischen Ekklesiologie verband, sondern sich auch schon vorher aus einem spiritualistischen Heilsverständnis ergab und nicht von Anfang an die alles beherrschende Mitte täuferischer Theologie war. Ähnliches hat C. Arnold Snyder neuerdings an der Entwicklung des Friedenszeugnisses im schweizerischen Täuferturn beobachtet.

Aufmerksamer als bisher hat Isaak die Spuren der Phasenverschiebungen an den wichtigsten Texten und ihren jeweiligen Neuauflagen verfolgt und die Entstehungsgeschichte der frühen Schriften, wie sie bisher gesehen wurde (vgl. die Bibliographie von Irvin B. Horst von 1962), einer kritischen Revision unterzogen. Er ist sich des hypothetischen Charakters seiner Forschungsergebnisse durchaus bewußt und bringt das besonders deutlich in der Argumentation zum Ausdruck, die ihn dazu führt, die Entstehung des erst posthum veröffentlichten Manuskripts gegen Jan van Leiden auf die Zeit kurz vor der Trennung Menno von der römisch-katholischen Kirche zu datieren (1534/35). Mit derselben Vorsicht entscheidet er sich auch für die Frühdatierung der Schrift *Von der Wiedergeburt* und der *Meditation über den 25. Psalm*, die nach der Aufgabe des Priesteramts, aber noch vor der Ordination zum Ältesten der Täufer geschrieben wurden und in einem engen Zusammenhang zum Traktat gegen Jan van Leiden stehen. Ob es Isaak gelungen ist, die sorgfältigen bibliographischen Recherchen Irvin B. Horsts zu korrigieren, werden weitere Forschungen zeigen müssen, vorerst kann aber gesagt werden, daß er die beschriebenen Zäsuren im Denken Menno so plausibel wie irgend möglich begründet und die wichtigsten täuferischen Ansichten auf differenzierte Weise neu zum Sprechen bringt. Menno Simons ist interessanter geworden. Diese Interpretation wird sicherlich noch vertieft und auf eine breitere Basis der Forschungsliteratur gestellt werden müssen. Nicht berücksichtigt wurden beispielsweise die Untersuchungen von G. List, R. van Dülmen, R. Klötzer, S. Zijlstra (hinzugefügt werden muß jetzt auch noch H. Lutterbach). Vor einer eventuellen Neuauflage wäre auch eine Durchsicht der recht fehlerhaften Bibliographie zu empfehlen. Anregend ist diese Menno-Deutung aber jetzt schon allemal.

Hans-Jürgen Goertz

Heinold Fast und Gottfried Seebaß (Hgg.), Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer 1527–1555. Das ›Kunstbuch‹ des Jörg Probst Rotenfelder gen. Maler (Burgerbibliothek Bern, Cod. 464), bearbeitet von Heinold Fast und Martin Rothkegel (Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. XVII), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007, 775 S., Ln., ISBN 978-3-579-01646-7

Diese langerwartete kritische Ausgabe des *Kunstbuchs* ist eine wichtige Quelle, die einen Einblick in das täuferische Milieu Pilgram Marpecks, des bedeutenden Täuferführers im 16. Jahrhundert, gewährt. Der Kodex, eine Sammlung von 42 Briefen und Schriften, wurde von Marpecks Gefährten Jörg

Probst Rotenfelder, besser bekannt als Jörg Maler, zusammengestellt und abgeschrieben. 1561 wurde diese Sammlung zusammen mit einem zweiten, aber verschollenen Band in Zürich eingebunden. Als Codex 464 wurde sie in der Burgerbibliothek zu Bern aufbewahrt und 1955 von Heinold Fast, dem jungen mennonitischen Täuferforscher, wieder aufgefunden. Fortan wurde sie zum Brennpunkt der einflußreichen Karriere Fast's als Interpret des Täufer-tums. In vielerlei Hinsicht kann Fast's ausgezeichnete kritische Ausgabe der *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz* (Bd. 2: Ostschweiz) aus dem Jahr 1973 als vorbereitende Arbeit für diese Edition gelten, obwohl jener Band auch für sich steht. Aus Gesundheitsgründen war Heinold Fast nicht mehr in der Lage, die Edition des Kunstbuchs zu Ende zu bringen. Seit 2001 übernahm Gottfried Seebaß im Auftrag der Täuferaktenkommission des Vereins für Reformationgeschichte die Verantwortung für die Weiterarbeit am Kunstbuch. 2003 konnte er Martin Rothkegel für die Mitarbeit gewinnen und übertrug ihm die Aufgabe, an der Edition weiterzuarbeiten. Rothkegel ist gegenwärtig der beste Kenner des Täufer-tums in Mähren und Schlesien und war aufgrund seiner Archivstudien in der Tschechei in der Lage, den Interpretationen, die Fast's editorische Arbeit begleiteten, eine bedeutsame Dimension hinzuzufügen. Er überarbeitete Fast's Transkriptionen, revidierte und erweiterte die Einführungen zu den Quellenstücken dieser Sammlung.

Das Kunstbuch enthält 27 Briefe, 16 von Pilgram Marpeck und elf von anderen Mitgliedern der Gemeinden, mit denen Marpeck in Verbindung stand. Darüber hinaus gibt es fünf Schriften aus der frühen Täuferbewegung Süddeutschlands, aus der die Gruppierung hervorging, mit der Marpeck verbunden war – je eine Schrift von Hans Hut und Hans Schlaffer und drei Schriften von Leonhard Schiemer. Vier dieser fünf Schriften sind anderswo erhalten, aber eine Schrift, Leonhard Schiemers *Ein wahrhaftig, kurz Evangelium, heut der Welt zu predigen* (1527), ist nur in der Version des Kunstbuchs bekannt. Einen besonderen Einblick in Malers Denken gewähren sechs nicht-täuferische Schriften, die in die Sammlung aufgenommen wurden, ebenso wie zehn Zwischenstücke, die Maler entweder selber schrieb oder auswählte. Über die kritische Edition des *Kunstbuchs* hinaus enthalten zwei Anhänge Dokumente, die sich auf Maler beziehen, und Ulmer Täuferakten aus der Zeit zwischen 1554 und 1561.

An die Stelle einer Einführung aus der Feder Heinold Fast's sind zwei Aufsätze von ihm getreten, die sich auf das *Kunstbuch* konzentrieren. Der erste, *Marpeck und das oberdeutsche Täufer-tum. Ein Handschriftenfund* wurde 1956 in *Archiv für Reformationgeschichte* veröffentlicht. Der zweite, *Vom Amt des ›Lesers‹ zum Kompilator des sogenannten Kunstbuches. Auf den Spuren Jörg Ma-*

lers erschien 1997 in einer Festschrift für Hans-Jürgen Goertz. Diese Aufsätze repräsentieren einen frühen und einen späten Stand von Fasts Arbeit am Kunstbuch. Der erste Aufsatz konzentriert sich auf Marpeck, der zweite auf Maler.

Im Aufsatz von 1956 wird angenommen, daß das Kunstbuch eine Sammlung der Marpeck-Gemeinden sei. In den 1950er Jahren hatte die täuferisch-menonitische Forschung nur eine ungefähre Vorstellung von den internen Gruppierungen innerhalb des Täufern. Wohl konnte man einige Gruppen, die voneinander abwichen, unterscheiden, die gewaltsamen Täufer in Münster, die kommunitären Hutterer oder die Schwertler, die von Balthasar Hubmaier angeführt wurden, aber alle anderen Täufer wurden dem »main stream« zugerechnet. Fast betrachtete die Bedeutung von Marpecks harscher Kritik an den Schweizer Brüdern von St. Gallen und Appenzell mit äußerster Skepsis. Dabei habe es sich offensichtlich um exzentrische Schweizer Brüder in dieser besonderen Region gehandelt, nicht um die eigentlichen Schweizer Brüder. Rothkegels Forschungen zum mährischen Täufern, wie sie sich in den Einführungen zu den einzelnen Quellenstücken widerspiegeln, liefern ein anderes Bild von Marpeck und seinen Gemeinden. Die Gemeinden in Austerlitz, Eibenschütz, Jamnitz und Znaim waren nicht Zweige des Marpeckschen Täufern. Man kann vielmehr umgekehrt sagen, daß in Marpeck und seinen Brüdern in Augsburg, im Elsaß und in der Schweiz Repräsentanten der Austerlitzer Brüder zu sehen sind, die zunächst vor allem von Jakob Wiedemann und dann von Cornelius Veh geführt wurden. Im Gegensatz zu den Schweizer Brüdern, ob in der Schweiz oder in Mähren, erfuhren die Austerlitzer Brüder »eine relativ weitgehende soziale Integration der Gemeindeglieder in ihre städtischen und dörflichen Umgebungen« (S. 446). Mit anderen Worten: Marpeck repräsentierte eine bestimmte täuferische Gruppierung mit gelehrten Gemeindeleitern und einer milderer Anwendung des Banns – städtischer und weltläufiger als die separatistischen Schweizer Brüder. Die Unterschiede zwischen diesen Täufnern und den Schweizer Brüdern waren mit Händen zu greifen. Darauf wird in den Briefen Marpecks und seiner Mitältesten insistiert. Dennoch vermittelt das Kunstbuch zumindest teilweise den Eindruck einer »täuferischen Ökumenizität« mit der zustimmenden Erwähnung des Schleithimer Artikels über die weltliche Obrigkeit durch Marpecks Mitältesten Leupold Scharnschlager oder mit der Beziehung Hans Büchels, der später als einer der Gesprächsführer der Schweizer Brüder bei den Täufergesprächen in Pfeddersheim und Frankenthal hervortrat, zu Pilgram Marpeck.

Fasts Aufsatz von 1997 konzentriert sich nicht auf Marpeck, sondern auf

Maler. Hier konzidiert Fast, daß viele ausgewählte Stücke des Kunstbuches, hätte Marpeck die Auswahl getroffen, nicht aufgenommen worden wären. Sie entsprechen viel eher dem geistlichen Zuschnitt Jörg Malers, dessen Erklärung gegenüber den Geistlichen in Augsburg aus dem Jahre 1559 Sätze enthält, die offensichtlich dem *Widerruf* Hans Dencks nachgestaltet sind. Das gilt auch für andere Stücke. Der mutmaßliche Autor von Quellenstück 39, eine *Trostepistel*, war kein anderer als Caspar von Schwenckfeld, wenngleich dieses Dokument so umgearbeitet wurde, daß es einige Hauptthemen der Theologie Marpecks widerspiegelte. Das Gedicht von Malers Vetter, Lienhart Schienherr, neigte noch mehr zum Spiritualismus: »Schienherr's Standpunkt ist als täuferisch-spiritualistisch zu charakterisieren. Ein Festhalten an den äußerlichen Ordnungen wie Taufe und Abendmahl hält er für verzichtbar, wenn die Verfolgung dies gebietet, ja, greift das von Schwenckfeld gegen Marpeck vorgebrachte Argument auf, daß Gott nicht in jedem Zeitalter apostolische Männer sende, die die Autorität haben, die äußerlichen Ordnungen der Kirche wiederaufzurichten« (S. 662).

Das Kunstbuch belegt nicht Marpecks Ablehnung des Spiritualismus. Es ist in der Auswahl Malers vielmehr eine genuin täuferisch-spiritualistische Sammlung, die die vielfältigen Möglichkeiten des reformatorischen Radikalismus darstellt. Einige Auswahlstücke überschreiten sogar die Grenzen des Täufertums und des Spiritualismus zur volkstümlichen Literatur der frühen Reformation hin – beispielsweise die Prophezeiungen Albrecht Gleicheisens aus Erfurt für das Jahr 1528 oder die *Kriegsordnung des himmlischen Kaisers*, eine Umarbeitung der Flugschrift des lutherischen Ritters Hartmut von Cronberg. Wie Heinold Fast bemerkte, ist das Kunstbuch »ein Beleg für die Vieltätigkeit der Bewegungen (...), mit denen Maler es während seines Lebens zu tun hatte« (S. 43).

James M. Stayer

Werner O. Packull, Peter Riedemann: *Shaper of the Hutterite Tradition*, (Anabaptist and Mennonite Studies, Bd. 7), Pandora Press, Kitchener, Ont., 2007, 251 S., kart., mit Illustrationen von Leonard Gerbrandt, ISBN 978-894710-3

Werner O. Packull hatte 1995 eine umfangreiche Untersuchung über die Anfänge der hutterischen Bruderhöfe in Mähren vorgelegt, die zu einem Meilenstein der Täuferforschung wurde. Die *Hutterite Beginnings* sind seither ein Begriff. Fünf Jahre später sind sie auch in einer deutschen Übersetzung erschienen (s. Besprechung in: MGBI 2002, S. 197–200). Das besondere Ver-

dienst dieser Untersuchung besteht darin, daß sie die Hutterer nicht vom Täufern und der Reformation allgemein isoliert, sondern der Entstehung und Entwicklung der hutterischen Gütergemeinschaften im täuferischen Aufbruch und in den Beziehungen zu anderen täuferischen Gruppierungen nachgeht: den Nikolsburger Täufern, den Austerlitzer Brüdern, den Philippern, Gabrielern und den Schweizer Brüdern.

Im Anschluß an diese Untersuchung der Anfänge war ein zweiter Band geplant, der die weitere Entwicklung der hutterischen Bruderhöfe unter der Führung von Hans Amon, Peter Riedemann, Leonhard Sailer und Peter Walpot verfolgen sollte. Nach dieser Ankündigung verstrich jedoch viel Zeit, und es bestand inzwischen auch Anlaß zur Sorge, ob es dem Autor aus gesundheitlichen Gründen überhaupt noch gelingen könne, diesen Band zu verwirklichen. Um so dankbarer werden alle sein, die sich um die Geschichte der Hutterer bemühen, daß Werner Packull seinen Kräften wenigstens noch eine Untersuchung abringen konnte, die zwar »abgespeckt«, aber doch auf konzentrierte Weise Peter Riedemanns Beitrag zum Glaubensleben der Hutterer in den Mittelpunkt stellte. Die ersten Studien zur Biographie Riedemanns (1506–1556) wurden in den Jahren 1987/88 aufgenommen und sind unabhängig von den Untersuchungen zu Ende geführt worden, die Andrea Chudaska ungefähr zur selben Zeit für ihre Heidelberger Dissertation durchführte: *Peter Riedemann. Konfessionsbildendes Täufern im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 2003 (s. Selbstanzeige in MGBI 2002, S. 186–190).

Packull geht auf umsichtige Weise den biographischen Schritten Riedemanns nach: von der frühen Annäherung an das Täufern und der vierjährigen Gefangenschaft in Gmünden (Kap. 1), der Entscheidung für die hutterische Gemeinschaft, die Missionsreisen im Auftrag der Hutterer nach Österreich, Oberdeutschland und vor allem nach Hessen, den Gefängnisaufenthalten in Marburg und im hessischen Wolkersdorf, der Rückkehr nach Mähren. Nur kurz erwähnt wird, daß Riedemann, der ursprünglich aus Schlesien kam, 1556 auf dem ungarischen Bruderhof Sabbatisch starb.

Es gelingt Packull auf eindrucksvolle Weise, dem personalen und korporativen Beziehungsgeflecht nachzuspüren, in dem Riedemann sich bewegte und in dem er immer wieder versuchte, auseinanderstrebende Gruppen wieder zueinanderzubringen. Wie kaum ein anderer hat Riedemann viel Kraft darauf verwandt, das Schisma von 1533 zu verarbeiten, bei dem sich Gabrielier, Philipper und Hutterer in Auspitz voneinander trennten. Diesem Verarbeitungsprozeß eines fast schon traumatischen Ereignisses hat Packull mit erhellenden Beobachtungen besondere Aufmerksamkeit gewidmet (Kap. 2) und die schwierigen Bedingungen untersucht, unter denen sich die Hutterer nach

den Verfolgungen um 1535 konsolidieren konnten (Kap. 3). So genau wie möglich hat er besonders auch die zweite Missionsreise nach Hessen 1540 dargestellt (Kap. 4) und den Übergang von der ersten zur zweiten Generation der hutterischen Bruderschaft skizziert (Kap. 5). Es ist erstaunlich, wie sich aus einer Fülle oft schwer zugänglicher Informationen ein Gesamtbild der zweiten Entwicklungsphase der hutterischen Bruderhöfe ergibt – nicht detailliert, aber in den personalen Zuordnungen und Beziehungen überzeugend rekonstruiert.

Das wichtigste literarische Zeugnis, das Riedemann neben Briefen, Liedern und Paraphrasen biblischer Bücher hinterließ, war die *Rechenschaft unserer Religion, Lehr und Glaubens, von den Brüdern, so man die Hutterischen nennt*, die während der zweiten Missionsreise nach Hessen entstand und 1542 als Handschrift nach Mähren mitgebracht wurde. Um diese *Rechenschaft*, die in der zweiten hutterischen Generation die Funktion eines gemeinsamen Bekenntnisses wahrzunehmen hatte, bemüht sich Packull auf umsichtige Weise und fügt sie in den Kofessionalisierungsprozeß (»a certain routinization of the religious life«, S. 125) der hutterischen Gemeinschaft ein (Kap. 6 und 7). Er klärt die Entstehungssituation, analysiert die Gliederung und paraphrasiert den Inhalt nach theologischen (Kap. 6) und nach praktischen (Kap. 7) Gesichtspunkten. Besonders hilfreich ist, daß er nach Abwägung aller bisher vorgetragenen Argumente in der Forschungsliteratur zur Erkenntnis kommt, der zweite Teil könne zuerst geschrieben worden sein, als Antwort auf die Verhöre mit den lutherischen Geistlichen in Marburg, während der erste Teil erst später in der Wolkersdorfer Haft entstanden sei, als Information für Landgraf Philip von Hessen über die Rechtgläubigkeit der Hutterer, wie Riedemann meinte, und Ausdruck ihrer Loyalität gegenüber der weltlichen Obrigkeit. Höchstwahrscheinlich hat der Landgraf dieses Bekenntnis nie zu Gesicht bekommen. Die hutterischen Ältesten ließen es drucken und überreichten es den mährischen Landständen. »Although it was intended for the Landgrave, Riedemann had given the Hutterites the most comprehensive statement of faith to date of any Anabaptist group« (S. 135). Im wesentlichen handelt es sich um eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, mit der die Rechtgläubigkeit der Hutterer unter Beweis gestellt werden sollte, und um eingestreute theologische Traktate zu Abendmahl, Taufe, Obrigkeit, Ehe etc., an denen den hutterischen Brüdern besonders lag. Wichtig ist Packulls Hinweis, daß es sich in diesem Bekenntnis nicht nur, wie oft bei den Täufern beobachtet wurde, um die rechte Praxis, sondern auch um die rechte Lehre handelte. So wurde die Gütergemeinschaft beispielsweise trinitarisch begründet. Aus der Gemeinschaft der göttlichen Personen in der Tri-

nität ergibt sich, daß auch die Menschen alles untereinander teilen sollten. Merkwürdigerweise bleibt Packull hier einen Textbeleg schuldig (S. 123 und S. 183). Aber dennoch hat er recht: Gerade die Argumente, die zur Begründung der Gütergemeinschaft angeführt werden, zeigen, wie sehr es Riedemann um eine subtile theologische Begründung der Praxis geht. Im Grunde hat Riedemann hier Gedanken Thomas Müntzers und Hans Huts weitergedacht.

Wie bereits angedeutet wurde, wird der Inhalt der Rechenschaft weitgehend nur mit eigenen Worten wiedergegeben (paraphrasiert). Das ist für das Verständnis der täuferischen Vorstellungen durchaus hilfreich, für eine noch tieferführende Interpretation hätte man sich aber gewünscht, daß die Einflüsse, die Riedemann von Hans Hut, vielleicht auch von anderen Täuferführern Oberdeutschlands und Österreichs, aufgenommen haben könnte, auch Impulse aus den Einwänden der ihn befragenden Geistlichen, noch intensiver untersucht worden wären. Erst dann könnte geklärt werden, ob das Apostolische Glaubensbekenntnis tatsächlich so traditionell ausgelegt wurde, wie Packull meint, oder ob Riedemann nicht doch eine eigenwillige, an Hans Hut orientierte Interpretation vorlegte.

Diese Darstellung Riedemanns ist nur eine Biographie, soweit die teilweise dürftige Quellenlage es zuläßt, das Bild einer Persönlichkeit entstehen zu lassen. Als hutterischer Täuferführer, der die Bruderschaft nach Hans Amons Tod 1542 gemeinsam mit Leonhard Sailer bis zu seinem Lebensende leitete, tritt er weitgehend in die Reihen seiner Gemeinschaft zurück, so daß Packull eigentlich eine kollektive Biographie der hutterischen Bruderschaft geschrieben hat. Sie ist in der Lage, die Zeit zwischen den *Hutterite Beginnings* und den Jahren 1578–1619, die Astrid von Schlachta in *Hutterische Konfession und Tradition* (2003) untersucht hat, teilweise auszufüllen.

Hans-Jürgen Goertz

Albrecht Classen, Der Liebes- und Ehediskurs vom hohen Mittelalter bis zum frühen 17. Jahrhundert, Verlag Waxmann: Münster/New York/München/Berlin 2005 (Volksliedstudien, hg. im Auftrag des deutschen Volksliedarchivs von Nils Grosch und Max Matter, Bd. 5), 378 S., brosch., ISBN 3-8309-1378-8

Gewiß war die Ehe nicht das vordringlichste Thema, mit dem die Täufer sich auf den reformatorischen Schlachtfeldern zu behaupten versuchten. Da gab es markantere Streitfragen wie Glaubenstaufe, Abendmahl oder Eidesverweigerung, die das täuferische Profil im Widerstreit mit anderen Glaubensauf-

fassungen schärften. Mag die Diskussion um die Ehe auch nicht im Vordergrund gestanden haben, so war sie dennoch ein wichtiger Bereich, der in den Glaubenszeugnissen einzelner Täuferführer, wie Peter Riedemanns *Rechen-schaften* oder Peter Walpots *Grossem Artikelbuch*, genauso eine Rolle spielte wie im täuferischen Alltag. Zum Thema wurde die Ehe vor allem dann, wenn es im Zuge sich bildender Gemeinden um die Frage der Gemeindezucht ging, die nach einer verbindlichen Ordnung verlangte. Mischehen konnten beispielsweise zum Problem werden, mußten es aber nicht. Im Einzelfall war es möglich, daß die Ehe als innige Glaubensgemeinschaft beider Eheleute gelebt wurde, sie konnte aber auch an unterschiedlichen Glaubensauffassungen zerbrechen oder im Zuge eines neu und anders interpretierten göttlichen Wortes zum Experimentierfeld und Spiegelbild des Aufbruchs werden.

Albrecht Classens Buch enthält keinen Beitrag von täuferischer oder menno-nitischer Seite zum Liebes- und Ehediskurs des 16. oder 17. Jahrhunderts. Dies liegt möglicherweise daran, daß derartige Texte als separate Schriften wohl nicht vorliegen. Auf diese Weise wird deutlich, daß der zeitgenössische Ehediskurs nicht entscheidend von den angefeindeten oder allenfalls geduldeten Täufern getragen wurde, sondern von theologischen und literarischen Vertretern der katholischen und im Zuge der Reformation auch der protestantischen Seite. Das Angebot ist vielfältig. Nach einer ausführlichen Einleitung (S. 1–31), in der der Verfasser nicht nur die historischen Wurzeln und Verflechtungen seines Untersuchungsgegenstandes aufzeigt, sondern auch auf die Relevanz des Themas und bislang vorliegende Forschungsergebnisse eingeht, folgen zunächst zwei dem Mittelalter verpflichtete und gleichzeitig über es hinausweisende Kapitel: *Ehe und Liebe im höfischen Kontext: Marie de France* (S. 32–72) und *Chaucers Wife of Bath und andere Streithähne: Die Ehe als kämpferische Herausforderung an die Gesellschaft und ihre Folgen im narrativen Kontext* (S. 73–107).

Im dritten, sehr umfassenden Teil des Buches geht es um *Ehetraktate, Sexualität und Geschlechterrollen im diskursiven Kommunikationsnetz* (S. 108–261). Hinter dieser etwas sperrigen Überschrift verbergen sich insgesamt 29 beschreibende Analysen von Texten aus der Feder spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Autoren, einschließlich Flugschriften. Obwohl sich auch »Dichter, Dramatiker, Autoren von Prosaromanen, Didaktiker und Philosophen« des Themas angenommen hatten, will Classen die Auswahl beschränkt wissen: »Hier sollen aber primär diejenigen Autoren zu Wort kommen, die wegen ihres Amtes konkret dazu berufen waren, öffentlich zu den Themen Ehe, Liebe und Sexualität Stellung zu beziehen« (S. 111). Die Auswahl beginnt mit dem anonym, 1520 erschienenen Traktat *Von dem Eelichen standt*

(S. 115–119) und endet mit einigen Flugschriften. Dazwischen liegen die inhaltlich und formal sehr heterogen ausfallenden Ehetraktate mehr oder weniger bekannter Autoren wie Christian Seumes 1610 veröffentlichte *Brautpredigt* (S. 162ff.), Cyriacus Spangenberg's sich aus 70 Brautpredigten zusammensetzender *Ehespiegel* von 1567 (S. 171–175) oder Heinrich Bullingers 1527 verfaßte, aber erstmals 1540 gedruckte Schrift *Der Christlich Eestand* (S. 182–193). Wie in den meisten anderen Ehetraktaten werden auch in dieser Schrift Normen gesetzt, die den Bereich von Ehe und Sexualität umfassend abdecken: Ehen sollten beispielsweise nicht zu früh geschlossen werden, die Scheidung wird als Ausnahme toleriert und stellt lediglich ein letztes Mittel dar, ansonsten sollten die Eheleute sparsam sein und würdig miteinander umgehen. Weiterhin vertritt Bullinger die Meinung, daß die Eltern bei der Partnerwahl entscheidend mitzureden hätten, bestünde doch sonst Gefahr, daß der eine Partner durch den anderen verführt worden sei.

Eine derart üble Situation, vor der eindringlich zu warnen sei, wird in Thomas Bircks 1598 im Druck erschienenen *Ehespiegel* (S. 197–206) detailliert ausgemalt und problematisiert. Ein rechthgläubiger junger Mann und eine 16jährige Täuferin haben sich hinter dem Rücken der Eltern miteinander eingelassen, ein Kind gezeugt und schließlich geheiratet. Eine Verbindung, die Probleme mit sich bringt, zumal die junge Mutter von ihrem Glauben nicht absteht und ihr Kind nicht taufen lassen will. Mit Thomas Bircks *Ehespiegel*, der allenfalls ein äußerst kritisches Bild auf die Täufer und ihre Eheauffassung wirft, erschöpft sich die täuferische Präsenz im Kontext eines vielgesichtigen Liebes- und Ehediskurses, der in den beiden letzten Kapiteln auch die Aspekte *Ehelob und Ehekritik in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Liedern* (S. 262–327) sowie *Der juristische Diskurs über die Ehe* (S. 327–340).

Albrecht Classen hat ein sehr vielschichtiges und gut lesbares Buch vorgelegt. Auf anschauliche Weise gewährt es Einblicke in schwer zugängliche oder auch unbekanntere Texte zur Liebes- und Ehethematik des 16. und 17. Jahrhunderts. Auf diese Weise bereichert und ergänzt Classens Buch die bereits vorliegende Forschungsliteratur, wobei in diesem Zusammenhang vor allem auf die Untersuchungen Rüdiger Schnells verwiesen sei. Zu überlegen bleibt dennoch, warum die Täufer als Diskursteilnehmer gänzlich ausgeblendet wurden. Hätte es beispielsweise nicht auch Bernhard Rothmanns 1534 gedruckte *Restitution rechter und gesunder Christlicher Lehre* verdient, berücksichtigt zu werden? Schließlich enthält die Schrift nicht nur mehrere Artikel zur Ehe- und Geschlechterthematik, sondern war auch auf vielfältige Weise zur Diskussion gestellt worden. Im November 1534 hatte man die *Restitution* von Münster aus ins Lager der Belagerer geschossen, weitere Exemplare wur-

den in die Niederlande gebracht; an Entgegnungen aus berufenem Mund mangelt es ebenfalls nicht (*Die Schriften Bernhard Rothmanns*, bearb. von Robert Stupperich, Münster in Westfalen 1970, S. 208–284, hier S. 209). Und wie sieht es mit jener hutterischen Hochzeitspredigt aus, auf die Wes Harrison vor einigen Jahren aufmerksam machte (MGBI, 53. Jg., 1996, S. 82–91). Es ließen sich im Zusammenhang mit den täuferischen Ehevorstellungen sicher ebenso juristische Texte finden, die das angebotene Panorama des Liebes- und Ehediskurses weiter bereichern könnten, zumal gerade der juristische Diskurs mit einem einzigen Unterpunkt: *Das Straßburger Ehegesetz* (S. 336–340) recht schmal ausgefallen ist.

Mögen die Täufer im Zusammenhang mit dem Liebes- und Ehediskurs in Albrecht Classens Publikation auch keine nennenswerte Rolle spielen, so sei das Buch Lesern der Mennonitischen Geschichtsblätter dennoch empfohlen. Es gewährt Einblicke in jene zeitgenössische Glaubens- und Lebenswelt von der die Täufer sich auch in Ehefragen teilweise oder gänzlich abgrenzten.

Marion Kobelt-Groch

Gordon D. Kaufman, *Jesus and Creativity*, Fortress Press, Minneapolis 2006, XVI und 142 S., mit Bibliographie, Namen- und Sachregister, Register der zitierten Bibelstellen, ISBN-10: 0-8006-3798-4

Gordon D. Kaufman war von 1963 bis 1996 Professor an der Divinity School der renommierten Harvard-Universität (Cambridge, MA, USA); seither ist er Emeritus. Informationen über seinen Werdegang als Theologe und über seine Publikationen bietet die Internet-Seite <http://www.hds.harvard.edu/faculty/em/kaufman.html>. Dort wird auch mitgeteilt, dass er 1953 ordiniert wurde (General Conference Mennonite Church) und für einige Zeit Pastor der Mennonite Congregation of Boston war. Seine theologische Arbeit wurde auch in Europa wahrgenommen, sichtbar beispielsweise in: Hugh O. Jones, *Die Logik theologischer Perspektiven. Eine sprachanalytische Untersuchung*, Göttingen 1985, S. 164–187. Von den Büchern Kaufmans ist aber lediglich die kleine Schrift *Theologie für das Nuklearzeitalter*, München 1987, auf deutsch erschienen, und zwar in der Reihe *Theologische Existenz heute*, ediert von Wolfgang Huber, Dietrich Ritschl, Theo Sundermeier (Originalausgabe: *Theology for a Nuclear Age*, Manchester und Philadelphia 1985).

Eine der beiden zu Ehren von Kaufman erschienenen Festschriften wurde von einem mennonitischen Theologen herausgegeben: Alain Epp Weaver (Hg.), *Mennonite Theology in Face of Modernity: Essays in Honor of Gordon D.*

Kaufman, Cornelius H. Wedel Historical Series 9, Bethel College, 1996. Das ist nicht verwunderlich, denn Kaufman hat sich immer wieder im nordamerikanischen Mennonitentum zu Wort gemeldet. 1979 erschien sein Buch *Nonresistance and Responsibility, and Other Mennonite Essays*, Newton, KS. Kaufmans bleibende Verbindung zum Mennonitentum wird anschaulich in seinem Beitrag *Apologia Pro Vita Sua* für das von Harry Loewen herausgegebene Buch *Why I am a Mennonite* (Kitchener, Ontario 1988), der bedauerlicherweise nicht in die deutsche Ausgabe des Bandes (Hamburg 1996) übernommen wurde. In jüngster Zeit, nämlich in Bd. 60, Nr. 4 (Dezember 2005) der nordamerikanischen Quartalszeitschrift *Mennonite Life* ist ein ausführlicher Dialog zwischen Kaufman und Therapeuten dokumentiert, Teilnehmern einer Konferenz (Prairie View, Newton, KS), mit dem Thema *God as Creativity in Clinical Practice and Personal Life*. Die Lektüre des 2004 erschienenen Buches von Kaufman mit dem Titel *In the beginning ... Creativity* wurde dabei vorausgesetzt. Ein weiteres Beispiel für Kaufmans Beziehung zur mennonitischen Welt ist sein Aufsatz *Mennonitische Friedenstheologie in einer religiös pluralistischen Welt* in *Mennonitische Geschichtsblätter*, Jg. 63, 2006, S. 111ff. (erste Fassung in *The Conrad Grebel Review*, Bd. 14, Nummer 1, 1996, S. 33–47). In diesem Aufsatz weckt Kaufman das Interesse an seinem neuesten Buch. Er begründet seine theologische Position zu einem guten Teil mit seinem mennonitischen Erbe, nämlich mit dem starken Akzent, der im mennonitischen Verständnis von Glauben auf der Frage liegt, wie Christen leben sollen.

Das Buch *Jesus and Creativity* ist im Sommer 2006 erschienen. Es wendet sich nicht in erster Linie an Theologen; man stößt demzufolge hier allenfalls auf indirekte Auseinandersetzungen mit anderen theologischen Konzepten. Kaufman bewegt sich mit seinen Gedanken und Ausführungen auch nicht im Bereich solcher theologischer Gespräche, wie sie bei ökumenischen Begegnungen zwischen Repräsentanten christlicher Konfessionen üblich sind. Dies Buch ist (wie die meisten Bücher Kaufmans seit dem Erscheinen von *An Essay on Theological Method*, 1. Aufl. Missoula 1975) nicht im Binnenraum der christlichen Kirche angesiedelt, sondern in der Öffentlichkeit der Welt.

Schon im Vorwort des Buches wird deutlich, dass Kaufmans Interesse an einer verständlichen und in sich stimmigen theologischen Sprache sehr ausgeprägt ist. Die von ihm entwickelte theologische Sprache benutzt er hier, um Geschichte und Bedeutung Jesu in einer Weise zu beschreiben, die er für angemessen hält. Für sein Anliegen könnten all die ein Ohr haben, die je versucht haben, in einem Gespräch oder gar in einer Predigt vom christlichen Glauben so zu sprechen, dass Gesprächspartnern oder Zuhörenden die

Chance des Verstehens gegeben wird. Sie alle wissen, dass es einen Unterschied für die eigene theologische Sprache macht, mit wem man redet, für welche Menschen man eine Predigt hält oder einen theologischen Text schreibt. Kaufman wendet sich vor allem an solche Christen (und andere Menschen), denen manche der traditionellen Behauptungen zu Jesus »einfach unglaublich, vielleicht unverständlich« erscheinen (S. XIII). Er hat Menschen im Blick, die wie er selbst geprägt sind von modernen wissenschaftlichen Weltbildern im Rahmen der westlichen Kultur und sich in ihren Gedanken und deswegen auch in ihrer Sprache in dieser Welt bewegen. Inhalte des christlichen Glaubens bleiben ihnen oft deswegen fremd und unzugänglich, weil sie traditionelle biblische, christliche Sprache nicht verstehen. Diese setzt ein veraltetes, dualistisches Weltbild (Himmel und Erde, Diesseits und Jenseits) voraus, verwendet anthropozentrische Denkmuster und benutzt darüber hinaus anthropomorphe Metaphern für Gott. Deswegen bleibt der Glaube vielen Menschen unzugänglich. Mit einer Übersetzung überkommener Formulierungen und Sprachmuster ist es nicht getan. Die Inhalte selbst sind neu zu bedenken, ja in eigener Verantwortung neu zu konzipieren – also im Rahmen eines nicht-dualistischen Weltbildes. Die Leitfrage ist: »Wie sollten wir heutzutage den Glauben auffassen und zum Ausdruck bringen?« (S. X).

Kaufman unterbreitet in diesem Buch zunächst seinen im Vergleich zu früheren Publikationen erneut variierten Vorschlag, wie Christen von heute glaubwürdig und verständlich von Jesus und seiner Bedeutung reden können. Selbstredend ist Kaufman weder der erste noch der einzige Theologe, der sich dieser Aufgabe stellt. Als Beispiel für den deutschen Sprachraum sei hier das kürzlich erschienene Buch *Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum* von Klaus-Peter Jörns genannt (2004, 3. Aufl. 2006). Beim Evangelischen Kirchentag in Köln im Sommer 2007 hielt er in einer überfüllten Halle einen Vortrag. Er stellt beispielsweise den Erwählungsgedanken in Frage, lehnt die Interpretation des Todes Jesu als Sühnopfer ab. Letzteres führte ihn zur Entwicklung einer neuen Gottesdienstordnung, die in einigen evangelischen Gemeinden inzwischen eingeführt ist: *Lebensgaben Gottes feiern. Abschied vom Sühneopfermahl: eine neue Liturgie*, Gütersloh 2007. Das ist ein Beleg dafür, dass theologische Arbeit im Universitätsbereich sich hier und da in Gemeinden auswirkt – und das schon seit langer Zeit. Auch Kaufmans Theologie hat vermutlich längst zu Veränderungen in der Sprache des einen oder anderen Predigers und vielleicht in Gemeinden geführt, vom leicht nachweisbaren Einfluss auf wissenschaftliche Theologen zu schweigen.

Kaufmans neues Buch soll die Geschichte Jesu für unsre moderne/postmoderne Zeit und Welt verstehbar machen (S. X), zugleich aber auch ihre Bedeutung in der gegenwärtigen Situation der Menschheit. Bevor er sich dem »Vermächtnis Jesu«, zuwendet, »der zentralen Gestalt des christlichen Glaubens« (S. XI), legt er dar, dass er von Gott, dem anderen »zentralen Symbol« der christlichen Sprach- und Denkwelt, nicht mehr wie gewohnt als dem Schöpfer redet (diese und weitere Übersetzungen vom Vf.): »Ich habe in einer Reihe von Jahren eine Konzeption von Gott erarbeitet – nämlich Gott schlicht als Schöpfungskraft. Sie hat die Welt hervorgebracht mit allem, was dazu gehört, vom Urknall an den ganzen langen Weg bis zur Gegenwart. Sich Gott als schöpferische Kraft vorzustellen, befähigt christliche Denker, viel besser eingestimmt zu sein auf das, was die modernen Wissenschaften uns gelehrt haben über unser Leben und über die Welt, in der wir leben. So wird es möglich, die oft wahrgenommene Kluft zwischen religiösem Glauben und unseren naturwissenschaftlichen Kenntnissen zu überbrücken« (S. XI). Ausführlich ist diese Konzeption dargestellt in dem oben genannten Buch *In the beginning ... Creativity*, Minneapolis 2004, im Grundansatz aber schon in Kaufmans Hauptwerk *In Face of Mystery: A Constructive Theology*, Cambridge MA und London 1993. Kaufman geht in den beiden neuesten Büchern in seinen christologischen und trinitarischen Reflexionen jedoch über die 1993 beschriebene Position hinaus (S. XI).

Er entwickelt in *Jesus and Creativity* seine Gedanken in vier Kapiteln: (1) Re-conceiving the Jesus-Trajectory, (2) Christology: Jesus as Norm, (3) Humans as Biohistorical Beings: Historicity, Creativity, Freedom, (4) Creativity is Good News! Spätestens in diesem letzten Kapitel wird klar, dass es sich bei Kaufmans Überlegungen nicht um theologische Sandkastenspiele handelt. Seine Veränderung theologischer Sprache, die Neufassung zentraler Inhalte des christlichen Glaubens im Kontext einer modernen, westlichen Lebenswelt enden nicht mit der Beschreibung ethischer Maßstäbe. So wichtig ethische Normen im Geist Jesu auch sein mögen – es geht nicht nur um Verständigung über gute und verbindliche Normen, sondern zuletzt um ihre Umsetzung in Lebenspraxis. Kaufman wirbt also für Verhaltensänderung. Darum erklärt er gegen Ende seines Buches kategorisch: Wir brauchen radikale Umkehr. Mit diesem »wir« sind nicht »wir Mennoniten« gemeint – das auch –, auch nicht »wir Christen« – das auch. Kaufman hat vielmehr die Menschheit im Blick: Er spricht von einer »notwendigen weltweiten Umkehr«. Notwendig ist, »unsere Gesellschaften, Institutionen, Kulturen, Religionen, Familien, unsre individuelle Lebensführung« in »neuer, anderer Weise zu ordnen« (S. 105). Sein Hauptanliegen als nordamerikanischer Theologe, als Christ in

mennonitischer Tradition ist ein Beitrag zur Heilung der zerrissenen menschlichen Welt, zur Rettung des Netzwerks Leben auf dem Planeten Erde. Diese ganze Welt ist bedroht (S. 102ff.) vom verbreiteten Vertrauen auf krieglerische Gewalt, von den Folgen modernen Lebensstils (Energieverschwendung, Zerstörung der Umwelt usw.), von dem Vorherrschen partikularer Interessen einzelner Menschen und einzelner Staaten mit fatalen Auswirkungen. Mit bitteren Worten beschreibt Kaufman, wie unpopulär es in den USA derzeit ist, solche Dinge anzusprechen, geschweige denn, entsprechende Schritte einzuleiten. »Anstatt den Versuch zu machen, Kulturen, Religionen und Sprachen, die sich von den unseren unterscheiden, zu verstehen und zu akzeptieren, setzen wir unsere Hoffnung in eine Festung Amerika, die von Armut getriebene Menschen, geführt von ›bösen Terroristen‹, draußen halten soll« (S. 104). Die Überwindung partikularer, nationaler Interessen muss erfolgen, wenn nicht die menschliche Geschichte auf ein schlimmes Ende hinauslaufen soll (S. 108f.). Das kann nur gelingen, wenn die gesamte Menschheit partikulare Interessen samt den entsprechenden Traditionen zurückstellt zugunsten des Aufbaus einer weltweiten Gemeinschaft (S. 108). Diese Analyse des Weltzustands erinnert an Carl Friedrich von Weizsäckers bekanntes Diktum vom Weltfrieden als der Lebensbedingung des technischen Zeitalters und der Verwandlung der Politik in Weltinnenpolitik (formuliert beispielsweise in seinem Vortrag *Friede und Wahrheit* beim Evangelischen Kirchentag in Hannover 1967).

Um die notwendigen Veränderungen zu erreichen, ist zweifellos viel an menschlicher schöpferischer Kraft notwendig, keineswegs lediglich in der westlichen Kultur, auch nicht nur im Einflussbereich der abrahamitischen Religionen, sondern in der gesamten menschlichen Welt (S. 109f.). Kaufman macht Mut zur Hoffnung, dass dies gelingen kann. Er begründet seine Hoffnung nicht einfach mit den in der Menschheit schlummernden Fähigkeiten, sondern mit Gottes weitreichender, unerwarteter, überraschender schöpferischer Kraft (serendipitous creativity). Gott ist vielleicht schon dabei, uns Menschen vorwärts zu drängen, damit wir die notwendige Veränderung zulassen, sagt Kaufman (S. 110). Gott als schöpferische Kraft hat bei Kaufman nichts Partikulares; er denkt an eine universale, unverrechnbare Weite des undurchdringlich geheimnisvollen göttlichen Wirkens.

Kaufman genügt sicher nicht den Anforderungen verschiedener Formen christlicher Orthodoxie, sei diese nun evangelischer, römisch-katholischer oder traditionell mennonitischer Art. Er will unreflektierte Anpassung an vorherrschende Traditionen gerade vermeiden; denn er gehört zu den Theologen, die eine selbst erkannte und verantwortete Wahrheit nicht zurückstel-

len können, um die von Hütern einer Orthodoxie eingeforderte Ausrichtung an überkommenen Glaubensnormen zu leisten. Es geht Kaufman um phantasievolles, rechtes Handeln in der modernen Welt mit all ihren Gefährdungen, um ein Handeln, das inspiriert ist von der Gestalt Jesu, von seiner weitergehenden Geschichte. Es geht also, traditionell gesagt, um Nachfolge Jesu. Daran lässt Kaufman keinen Zweifel entstehen, dass »diejenigen unter uns, die Christen sind, sich der Sendung und der Botschaft Jesu zuwenden« angesichts der »massiven Probleme, mit denen wir Menschen heute konfrontiert sind« (S. 110). Das Leben, zu dem Jesus seine Nachfolger rief, schließt eine »Umkehrung üblicher sozialer und politischer, kultureller – und allzu oft – religiöser Standards« ein (S. 111). Jesus selbst stand dafür mit seinem eigenen Leben und Sterben ein. Kaufman beschreibt Jesus als »ausgesprochen schöpferische Gestalt: Er schuf das Bild einer Welt, die sich entscheidend abhob von der, in der er lebte ... einer Welt, geprägt von Ungerechtigkeit, Krankheit, Hässlichkeit« (S. 111). Zugleich sagte er das Kommen einer neuen Welt an, geprägt von »Versöhnung, Liebe und Frieden« (S. 111). »Der Glaube Jesu und die Umsetzung dieses Glaubens in seinem eigenen Leben und Sterben, dass menschliche Existenz durchgängig Agape (Liebe) ausstrahlen soll (und kann!), faszinierte seine Nachfolger und motivierte sie in kraftvoller Weise, ihr Leben zu ändern« (S. 112).

Die Faszination, von der Kaufman redet, hat offenbar auch ihn erfasst. Er will sichtbar machen, wie Jesu radikale Vision uns heute helfen kann zu erkennen, was erforderlich ist, wenn wir »über Hass und Aggressivität, falsche Loyalität, defensive Vorstellungen von Pflicht, Ehre, Patriotismus und ähnliches hinauskommen« wollen (S. 112). Dabei geht es weniger darum, was christliche Gemeinschaften sein können, sondern darum, was aus der gesamten Menschheit werden kann (S. 113). Inspiriert von Jesu Gestalt, seiner Vision, seiner bis in unsere Gegenwart reichenden Geschichte, hat Kaufman eine künftige Einheit der Menschheit im Kopf, ohne dass der Pluralismus der Individuen, Meinungen, Traditionen, Kulturen, Religionen aufgehoben ist. Um des Wohlergehens der Menschheit, ja des Lebens auf der Erde überhaupt, willen ist allerdings ein »Geist der Selbstaufopferung« nötig, damit der »Geist der Selbsterhaltung und der Selbstverteidigung« gebändigt werden kann (S. 113). »In diesem Kontext von Hoffnungen und Träumen ist es das Bild des sich selbst opfernden Jesus, der sich völlig hingab, damit alle ›Leben in Fülle haben‹ (Johannes 10,10), das hervorsticht mit seiner hohen Bedeutung für die heutige menschliche Welt« (S. 114). Auf dem Spiel steht, das wird hier sichtbar, die radikale Umwertung gegenwärtig gültiger Werte (S. 114). Am Ende seines Buches setzt er sich ab von einem Christentum, das die Namen Jesu

und Gottes benutzt, »um schreckliche Kriege und die weitergehende Ausbeutung der Umwelt zu rechtfertigen«. Noch einmal kommt er auf sein Jesusbild zurück: »Schöpferische Kraft, von Jesu Radikalität inspiriert, sollte in unsrer leidenden Welt heilen, wieder gutmachen, versöhnen.« Der letzte Satz lautet: »The creativity of Jesus continues ...« (Jesu schöpferische Kraft bleibt wirksam ..., S. 114).

Selbstredend kann man als Leser gegen Kaufman Bedenken geltend machen. Es wäre allerdings falsch, Kaufmans Gedanken und Impulse abzublocken, weil er einen neuen Dialekt innerhalb des sprachlichen Zeichensystems der Christenheit entwickelt hat. Er selbst drängt seine theologische Sprache keineswegs allen Christen auf. Wer sich in der traditionellen christlichen Sprache weiterhin zu Hause und aufgehoben fühlt, dem bleibt das unbenommen. Doch stellt sich die Frage: Können derartig verschiedene theologische Sprachen innerhalb der christlichen Welt wie Kaufmans radikal diesseitige Sprache bei der Beschreibung der »Jesus-Entwicklungslinie 2« – Jesus-Trajectory 2 – einerseits, traditionell orthodoxe Sprache im Sinn der »Jesus-Entwicklungslinie 1« – Jesus-Trajectory 1 – andererseits ins Gespräch kommen und einander achtend dann sogar im Gespräch miteinander bleiben, damit im Bereich der Christenheit ein Hauch jener Universalität aufleuchtet, die Kaufman für die ganze Welt (Reich Gottes) im Blick hat? Oder ist schon das eine Hoffnung ohne Grund?

Ein anderer Ansatz zu Fragen bietet sich beispielsweise im Bereich der Motivation. Was geschieht, wenn Menschen von Wort und Gestalt, ja von der bis zu uns reichenden lebendigen Geschichte Jesu so berührt werden, dass sie beginnen, sich allein oder in Gemeinschaften, von großer Hoffnung bewegt, in ihrer Haltung, in ihrer Lebensweise umzustellen? Folgen sie einfach den Worten, die sie verstehen, sind sie also von rationaler Erkenntnis geleitet? Oder geht es auch um andere Kategorien religiöser Erfahrung? Könnte es hilfreich sein, sich als Theologe mit dem religiös Faszinierenden und Erschütternden, dem Berührenden und Bewegenden in Meditation, mystischer Versenkung, Musik und bildender Kunst zu beschäftigen? Anders gefragt: Reichen genau und verantwortlich eingesetzte Worte tief genug? Ist die Christenheit nicht gut beraten, wenn sie die Berührung durch unberechenbaren göttlichen Geist als drittes Zentrum christlicher Sprache vom Glauben benennt?

Trotz derartiger Fragen bleibt es bei diesem Fazit: Kaufmans *Jesus and Creativity* ist kein erbaulich-frommes Buch, sondern in seiner Auffassung des Christlichen radikal und unbequem. Besonders unbequem ist neben Kaufmans Insistieren auf einer im Kontext der heutigen Welt selbst verantworteten, wahrhaftigen theologischen Sprache vor allem die Weite seines theologi-

schen Ansatzes. Eine Christlichkeit, die vor allem mit sich selbst und ihrer psychosozialen Dynamik (ihren diversen Problemen und internen Verständigungsschwierigkeiten) befasst ist, genügt Kaufman nicht. Er erwartet von seinen Lesern viel: Die Christen unter ihnen (und ihre Sympathisanten) sollen sich im Blick auf die heutige Weltsituation so auf Jesu Weg einlassen, dass Konsequenzen im persönlichen, im gemeinschaftlichen, im politischen Leben wirksam werden. Und Menschen aus anderer Tradition, die seinem gedanklichen und religiösen Weg nicht folgen können oder wollen, sollen doch die Bewahrung der Schöpfung, ein gutes versöhnliches Leben der Menschheit im behüteten Netzwerk des Lebens als vordringliches Ziel erkennen und sich dafür in ihrer Weise einsetzen.

Hans Adolf Hertzler

J. Denny Weaver, *The Nonviolent Atonement*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 2001, 246 Seiten, kart.

Nach Aussage des Verfassers basiert diese »Studie« nicht auf Forschungen im traditionellen Sinne. Sie trägt vielmehr die Ergebnisse jahrelanger Diskussionen, Seminare und Überlegungen zusammen, die versuchen, die Frage zu beantworten: Was hat es mit dem Sühnetod Christi eigentlich auf sich? Entsprechend begegnen uns diese Reflexionen in einer umgangssprachlichen Art und Weise, leicht verständlich, manchmal sogar salopp formuliert, so als säße man dem Autor selbst gegenüber und hörte ihn sprechen. – Es geht also um ein zentrales Theologumenon, auch ein Stück Dogmengeschichte, »neu interpretiert«, weil Geschichte immer auch das ist, so Weaver, was die Gegenwart meint, das sie sei.

Kritik und Neuinterpretationen hinsichtlich der Christologie hat es im 20. Jahrhundert vor allem aus der Perspektive der feministischen und der kontextuellen Theologie gegeben, vornehmlich unter neuer Berücksichtigung des *Lebens* Jesu. Diese grenzen sich von den wirkungsgeschichtlich dominanten Interpretationen des Sühneopfers Christi ab: der ostkirchlichen Tradition vom kosmischen Kampf und vom »Rechtsgeschäft« zwischen Christus und dem Teufel (Irenäus und andere), den mittelalterlichen Entwürfen der Satisfaktionstheorie, wonach der Zorn Gottes nur durch das Opfer Jesu befriedet werden kann und Gottes Ehre auf diese Weise wieder hergestellt wird (Anselm von Canterbury) und des »ethizistischen Typus« (Abaelard), der davon ausgeht, daß Gott durch den Tod Jesu seine Liebe offenbart, der die Menschen nacheifern sollen (eine Systematisierung, die dem einflußreichen Bei-

trag von Gustaf Aulén folgt, Zeitschrift für Systematische Theologie 8/1931, S. 501–538).

Weaver erhebt den Anspruch, neue Argumente in diese umfängliche Debatte einzubringen, indem er eine Interpretation aus der Perspektive der Gewaltfreiheit bietet, wodurch er sich bewußt in die Tradition der Täufer und Mennoniten stellt. Für Weaver ist Gewaltfreiheit nicht kategorial beschränkt auf eine ethische Verhaltensmaxime, sie ist vielmehr das theologische Grundaxiom schlechthin. Den klassischen, forensischen Interpretationen liegt die Idee einer retributiven Gewalt (*quid pro quo*) zugrunde. Sie ließen sich nur verteidigen, wenn gleichzeitig die Vereinbarkeit von Gewalt und Retribution mit dem Evangelium von Jesus Christus vertreten würde (S. 11). Weaver will nicht einfach eine weitere kontextuelle Variationsmöglichkeit der zeitgenössischen Kritik bieten, sondern fragt auch nach dem Gemeinsamen aller kritischen Gegenentwürfe zu den klassischen, Gewalt legitimierenden Interpretationen.

Weaver kann damit an Überlegungen anderer mennonitischer Theologen anknüpfen, namentlich Gordon Kaufmans, der die Idee einer kompensatorischen Gewalt grundsätzlich in Frage stellte (*Systematic Theology*, 1968), und John H. Yoders, der eine frei- und friedenskirchliche Neuinterpretation nahezu aller Theologumena eröffnete (*Preface to Theology*, 1981). Auch katholische Autoren haben bereits die gängigen Sühneopfertheorien auf einflußreiche Weise problematisiert: René Girard mit seiner Entdeckung der mimetischen Gewalt und der Analyse der Sündenbockfunktion in Religionen allgemein sowie sein Schüler Raymund Schwager (nicht »Edmund«, S. 4), deren Überlegungen Weaver aufnimmt.

Weaver nennt sein Erklärungsmodell »narrative Christus Victor« (leicht verständliche Zusammenfassung S. 210–223). »Narrative«, weil es sich direkt von den biblischen Erzählungen abgeleitet wissen will und nicht von den philosophischen Kategorien klassischer Christologie, die zu den vielen Fehlinterpretationen in der Dogmengeschichte geführt hätten. »Christus Victor«, weil es in diesem großen »Erlösungsdrama« letztlich um die Entmachtung der »Mächte und Gewalten« durch Gott gehe, der im Leben, Sterben und Auferstehen seines Sohnes Jesus Christus diese »teuflischen« Mächte konfrontiert, überführt und besiegt. Dies ist als ein kosmisches Geschehen anzusehen, durch das Gott sein Reich und seine Herrschaft in der Welt installiert. Christen können im Glauben und in der Nachfolge (beides fällt bei Weaver in eins!) bereits in dieser Welt durch Umwandlung ihres Lebens entsprechend dieser neuen Realität leben, die freilich erst im Eschaton ganz vollendet sein wird. Entscheidend ist, daß Christus diesen Sieg auf dem Weg der Gewalt-

freiheit erringt, die nicht passive Wehrlosigkeit meint, sondern gewaltfreie, aktive Partizipation und gewaltfreien Widerstand gegen die sündigen und unterdrückenden Kräfte.

Daß das Leben und die Lehre Jesu durchgängig Gewaltfreiheit verkünden, sei allgemein unumstritten. Die eigentliche Differenz liege in der Frage, ob diese auf das Leben der Kirche und der Gesellschaft anwendbar sei. Weaver »konstruiert« Theologie bewußt aus der gleichen friedenskirchlichen Perspektive wie John H. Yoder. Er will seinen Entwurf als »theologische Parallele« zu Yoders *Politics of Jesus* verstanden wissen. Auch für die Methode kann das gelten, denn unvermittelt und direkt greift Weaver zunächst auf die biblischen Zeugnisse zu: von der Offenbarung des Johannes ausgehend, die von der Konfrontation zwischen den konkurrierenden, jeweils volle Loyalität fordernden Mächten erzählt, zum Beginn des Kanons, den Evangelien (vor allem Lukas), die durchgängig von der aktiven, gewaltfreien Konfrontation im Leben Jesu berichteten. Auf die exegetischen Arbeiten von Walter Wink zurückgreifend differenziert Weaver dies von einem Konzept der passiven Hingabe in die Opferrolle oder den Opfertod. So vorbereitet kann Weaver in die Mitte der neutestamentlichen Zeugnisse vorstoßen, um zu zeigen, daß diese Überlegungen mit der Theologie des Paulus und der Opferkritik des Hebräerbriefes im Einklang stehen. Jesus wurde »für uns zur Sünde gemacht«, nicht durch Gottes Liebe, sondern durch den sündigen Mißbrauch des Gesetzes durch die politischen und religiösen Institutionen. Also ist nicht Gott das Subjekt des Todes Jesu. In der Auferstehung vollendet Christus die Versöhnung (2. Korinther 5) durch den letztgültigen Sieg über jene Macht des Bösen, und er vergegenwärtigt fortan das Reich Gottes.

In eingestreuten Rückgriffen auf die alttestamentlichen Schriften versucht Weaver zu zeigen, daß eine solche Interpretation auch der Kritik der vorexilischen Propheten an den antiken Opfervorstellungen entspricht. Darüber hinaus werde in der Geschichtsinterpretation des Volkes Israel Gottes Herrschaft in der Welt sichtbar durch die Konfrontation mit aller Ungerechtigkeit, durch das Sichtbarmachen von Friede, Gerechtigkeit und Freiheit. So ist das »Christus Victor Motiv« hier vorgestaltet: Leben, Tod und Auferstehen Jesu konstituieren den Kulminationspunkt dieser Christusherrschaft, an dem Gottes Reich vollständig präsent und endgültig offenbar ist (S. 68).

Im dritten Kapitel vergleicht Weaver das »Christus Victor Motiv« eingehender mit den traditionellen Erklärungsmodellen, indem zunächst die entscheidenden Fragen gestellt werden: Für wen war der Tod Jesu notwendig? Was wurde dadurch erreicht? Wer hat Jesus letztlich getötet, wer ist verantwortlich für seinen Tod? – Die Beantwortung hängt vom jeweiligen Gottes-

bild ab. Weaver wehrt sich gegen die scheinbare Gewaltlegitimierung durch das Bild von einem Gott, der seinen Zorn walten läßt, der am Ende gar seinen eigenen Sohn töten würde, um seiner (retributiven) Gerechtigkeit genüge zu tun. – Weaver stellt diesem das Bild eines Gewalt überwindenden Gottes entgegen, der seine (restaurative) Gerechtigkeit gewaltfrei durchsetzt.

Die Rolle der Glaubenden in diesem Erlösungsgeschehen, das sich mitten in der Geschichte ereignet, beginnt mit der aktiven Identifikation mit der Sünde. Erst dann begreife man die Bedeutung des Sterbens Jesu »für uns«, nicht als Sühne, nicht als stellvertretende Strafe, sondern als Befreiung aus den Schuldverstrickungen, nicht als Verdienst, sondern aus Gnade. Die Glaubenden haben aktiv teil an dieser Erlösung, indem sie das Heilsgeschehen im Glauben und in der Nachfolge annehmen. Ohne diese neue »Loyalität« finde keine Erlösung statt. Auf diese Weise stünden dann der freie Wille und die Prädestination nicht mehr unvermittelt gegenüber, ebenso wenig wie die Gerechtigkeit und die Gnade Gottes: Sie sind nur unterschiedliche Perspektiven der gleichen Wahrheit. Für die Ethik heißt das aktive Teilnahme an der Erlösung durch ein »transformiertes Leben« entsprechend der neuen Realitäten. Das hat ekklesiologische Implikationen: Kirche lebt als Kontrastgemeinschaft bereits in dieser Welt entsprechend den Realitäten des Reiches Gottes (vgl. das »Jeremianische Modell« bei Yoder). An der durch (Staats-) Gewalt kompromittierten »konstantinischen« Kirche erkenne man die weitreichenden Implikationen einer fehlgehenden Interpretation des Sühneopfers, die in der Christologie der altkirchlichen Bekenntnisse von Nicäa und Chalcedon grundgelegt seien. Die Aussagen der Bekenntnisse seien nicht »falsch« an sich, aber indem sie den »vergangenen« philosophischen Kategorien jener Zeit folgten, verdeckten sie das alles entscheidende narrative Christus-Victor-Motiv der Gewaltfreiheit. »Together, these biblical, historical, and theological observations all point to the conclusion that narrative Christus Victor is an atonement image that has nonviolence as an intrinsic characteristic and that reflects the ecclesiological stance of the church prior to the events symbolized by Constantine« (S. 97).

In zeitgenössischen, kontextuellen theologischen Entwürfen findet Weaver Unterstützung für seine Kritik an den klassischen Kategorien, wie für seinen eigenen Ansatz (Kapitel 4–6). Die Schwarze Theologie, beginnend mit James Cone (*A Black Theology of Liberation*, 1970), zeige deutliche Parallelen zur »friedenskirchlichen« Perspektive: beide entstammen Bewegungen, die in der europäischen und anglo-amerikanischen Geistesgeschichte als marginal anzusehen sind und die eigenständig Theologien »von unten« (re)konstruierten, das heißt aus der Sicht der Unterdrückten (Versklavten) und Verfolgten

(Märtyrer des 16. Jahrhunderts). Durch den Bezug auf den konkreten Kontext wurde der Blick für die ethischen Implikationen des Evangeliums wieder freigesetzt, Erlösung auch im Sinne der politischen Befreiung neu begriffen und Gewalt (systemisch oder direkt) wurde kategorisch abgelehnt. – Ähnliche Parallelen entdeckt Weaver in den Entwürfen zur Soteriologie in der Feministischen Theologie (Rosemary Radford Ruether, *Christology: Can a Male Savior Save Women?*, 1983). Die Gottesbilder der klassischen Sühneopfertheologien werden kritisiert, weil sie Gewalt gegen Frauen unterstützen und patriarchale Strukturen legitimierende Denkmuster enthalten. Diesen werden dann befreiende Alternativen gegenüber gestellt, die sich ebenfalls aus den biblischen Erzählungen herleiten. Ein Gott-Vater, der sein eigenes Kind »mißbraucht«, hat hier keine Erklärungskraft mehr. Noch radikaler wird solche Kritik von der Womanist-Theology vorgetragen (Delores Williams und anderen), eine Denkrichtung schwarzer Frauen, deren Perspektive von den Erfahrungen der Unterdrückung durch Rassismus, Sexismus und Armut bestimmt ist (Kapitel 6).

Weaver sieht sich durch diese Beiträge in seiner eigenen Kritik bestärkt, indem er die angesprochenen Ungerechtigkeiten als »Gewalt« (direkte, psychische oder systemische Gewalt) bezeichnet, die den biblischen Narrationen vom Gewalt überwindenden Leben Jesu widersprechen. Obwohl all diese Ansätze naturgemäß verkürzt und grob dargestellt werden und sich deshalb viele neue Fragen ergeben (die zum Teil auch von Weaver selbst zumindest genannt werden), gelingt es ihm, Parallelen plausibel erscheinen zu lassen. Sein Interesse beschränkt sich aber darauf, das eigene Argument zu stärken.

Im letzten Kapitel werden – in noch größerem Holzschnitt – zeitgenössische Verfechter der anselmischen Satisfaktionstheorie vorgestellt. Zwar werde in diesen Entwürfen die Kritik aus der feministischen Theologie aufgenommen, die Frage nach der Funktion von Strafe werde problematisiert, trinitätstheologische Überlegungen treten hinzu (Gott in Christus), das Bild eines »mitleidenden Gottes« werde aufgenommen oder auch die Kontextualisierung des Gottesbildes von Anselm als das eines Feudalherren, dem Ehrerbietung entgegen zu bringen sei, würden angeführt. Aber Weaver kann solchen Re-Interpretationen (die allesamt aus der reformierten Tradition stammen) nichts abgewinnen, zumal keiner dieser Versuche eigentlich die Kritik an der »göttlichen« Legitimation von Gewalt aufnehme. Allein Miroslav Volf (*Exclusion and Embrace*, 1996, in der mennonitischen Theologie in Nordamerika stark rezipiert) plädiert für die Gewaltfreiheit, was aber gerade deshalb nicht überzeugen könne, weil Volf letztlich an der Notwendigkeit von Strafe festhalte und an dem Bild eines Gottes, der durch Rache Gerechtigkeit aufrichtet, eine

Gerechtigkeit, die Volf kategorial unterscheidet von der menschlichen Gerechtigkeit.

Interessant ist gerade dieser Durchgang, weil er zumindest auf ein paar Seiten eine Problematisierung der klassischen Lehre erkennen läßt. Ansonsten polarisiert Weaver, er vereinfacht und schematisiert die Gegenpositionen und plädiert leidenschaftlich für sein eigenes Erklärungsmodell. Er reiht die Argumente aneinander, ohne sie gegeneinander abzuwägen. Auch das erinnert stark an John H. Yoder. Selektiv geht er an die biblischen Zeugnisse heran, um die Belege als theologische Argumente zu verwenden. Vielschichtigkeit und Pluralität der biblischen Interpretationsmuster im Blick auf den Tod Jesu werden nicht wirklich erörtert. Denkmodelle der reichen Philosophiegeschichte werden abgeschmettert, ohne Rechenschaft abzulegen über die eigene Methodik. Im strengen Dualismus zwischen den Mächten und Gewalten, die mit den menschlichen Institutionen gleichgesetzt werden, und der Herrschaft Christi, in der Kirche als Kontrastgesellschaft realisiert, kann die Möglichkeit einer Transformation auch menschlicher Institutionen nicht gedacht werden.

Dennoch lohnt es sich, Weavers Buch zu beachten. Seine kritischen Anfragen an die klassischen Lehren sind berechtigt, sein Mut zu ungewohnten Antworten ist anzuerkennen, sein Bemühen um einen »friedenskirchlichen« Ansatz ist zu respektieren. In der deutschen Theologie-Literatur ist die Courage zu solch genuinen Entwürfen leider sehr selten zu finden, weil man die Angreifbarkeit scheut. Sich der Herausforderung dieses Buches zu verweigern, bedeutet aber, vor den legitimen Anfragen an die »klassische« Christologie zu fliehen. Ob Weavers Entwurf die einzige Möglichkeit einer Friedenskirche ist, den Tod Jesu am Kreuz für das 21. Jahrhundert plausibel zu erörtern, sei dahingestellt. Hier liegt immerhin ein Entwurf vor, vom dem zu hoffen ist, daß er die Diskussionen darüber entfacht. Das Potential dazu hat er allemal.

Fernando Enns

Wolfgang Wilfried Moelleken, Die Mennoniten-Affaire. Geheimnisse in der Sierra Madre. Kriminalroman, Libri Books on Demand, Norderstedt 1998, 262 S., Abb., brosch., ISBN 3-8311-1144-8

Noch einmal geht es um kriminelle Machenschaften und einen Mord unter Mennoniten. Angeknüpft wird mit dieser Rezension an die *Mennonitischen Geschichtsblätter* 2006. Hier war in einem weiter abgesteckten literarischen Rahmen unter der Rubrik *Täufer und Mennoniten in der Literatur* Jürgen

Kehrer's Kriminalroman *Wilsberg und die Wiedertäufer* vorgestellt worden. Von Münster führt der Weg nun nach Mexiko. Daß Mennoniten hier eine Heimat gefunden haben, dürfte allenfalls Insidern bekannt sein. Mit dem mittelamerikanischen Staat verbinden sich im landläufigen Verständnis andere Vorstellungen, angefangen bei den Azteken und kolonialen Eroberungen über farbenprächtiges Treiben inmitten von Armut bis hin zur mexikanischen Küche, dem künstlerischen Schaffen Frida Kahlos und den wunderbaren Arbeiten mexikanischer Gold- und Silberschmiede.

Mennoniten gibt es in Mexiko seit Anfang des 20. Jahrhunderts. Auf der Suche nach einem gottgefälligen Leben in der Abgeschiedenheit, trieb es die Altkolonier von Rußland aus nicht nur nach Kanada, sondern unter anderem auch nach Bolivien und Mexiko. Ab 1922 siedelten ehemals mennonitische Bauern aus Rußland in den nördlichen Staaten Mexikos, in Chihuahua und Durango.¹ Neben spanisch sprechenden Gruppen umfaßt die Gruppe der Altkolonier derzeit ca. 16500 Menschen.² Allerdings ist das mennonitische Leben im einst verheißenen Land heute keineswegs ungetrübt. Die Altkolonier, so Dieter Götz Lichdi, befinden sich in einer Krise. Es wird immer schwieriger, den Anfechtungen der Welt zu widerstehen und die jüngere Generation zu halten, die sich unbewußt protestierend in Drogen- und Alkoholmißbrauch flüchtet.³

Hier in dieser mexikanischen Welt zerfallender mennonitischer Ideale, in der die Autorität der Ältesten sich zu überleben beginnt und die Armut nicht mehr als gottgewolltes Schicksal angenommen wird, setzt Wolfgang Wilfried Moellekens Krimi ein. Unversehens wird der Leser Zeuge einer Versteigerung, in der mennonitische Möbel aus Rußland ihre Käufer finden. Eingeliefert wurden sie von Menschen, die ihre jetzige Heimat mit möglichst geringem Ballast verlassen und unter besseren Bedingungen woanders weiterleben wollen. Aber es ist nicht nur die Armut, die den Mennoniten zu schaffen macht und ihre Identität zu zerstören droht, sondern es sind auch Konflikte mit überkommenen Autoritäten, Werten und Institutionen. Konkret: Es geht um Probleme wie Alkoholmißbrauch bis hin zu Fällen von Ehebruch, mißhandelten Kindern und Frauen sowie Unzucht mit minderjährigen Töchtern (S. 33).

Phillip Kampen, Zahnarzt und späteres Mordopfer, dessen Tod es im Rahmen dieses Kriminalromans aufzuklären gilt, gehört zu jenen Mennoniten, die sich einiges genehmigen und nicht mehr gewillt sind, ihr Leben nach den Geboten und Gesetzen der Vergangenheit auszurichten. So leistet er sich nicht nur Strom für Haus und Praxis, sondern neben dem Auto und manch anderen Annehmlichkeiten auch eine mexikanische Geliebte: »Für Phillip Kampen

war Carmelita die ideale Frau: ergeben, nie launisch, immer für ihn da, wenn er sie wollte oder brauchte, temperamentvoll und ohne Hemmungen, wenn sie sich liebten. Außerdem reizte ihn das Geheimnisvolle der verbotenen Verbindung« (S. 31).

Einiges mußte zusammengekommen sein, denn als der Ohm und Älteste bei Phillip Kampen vorstellig wird, geht es alles andere als freundlich zu. Am Tag nach der lautstarken Auseinandersetzung zwischen den beiden ereignet sich das Unglaubliche: Kurz nachdem ein nicht enden wollender Schrei die Morgenstille zerrissen hatte, wurde Phillip Kampen mit zertrümmerter Schläfe in seinem Sprechzimmer tot aufgefunden. (S. 61). Wer hatte ihn umgebracht? Und warum? Sollte es vielleicht sogar Martin Peters, der Ohm, gewesen sein, der die Meidung ausgesprochen hatte, weil die Gesetze Gottes in Gestalt gelegter Elektrizität und eines gekauften Autos mißachtet worden waren? (S. 82) Derartige Verdächtigungen gegenüber einer Autoritätsperson lassen bereits darauf schließen, daß es um die moralische Integrität der mennonitischen Gemeinschaft nicht zum besten bestellt war. So verwundert es nicht, daß Martin Peters, als er auf die mexikanischen Behörden wartete, sich in Selbstzweifeln verliert: »Er war im klaren darüber, daß dies der Tiefpunkt seines Lebens und seines Ältestenamtes war« (S. 64). Jedenfalls setzten ihm die unangenehmen Nachforschungen derart zu, daß er wenig später in die Irrenanstalt von Chihuahua eingeliefert wurde, während Phillip Kampen seine letzte Ruhestätte auf dem mennonitischen Friedhof in Campo 3b finden sollte, dort, wo nach den Worten seiner Frau Susan, »die Abgefallenen ruhen« (S. 140f.). Der Ohm war es jedenfalls nicht, soviel vorweg. Und weder die betrogene Ehefrau noch die jahrelange Geliebte haben den Zahnarzt auf dem Gewissen. Die Spuren weisen in eine ganz andere Richtung. Es geht um Diamanten und schmutzige Heroingeschäfte großen Stils, in die Phillip Kampen verwickelt war. Der »Stoff« wurde unter anderem in antiken Möbeln versteckt und dann von auswandernden, völlig ahnungslosen Mennoniten nach Kanada transportiert. Ohne eigenes Wissen war auch Susan, Phillip Kampens Frau, an dem Transfer beteiligt gewesen, indem sie Heroin in vermeintlich antiken mexikanischen Tongefäßen in ihre kanadische Heimat gebracht und dort verkauft hatte. Letztlich war selbst ihr ermordeter Mann nur eine wichtige Figur in dem ganzen Netzwerk krimineller Transaktionen, die im Zuge des Romans allesamt nach und nach aufgedeckt werden. Auf S. 171 ist die Aufklärung soweit gediehen, daß die mit dem Fall beschäftigten mexikanischen und kanadischen Ermittler eine erste Bilanz ziehen können: »Jetzt fehlen uns nur noch der Lieferant und der zweite Packesel, bemerkte Pablo Ruiz. ›Und ein Mörder«, fügte der Comisario hinzu.«

Natürlich wird auch der Täter letztlich noch gefunden. Die abschließende, faszinierend zu lesende Jagd verläuft erfolgreich. Der Leser nimmt teil an einem nicht ganz ungefährlichen Marsch auf einem kleinen, von Indianern benutzten Pfad, der in die Berge in Richtung einer Goldmine führt. Er hört die »Trommeln der Tarahumanas«, das nächtliche Knurren der Berglöwen und wird Zeuge einer erfolgreich endenden Mission, in deren Zuge nicht nur ein Drogenschmuggel zwischen Kanada und Mexiko aufgedeckt, sondern auch der gewaltsame Tod des Zahnarztes aufgeklärt werden. »Señora, ich kann Ihnen mitteilen, daß wir den Mord an Phillip Kampen gelöst haben. Miguel Morales, der Vorarbeiter in seiner Mine, war der Täter« (S. 256). Aus dem Mund des ermittelnden Comisarios muß Susan Kampen schließlich erfahren, daß die Jagd nach materiellen Werten in Gestalt kostbarer Diamanten ihren Mann das Leben gekostet hatte. Für einen Mennoniten sicher ein ungewöhnlicher Tod, der aus dem Rahmen fällt.

Auch wenn der spannende Kriminalroman mit der Aufklärung des Falles endet, so hinterläßt er beim Leser Spuren ganz anderer Art, die kein Gefühl der Zufriedenheit aufkommen lassen. Wolfgang W. Moelleken erweist sich als Kenner des mexikanischen Mennonitenmilieus, dessen problematischen Gesamtzustand er einfängt und in vielen kleineren und größeren Details sozialkritisch beschreibt. Der Leser erfährt beispielsweise, daß ein unordentlicher Garten »bei den mennonitischen Frauen als persönliche Schlampigkeit« gilt (S. 13), Seidenstrümpfe an Frauenbeinen notfalls mit einem unwilligen Blick des Ohms quittiert werden, dessen angestammte Autorität immer mehr in Frage gestellt wird, da viele Menschen sich mit der alten Ordnung nicht mehr identifizieren können und nach mehr Komfort in ihrem Leben verlangen (S. 58).

Mag es sich auch um einen Kriminalroman handeln, gewünscht hätte ich mir über die einleitenden Sätze zur »Geschichte der plattdeutschsprachigen Mennoniten« hinaus einige Bilder aus dem mennonitischen Mexiko, zumal das Buch in keinem speziellen Verlag für Mennonitica erschienen ist und es vermutlich auch von Lesern gekauft wird, die wenig über Mennoniten wissen. Wie sehen beispielsweise die in ihrer typischen Kleidung beschriebenen Männer, Frauen und Kinder aus? Und wie hat man sich jene antiken, noch aus Rußland stammenden mennonitischen Möbel vorzustellen, die zu Beginn der Handlung versteigert werden und sich später als Transportmittel für Drogen entpuppen? Nur wenige Leser werden konkrete Vorstellungen haben und eventuell auf das Buch »Mennonite Furniture«⁴ zurückgreifen können. Daß ein Informationsbedarf besteht, darüber scheint sich der Autor durchaus bewußt gewesen zu sein. Das Buch schließt nämlich mit drei Abbildungen, in

denen der Leser über mennonitische Kolonien und Dörfer sowie die Gründungsjahre mennonitischer Siedlungen in Mexiko informiert wird (S. 260ff.). Gerne hätte ich auch ein wenig mehr über den Autor erfahren, der eingangs lediglich als »Kenner der mennonitischen Gesellschaft, die er seit Jahrzehnten beobachtet und studiert hat«, vorgestellt wird. Informationen aus dem Internet weisen Wolfgang Wilfried Moelleken als Sprachwissenschaftler aus, der unter anderem sowohl die sprachliche Entwicklung der rußlanddeutschen Mennoniten in Kanada und Mexiko untersucht hat als auch das in Pennsylvania gesprochene Deutsch. 1996 erschien sein Buch *Aus dem Leben niederdeutscher Mennoniten* und 2001 ein Erzählzyklus unter dem Titel *Die Aus-siedler*.

Wolfgang Wilfried Moelleken erweist sich nicht nur als detailfreudiger Beobachter und Kenner mennonitischen Lebens mit allen erdenklichen Höhen und Tiefen, sondern versteht auch spannend zu schreiben. Diese Kombination macht Lust auf mehr. Vielleicht wären die *Mennonitischen Geschichtsblätter* der geeignete Ort für einen Originalbeitrag.

Anmerkungen

1 Diether Götz Lichdi, *Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart*. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche. 2., erheblich veränderte u. erw. Auflage, 2004, S. 321f.

2 ebd., S. 344.

3 ebd., S. 326.

4 Reinhild Kauenhoven Janzen, John M. Janzen: *Mennonite Furniture. A Migrant Tradition* (1766-1910), Intercourse, PA 1991

Marion Kobelt-Groch

450 Jahre Mennoniten in Norden/Ostfriesland

Das von der Konferenz der Nordwestdeutschen Mennonitengemeinden herausgegebene Buch mit dem Titel *Die Mennoniten in Ostfriesland* faßt die Geschichte der vier ostfriesischen Mennonitengemeinden Emden, Leer, Neustadt-Gödens und Norden zusammen und beschreibt detailliert und eindrucksvoll die gleichzeitig in Ausstellungen in den genannten Orten gezeigten Objekte: historische Dokumente, Manuskripte, Briefe und Abbildungen von führenden Persönlichkeiten der Täufer, aber auch Kirchen-Kleinodien wie Taufschalen, Abendmahlsgesetze und anderes mehr. Dank sorgfältig ausgeführter Vorarbeiten des Autorenkreises (K. Beisser-Apetz, U. Boll, M. Clemens, M. de Wall und K. D. Voß) ist es möglich, die Entstehung des ostfriesischen Täuferturns von den Wurzeln bis zur Gegenwart zu verfolgen und bisher kaum gekannte Original-Schriftstücke und persönliche Zeugnisse mennonitischer Glaubensbrüder und -schwestern kennenzulernen.

Die Anfänge der Mennonitengemeinde Norden reichen in das Jahr 1556 zurück, als Anhänger des aus Friesland stammenden Täuferführers Menno Simons nach dem Vorbild der Mennoniten in Emden, wo Simons 1543 Zuflucht gefunden hatte, eine eigene kleine Gemeinde gründeten, die sich aus zwei unterschiedlichen Glaubensanhängern, den Flamen und den Waterländern, zusammensetzte. Bei den ostfriesischen Grafen und der Landesherrschaft waren die Mennoniten von Anfang an wohlgekommen, weil sie – zumindest ein Teil von ihnen – offensichtlich durch eine spartanische Lebensweise zu Wohlstand gelangt, in der Lage waren, als Pächter gräflicher oder landesherrlicher Güter ansehnliche Pachtgelder zahlen zu können.

Die Schwerpunktverlagerung der ostfriesischen Mennonitengemeinde von Emden nach Norden geht ursächlich auf das 1612 erlassene Mandat des Landesherrn Ennos III. gegen die Verkündigung der neuen Lehre zurück: Die Gottesdienste mußten fortan im geheimen stattfinden. So hielten die Norder Flamen ihre Zusammenkünfte in einem angemieteten Wohnhaus in der Osterstraße ab, während die Waterländer ein Gebäude an der Westseite des Marktplatzes besaßen, mehr Scheune als Gotteshaus, zugänglich durch einen schmalen Gang vom Marktplatz her oder von hinten über die später so bezeichnete Mennonitenlohne, die heutige Querverbindung zwischen Burggraben und Molkereilohne.

Ab 1621 wurde den Mennoniten durch den Landesfürsten die »landesherrliche Gnade« eingeräumt, gegen Zahlung von 12 000 Thalern zehn Jahre nicht-öffentliche Gottesdienste abzuhalten. Später erhielten die Mennoniten einen Schutzbrief, für den jeder mennonitische Haushalt sechs Thaler pro Jahr zu entrichten hatte.

1651 erneut schutzlos geworden, wurde den Mennoniten zugemutet, eine Summe von 6000 Thalern herauszugeben. Da diese Summe kaum aufzubringen war, bot die Norder Gemeinde 1654 dem Grafen Enno Ludwig den Hof »Breepott« (an der Ostermarscher Landstraße gelegen) zum Vergleich an. 1658 kam es zur Zahlung der genannten Summe. Trotz wiederholter Schenkungen an die Landesherrschaft sahen sich die Mennoniten auch später – sogar nach Ende der Fürstenzeit 1744 – immer wieder zu Schutzgeldzahlungen genötigt. In Norden hat es bis zur Vereinigung beider Gruppen im Jahre 1780 separat die zwei genannten mennonitischen Gruppen gegeben.

Für die Annahme, daß die sparsamen Mennoniten trotz der Schutzgeldzahlungen kapitalkräftig blieben, spricht die Tatsache, daß die Gemeinde 1795 unter der Leitung des begüterten Getreidekaufmanns Doede Lübberts Cremer, zugleich Ältestenprediger der Gemeinde, das 1662 als repräsentatives Wohnhaus errichtete »Große Kettlersche Haus« erwarb und als Gotteshaus einrichtete. Noch heute zählt der prächtige Renaissancebau an der Westseite des Norder Marktplatzes mit der großzügig angelegten Freitreppe zu den meistbewunderten Gebäuden der Stadt.

Die Liste der Prediger der nunmehr seit 450 Jahren bestehenden Gemeinde der Norder Mennoniten ist lang. Sie reicht von dem Niederländer Marcus Arisz (um 1600) bis zu Jan Lüken Schmid, der wie seine Vorgängerin Katharina Herrresthal, Norder Pastorin von 1993 bis 2005 und heute in Aurich lebend, vorher der reformierten Landeskirche angehörte und seit 2005 als Prediger in der Gemeinde Norden tätig ist.

Das vorgestellte Werk *Die Mennoniten in Ostfriesland*, reich bebildert und mit einem empfehlenswerten Begleitkatalog für die Ausstellungen versehen, ist zugleich ein lesenswertes Buch mit einer Fülle wissenswerter Einzelheiten zur Geschichte der Mennoniten in Ostfriesland. Übersichtlich und informativ, wendet es sich nicht nur an die Mitglieder der Mennonitengemeinden, sondern auch an eine breite Leserschaft.

Gerhard Canzler

Kryptoradikalität in der Frühen Neuzeit – ein Tagungsbericht

Vom 7. bis 9. Juni 2007 fand in Gotha auf Schloß Friedensstein ein Arbeitsgespräch zum Thema »Kryptoradikalität in der Frühen Neuzeit« statt. Ver-

anstaltet wurde es vom Forschungszentrum Gotha für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt. Das Kolloquium setzte eine Diskussion fort, die mit einem Arbeitsgespräch an der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel unter dem Titel »Kryptoradikale Reformatoren« 1990 stattgefunden hatte. In einem Abstand von siebzehn Jahren sollte die Tragfähigkeit des Begriffs »Kryptoradikalität« neuerlich in einem inhaltlich und zeitlich erweiterten Rahmen untersucht werden. In der programmatischen Vorgabe für die Diskussion wird »Kryptoradikalität« als ein Phänomen vor-moderner und moderner Gesellschaften gesehen, die auf größtmöglichen Konsens gründen und diesen Konsens unter Umständen erzwingen. Alternatives Denken und Handeln ist daher oft gezwungen, sich zu verhüllen, vor allem dann, wenn es den gesellschaftlichen Konsens grundsätzlich verwirft. Das gilt namentlich für die frühneuzeitliche Gesellschaft, die durch Prozesse der »Konfessionalisierung« und »Sozialdisziplinierung« geprägt ist. Aufgabe der Tagung sollte sein, die Vielfalt und das Wesen von Kryptoradikalität in der Zeit zwischen Reformation und Aufklärung zu erfassen. Letztlich ging es auch darum, zu prüfen, inwieweit der Begriff im Unterschied zu Bezeichnungen wie »Nonkonformismus«, »Devianz«, »Heterodoxie« oder »Nikodemismus« geeigneter ist, eine besondere Form alternativen Denkens und Handelns in der frühneuzeitlichen Gesellschaft zutreffend zu beschreiben.

In den insgesamt dreizehn Vorträgen wurde das Thema an Beispielen bearbeitet. Ein erster Themenkomplex erfaßte die Reformationszeit mit Vorträgen über Simon Haferitz, den Kollegen Thomas Müntzers in Allstedt am Harz (Siegfried Hoyer), Sebastian Franck (Christoph Dejung) und Valentin Weigel (Sigrid Looß). Bei der Skizzierung der Reformation in Kopenhagen und Malmö (Henrik Lundbak) wurde dem Begriff der »Kryptoradikalität« der der »latenten Radikalität« gegenübergestellt. In einem Abendvortrag wurde eine Schrift von Jesaja Stiefel aus der Zeit vor dem Dreißigjährigen Krieg vorgestellt (Ulman Weiß). Ein zweiter Komplex umfaßte Denker des 17. und 18. Jahrhunderts wie Martin John, den Verfasser der ersten Geschichte des Schwenckfeldertums (Horst Weigelt), den Pietisten Johann Arndt (Hans Schneider), Guillaume Postel (Marion Leather-Kuntz), Christoph Schütz (Konstanze Grutschnig-Kieser). In den Vorträgen zum Württembergischen Radikalpietismus des 18. und 19. Jahrhunderts (Eberhard Fritz) und zu frühneuzeitlichen Geheimbünden (Klaus-Rüdiger Mai) zeigte sich deutlich das gewandelte gesellschaftliche Umfeld gegenüber dem 16. Jahrhundert. Das gilt sowohl für die Inhalte der radikalen Opposition als auch für ihre Formen. In den Vorträgen von Günther Mühlpfordt und Ulman Weiß, den Verantwortlichen für die wissenschaftliche Vorbereitung und Durchführung der Tagung,

wurden im Überblick – mit vielen Beispielen – Methoden der Artikulation von Kryptoradikalen erläutert. So wurden Tarn- und Täuschungsmittel, vor allem gegenüber der Obrigkeit und der Zensur, vorgeführt sowie die Kommunikation von Kryptoradikalen dargestellt. Sie vollzog sich vor allem über Gespräche und Briefe, die zum Teil auch selbstverfaßte Traktate oder Abschriften von Traktaten enthielten.

Der Diskussion des Gegenstandes wurde sehr viel Raum gegeben. Es wurde deutlich, wie vielfältig und kompliziert die Vorgänge vom 16. bis 18. Jahrhundert sind, die unter dem Begriff »Kryptoradikalität« subsummiert wurden. Andererseits wurden auch inhaltliche Verbindungen klarer, die es zwischen den radikalen Denkern des 16. und 17. Jahrhunderts gegeben hat. Die Frage ist, ob der Begriff nicht eine Einengung des großen Komplexes der Radikalität im Denken und Handeln bedeutet. Allenfalls ist er eine besondere Form von Radikalität. Diese sollte jeweils an den konkreten gesellschaftlichen Umständen gemessen werden. Die Tagungsbeiträge bewiesen, daß verhüllende, verborgene Radikalität in Denkwürfen zu Theologie, Politik und Gesellschaft vom 16. bis 18. Jahrhundert abnimmt und in offene Opposition der Frühaufklärung einmündet. Zum Thema »Radikalität in der Frühen Neuzeit« hat die Tagung viele Denkanstöße gegeben. Der Tagungsband, der noch um eine Reihe von Beiträgen, die nicht gehalten wurden, erweitert wird, dürfte die Diskussion über Radikalität aufs neue anregen.

Sigrid Loof

»Täufer am Oberrhein« – eine Konferenz erinnerte an Sattler und Hubmaier

Der Kirchengeschichtliche Verein der Erzdiözese Freiburg, unter dem Vorsitz von Prof. em. Dr. Heribert Smolinsky, veranstaltete am 13. Oktober 2007 in Zusammenarbeit mit dem Mennonitischen Geschichtsverein und dem Bildungswerk der Erzdiözese Freiburg/Region Hochrhein eine Konferenz zu dem oben genannten Thema. Diese Veranstaltung fand nicht im Rahmen des katholisch-mennonitischen Dialogs statt. Der Anlaß war vielmehr ein persönlicher Kontakt zu Prof. Smolinski am Rand seiner Vorlesung über Reformationsgeschichte an der Universität Freiburg.

Auch die Wahl des Veranstaltungsorts war kein Zufall. Waldshut war von April bis Dezember 1525 eine Hochburg der Täuferbewegung unter der Führung von Dr. Balthasar Hubmaier. Sie endete mit dem Einmarsch österreichischer Truppen am 5. Dezember 1525.

Interessieren sich katholische Theologen und Historiker für die Täufergeschichte? Eindeutig ja! Das Aufgebot an kompetenten Referenten sprach für sich. Prof. Dr. Hans-Otto Mühleisen (Augsburg/Freiburg) referierte über Mi-

chael Sattler und Prof. Dr. Horst Buszello (Freiburg/Denzlingen) über Balthasar Hubmaier.

Mühleisen (vergl. MGBI, 61. Jg., 2004, S.31ff.) präsentierte den einstigen Benediktinermönch und späteren Täuferführer Michael Sattler als eine geradlinige, hochgebildete Persönlichkeit, die sich treu blieb, während andere sich veränderten. Er trat um 1507 ins Kloster St. Peter im Schwarzwald ein, erhielt eine humanistische Ausbildung (vermutlich) an der Universität Freiburg, lernte eine humanistische Form der Klosterführung durch den aufgeklärten Reformabt Petrus III. Gremmelspach kennen, wurde Prior des Klosters und verließ es, als unter dem nachfolgenden Abt Maßnahmen gegen die Reformation eingeleitet wurden. Nicht Sattler habe sich geändert, meinte Mühleisen, sondern der Benediktinerorden unter dem Einfluß des neuen Abts. Er blieb, auch um den Preis des eigenen Lebens, stets seiner Überzeugung treu. Bei der Formulierung des Schleithheimer Bekenntnisses meinte Mühleisen den benediktinischen Einfluß Sattlers zu erkennen. Auffallend sind die Parallelen zu den unter Abt Gremmelspach reformierten Regeln des Ordens zum Beispiel im Hinblick auf die Unabhängigkeit der Gemeinde, die Absonderung von der Welt, die Wahl des Vorstehers durch die Gemeinde und ebenso Mahnung, Zucht und Bann. Die Erinnerung an Sattler wurde durch die Täufer wachgehalten. Die katholische Geschichtsschreibung nahm ihn bis vor kurzem kaum wahr. Nicht zufällig ist der ehemalige Prior Michael bis heute nicht in den Annalen des Klosters St. Peter zu finden.

Horst Buszello unterstrich in seinem Referat über Balthasar Hubmaier dessen vielfache Lebensbrüche, seine Exzentrik und Unstetigkeit. Im Gegensatz zu Sattler sei er keine Person des kollektiven Gedächtnisses der Täufer. Als Domprediger in Regensburg trat er als eifernder Wallfahrer und exzentrischer Antisemit auf, der zum Abbrennen der Synagoge aufrief. Sowohl als Professor der katholischen Theologie wie auch später als Täuferführer verstand er sich eher als politische Figur, die stets die öffentliche Aktion suchte. Er wollte weder Held noch Märtyrer sein und widerrief 1525 in Zürich – erzwungenermaßen – seine Haltung zur Tauffrage. Er trug die geltende Sozialordnung und stand, nach Ansicht Buszellos, damit außerhalb anderer Täufergruppen seiner Zeit. Auf Hubmaiers umfangreiche theologische Abhandlungen ging der Redner nicht ein. Er betrachtete Hubmaier als eine Spielart eines vielschichtigen Täufertums. Als glaubwürdiger Täuferführer – anders sieht es die neuere Täuferforschung – falle Hubmaier aus dem Rahmen. Dieser Auffassung widersprachen nicht zuletzt jene anwesenden Vertreter der Baptisten-gemeinde Waldshut, die ihre Kirche just nach Balthasar Hubmaier benannt haben.

Über Friedenstheologie als gemeinsames Anliegen der Kirchen sprach Dr. Fernando Enns (Hamburg) zum Abschluß der Vortragsreihe. Er spannte dabei den Bogen vom Schleithemer Bekenntnis zur Gegenwart, unter Hinweis auf den katholisch-mennonitischen Dialog. Die Kirchen sind berufen, Frieden zu stiften. Das Problem liege jedoch darin, wie Friedensethik auszubuchstabieren sei. Hierbei spielen unterschiedliche historische Erfahrungen der Kirchen eine nicht unwesentliche Rolle. Die frühen Täufer sahen sich einem Staat gegenüber, der sie gnadenlos verfolgte. Daraus entstand die Forderung nach Trennung von Kirche und Staat und die Ablehnung des Gebrauchs des Schwertes unter Berufung auf die Bergpredigt. Später, bei wachsender gesellschaftlicher Integration der Täufer oder Mennoniten, wuchs deren Tendenz, auf Wehrlosigkeit als einem Gemeindeprinzip zu verzichten. Ganz anders ist die geschichtliche Erfahrung der sogenannten Staatskirchen. Für sie führte die Einheit von Kirche und Staat zu obrigkeitkonformen Verhaltensweisen. Staatskirchen haben daher im Hinblick auf Friedfertigkeit häufig eine andere Perspektive. Gemeinsam haben jedoch alle Kirchen im Dritten Reich versagt. Hieraus gilt es, gemeinsam Lehren zu ziehen, beispielsweise durch Mitarbeit bei der Dekade zur Überwindung von Gewalt.

Anläßlich einer Führung durch Waldshut wurde sichtbar, daß die kurze täuferische Periode in der Geschichte der Stadt heute nicht mehr Gegenstand der Erinnerung ist. An der Konferenz nahmen unter anderem Vertreter der mennonitischen Geschichtsvereine aus Deutschland, Frankreich und der Schweiz sowie Mitglieder der Baptistengemeinde Waldshut teil.

Frank Wiehler

Marpeck-Konferenz verschoben

Die geplante Marpeck-Konferenz (»Anabaptist Convictions After Marpeck«), die auch in den Geschichtsblättern für Oktober 2007 an der Bluffton University (Ohio) angekündigt wurde, ist auf den 26.–28. Juni 2009 verschoben worden. Bis dahin soll auch das *Kunstbuch*, das in dieser Ausgabe besprochen wird, in englischer Übersetzung erschienen sein.

Wie die mennonitische Geschichte im Weichseldelta 2007 wahrgenommen wird

Mennoniten seien fromme, fleißige Holländer (keine Deutschen) gewesen, die vor 400 Jahren als Glaubensflüchtlinge in das liberale Polen kamen, dabei halfen, das Weichseldelta trocken zu legen und 1945 wieder nach Holland zurückzuziehen. Dies scheint heute die durchgängige Meinung polnischer Bürgermeister, Landräte, Museumsdirektoren und Gymnasiallehrer, also einer

durchaus aufgeklärten Bürgerschaft zwischen Thorn, Marienwerder, Elbing und Danzig zu sein. So die Kurzfassung der Erfahrungen der Teilnehmer einer Reise, die der »Mennonitische Arbeitskreis Polen« (MAP) Ende Juni 2007 für seine Mitglieder veranstaltete.

Nicht inkognito, als die Stillen durchs Land zu reisen, sondern Begegnungen mit lokalen und regionalen Entscheidungsträgern zu suchen, war das Ziel dieser Reise. Denn zu den Aufgaben des MAP gehören die Pflege der 400jährigen Geschichte der Mennoniten in der Weichselniederung, die Zusammenarbeit mit privaten und öffentlichen Organisationen, Museen und Schulen in der Region zur Sichtbarmachung der mennonitischen Geschichte, die Förderung von mennonitisch-polnischen Jugendfreizeiten und die Zusammenarbeit mit niederländischen und nordamerikanischen Schwesternvereinigungen sowie mit dem Mennonitischen Geschichtsverein und mit der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland.

Diesen Zielen entsprechend war das Programm der Reise ausgerichtet. Aufschlußreich waren Gespräche mit Bürgermeistern und dem Landrat des Landkreises Danzig, die zu manchen Fragen Anlaß gaben. Im Rahmen eines vom Landrat initiierten Vortrags über die Geschichte der Mennoniten im Weichseldelta wurde in Groß-Zünder das Projekt »Mennoniten-Straße« vorgestellt. Geplant und in Teilen bereits fertiggestellt ist eine touristische Route, die durch das ehemals mennonitische Siedlungsgebiet von Danzig nach Elbing führt. Geld dazu kommt unter anderem auch von der Europäischen Union im Rahmen der Tourismusförderung. Bei der Besichtigung einer Teilstrecke wurde deutlich, daß mancher heute als mennonitisch deklarierte alte Friedhof (mit neuem »mennonitischem Glockenturm« ausgestattet!) oder manches Vorlaubenhaus in Wahrheit eine lutherische Vergangenheit hat. Hier wird die Geschichte zum Zweck der Tourismusförderung von interessierter Seite etwas zurechtgebogen. Ist Protest angesagt? Nein, aber höflicher Einwand. Das geschah dann auch.

Höhepunkt der Reise war die Eröffnung der Ausstellung *Mennoniten im Werder, Das gerettete Erbe* am 30. Juni 2007 im Nationalmuseum in Danzig-Oliva. Bemerkenswert ist, daß diese Ausstellung auf Initiative der Stadt Danzig zustande kam. Der Mennonitische Geschichtsverein hatte auf Anfrage des Museums zahlreiche Exponate zur Verfügung gestellt, von denen jedoch nur eine kleine Auswahl den Weg in die Ausstellung fand. Anläßlich der Eröffnungsfeier sprachen unter anderem Danzigs Bürgermeister, der Botschafter der Niederlande, Prof. Peter Klassen (Fresno), Arno Thimm (Haarlem) und Frank Wiehler. Wie schon bei den Begegnungen an den Tagen zuvor wurde auch diesmal deutlich, welcher Umstand der Wahrnehmung mennonitischer

Geschichte im Werder derzeit zu solch unerwartet großem Auftrieb verhilft: Sie waren Holländer.

In dieser Sicht der Dinge werden die polnischen Gastgeber von unseren ebenfalls anwesenden niederländischen Glaubensbrüdern unterstützt. Auch sie verbreiten in Polen in entsprechenden mehrsprachigen Flugblättern: Mennoniten waren Holländer, wurden zwangsgermanisiert, durch preußischen Militärdienst zur Auswanderung gezwungen. Die weniger Strenggläubigen blieben bis 1945 und gingen nach Deutschland und Holland zurück.

Ein Exkurs in die Geschichte zeigt folgenden Sachverhalt: Die Mennoniten im Weichseldelta repräsentierten im Laufe ihrer 400jährigen Anwesenheit mit 12 000 bis 15 000 Seelen selten mehr als zwei bis drei Prozent der Gesamtbevölkerung, waren also eine kleine, wirtschaftlich aber sehr erfolgreiche Minderheit. Zu rund 60 Prozent stammten sie aus den damaligen Niederlanden, andere aus dem Rheinland, Norddeutschland, der Schweiz, aus Mähren, Pommern und dem Werder. Bis etwa 1750 wurde in den Kirchen niederländisch gepredigt, Umgangssprache war hingegen Plautdietsch. Der Wechsel zur hochdeutschen Predigtsprache war nicht das Ergebnis eines politischen Zwangs der Obrigkeit, sondern Resultat einer Assimilation angesichts eines mehrheitlich deutschsprachigen Umfelds. Zu den Auswanderungsgründen gehörten sowohl die Einführung des Militärdienstes als auch der Mangel an verfügbaren Agrarflächen für Jungbauern. Von den etwa 9000 Mennoniten, die 1945 vertrieben wurden und überwiegend nach Westdeutschland gelangten, wanderten circa 3000 nach Kanada aus, circa 900 nach Uruguay.

Die Ausstellung zeigt auf engem Raum Relevantes und weniger Relevantes. Gab es wirklich mennonitische Uhren im Werder? Und was wurde vom mennonitischen Erbe gerettet, wie im Titel der Ausstellung angekündigt? Wesentlich objektiver als die Reden anlässlich der feierlichen Eröffnung ist dagegen der 159 Seiten umfassende Katalog *Mennonici na Zulawach* (ISBN 978-83-88669-13-2). Er ist professionell zusammengestellt, reich bebildert und enthält ausführliche Beiträge in polnischer Sprache mit englischer Zusammenfassung, darunter die Beiträge von Prof. Peter J. Klassen über *Die Ankunft der Mennoniten im Weichseldelta* und von Edmund Kizik über *Die Geschichte der Mennoniten im Weichseldelta vom 16. Jahrhundert bis 1945*. Ferner die Beiträge von Kalina Zabuska mit dem Titel *Die Mennonitische Herkunft des Danziger Kunstsammlers Jacob Kabrun* und von Konrad Nawrocki über *Mennonitische Versammlungshäuser im Weichseldelta als architektonische und künstlerische Phänomene*. Von Boleslaw Klein und Marek Opitz stammt der Aufsatz *Auf der Suche nach der verlorenen Identität*, abschließend schreibt Frank Wiehler über *Mennoniten in unserer Zeit*.

Gänzlich mißraten erscheint dagegen der Versuch, Möbel und andere Gebrauchsgegenstände des täglichen Lebens aus dem Weichseldelta als typisch mennonitisch zu deklarieren. Die Tätigkeit mennonitischer Künstler und Architekten in Danzig fand dagegen keine Erwähnung.

Die Ausstellung war bis 30. Oktober 2007 in Danzig-Oliva geöffnet und wird danach in Elbing und Marienwerder zu sehen sein.

Nach längeren Beratungen hat sich der Mennonitische Arbeitskreis Polen mit der Doopsgezinde Stichting Nederland-Polen und der nordamerikanischen Mennonite-Polish Friendship Association auf einen gemeinsamen Text für ein neues Flugblatt geeinigt, das in vier Sprachen die Geschichte der westpreußischen Mennoniten erläutert und in den touristischen Zentren Westpolens ausgelegt wird. Begegnungen mit der Geschichte hatte auch jene Gruppe von mennonitischen Jugendlichen aus Holland und Deutschland, die im August 2007 gemeinsam mit polnischen Jugendlichen eine Schule in Tiegenhof sowie den ehemaligen mennonitischen Friedhof von Orloff renovierten. Nach getaner Arbeit reisten sie zusammen nach Berlin, um vom Mennonheim aus die Stadt zu erkunden.

Frank Wiehler

Thomas Müntzer in der bildenden Kunst

Am 12. Mai 2007 hat die Thomas-Müntzer-Gesellschaft in Mühlhausen (Thüringen) getagt und die Erinnerung an die Errichtung des Müntzer-Denkmal von Will Lammert 1957 an der Stadtmauer der ehemaligen Reichsstadt zum Anlaß genommen, sich mit diesem Reformator in der bildenden Kunst zu beschäftigen. Prof. Dr. Peter H. Feist (Berlin) hat über den Bildhauer Will Lammert und die Entstehung des Denkmals gesprochen, Prof. Dr. Günter Vogler (Erkner) über die zahlreichen Illustrationen der Müntzer-Gestalt im 19. und 20. Jahrhundert und Dr. Monika Lücke (Nauendorf) über das Müntzer-Bild auf Medaillen und Münzen in der Deutschen Demokratischen Republik. Über das Zustandekommen des Wandbildes »Versöhnte Einheit« in der Dorfkirche zu Alt-Staaken, einem zertrennten Grenzort vor dem Fall der Mauer, erzählte Pfarrer Norbert Rauer (Alt-Staaken). Das Bild, das auf Entwürfe des italienischen Künstlers Gabriele Mucchi (1899–2002) zurückgeht, zeigt Müntzer, den einst Verfolgten, neben verschiedenen Reformern des 16. Jahrhunderts unter dem Kreuz Christi. Besonders lebendig war der Bericht, den der Bildhauer Klaus F. Messerschmidt (Halle) von seiner Arbeit am Müntzer-Denkmal (1989) in Stolberg am Harz, der Geburtsstadt des Reformators, gab: ein Figurenarrangement auf dem Rathausplatz (Müntzer und eine verschleierte Figur im Hintergrund), das zum Nachdenken anregt.

Diese Beiträge werden im nächsten Heft der Müntzer-Gesellschaft veröffentlicht werden. Pünktlich zum Denkmalsjubiläum ist Heft 9 von Günter Vogler erschienen: Das Thomas-Müntzer-Denkmal in Mühlhausen. Die Denkmalstradition und das Monument von Will Lammert (mit 28 Abbildungen, 127 S.), Mühlhausen 2007; zu beziehen: Thomas-Müntzer-Gesellschaft, c.o. Stadtarchiv Mühlhausen, Postfach 1243, 99962 Mühlhausen.

Hans-Jürgen Goertz

Nordamerikanische Mennoniten und Bürgerkrieg

Die »Mennonite Historical Society« traf sich am 25. Mai 2007 zu ihrer alljährlichen Versammlung in Goshen, Indiana. Bei dieser Gelegenheit stellte Steve Nolt, Historiker am Goshen College, in einem Vortrag sein gemeinsam mit James O. Lehmann verfaßtes Buch über Mennoniten und den Bürgerkrieg vor. Das Buch, das einen tiefen Einblick in die Identitätsproblematik der nordamerikanischen Mennoniten gewährt, soll demnächst erscheinen.

Ringvorlesung über Berner Täufer (2007)

»Die Wahrheit ist untödlich«: Unter diesem Motto aus den Schriften Balthasar Hubmaiers sind die Vorträge veröffentlicht worden, die im Wintersemester 2006/2007 in einer Ringvorlesung an der Christkatholischen und Evangelischen Theologischen Fakultät der Universität Bern gehalten wurden: *Berner Täufer in Geschichte und Gegenwart*. Anlaß für Vorlesung und Veröffentlichung dieser Vorträge, gleichzeitig als Ausgabe der schweizerischen Zeitschrift für Täufergeschichte *Mennonitica Helvetica* (30/2007), ist die Erinnerung an den Berner Synodus 1532, der »mit den Täufern behutsamer, als vorher und nachher bis ins 18. Jahrhundert hinein der Fall war«, umging. Dieser Band enthält sowohl historische als auch gegenwartsbezogene und ökumenische Beiträge zum Verhältnis von Reformierten zu Täufern und Mennoniten in Bern. Diese Veröffentlichung wird in den nächsten Mennonitischen Geschichtsblättern ausführlich besprochen werden: Rudolf Dellsperger und Hans-Rudolf Lavater (Hg.), *Die Wahrheit ist untödlich. Berner Täufer in Geschichte und Gegenwart*. Beiträge eines Vortragszyklus an der Universität Bern im Winter 2006/2007. [Schweizerischer Verein für Täufergeschichte: *Mennonitica Helvetica*, 30/2007], Simowa Verlag, Bern 2007, XIV und 330 S., brosch. (ISBN 978-3-908152-16-3).

»Radikalität der Reformation« – soeben erschienen

In den *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* (Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen) ist ein Sammelband von Hans-Jürgen Goertz er-

schienen, der Aufsätze aus den vergangenen zwanzig Jahren, darunter auch einige bisher nicht veröffentlichte Beiträge enthält: *Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen*, Göttingen 2007, 378 S., kart.

Dabei handelt es sich um Untersuchungen zum reformatorischen Aufbruch im 16. Jahrhundert, zu Thomas Müntzer, Andreas Karlstadt und der Reformation des gemeinen Mannes, zur Apokalyptik im thüringischen Bauernkrieg, zu den Täufern und Spiritualisten. Besondere Themen sind vor allem »Offenbarungen, Visionen und Träume in der Reformation«, »Variationen des Schriftverständnisses in der radikalen Reformation«, »Brüderlichkeit – Provokation, Maxime, Utopie«, »Radikale Religiosität«, »Religiöser Nonkonformismus und wirtschaftlicher Erfolg« (hutterische Bruderhöfe), »Die gemeinen Täufer«.

Alle Beiträge sind auf den neusten Stand der Forschung gebracht worden und bemühen sich, unerledigte Probleme historischer Deutung wachzuhalten oder einer Lösung näher zu bringen.

400 Jahre Mennoniten in Krefeld – MGBI 2008 erscheinen früher

Vom 26. bis 28. Oktober 2007 fand in Krefeld ein Wochenende mit Vorträgen zur Geschichte dieser Mennonitengemeinde statt, verbunden mit einem Stadtspaziergang zur Geschichte der Gemeinde und einem Festkonzert. Rund 230 Teilnehmer hatten sich dafür angemeldet. Andere Feierlichkeiten, die nicht geschichtlich ausgerichtet waren und stärker die Krefelder Öffentlichkeit im Blick hatten, fanden bereits im Mai 2007 statt.

Die acht Vorträge behandelten die Geschichte der Gemeinde und werden in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 2008 erscheinen. Es ist vorgesehen, die *Geschichtsblätter* im kommenden Jahr bereits in der ersten Jahreshälfte herauszubringen.

Ein neuer Roman von Miriam Toews auf deutsch

»1500 Einwohner hat Algren, und genau so muß es auch bleiben. Ein Einwohner weniger, und Algren wäre keine Stadt mehr, ein Einwohner mehr, und es wäre womöglich nicht mehr die kleinste. Denn Premierminister John Baert wird am 1. Juli, dem kanadischen Nationalfeiertag, der kleinsten Stadt Kanadas einen Besuch abstatten, und Algrens Bürgermeister Hosea Funk ersehnt insgeheim nichts so sehr wie diesen Besuch – hat seine Mutter ihm doch auf dem Sterbebett anvertraut, John Baert sei sein Vater. Wie aber soll man die Einwohnerzahl halten, wenn die Geburt von Drillingen droht, Knute und ihre Tochter Summer Feelin' in den Schoß der Familie zurückkehren, der lang verschollene Max plötzlich wiederauftaucht und Hoseas Sweetheart

Lorna Garden beschließt, zu ihm nach Algren zu ziehen? Komisch und anrührend schildert Miriam Toews, wie Hosea sich mit allen Mitteln der steigenden Einwohnerzahl zu erwehren sucht (inklusive Verschiebung der Stadtgrenzen). Er rechnet, überschlägt, stellt neue Berechnungen an, und als dann der 95jährige Leander Hamm schwer gezeichnet ins Krankenhaus eingeliefert wird, wird Hoseas Nächstenliebe auf eine harte Probe gestellt.« So führt der Klappentext des Romans in das Buch ein. Zwei Jahre nach dem Erscheinen ihres auch in Deutschland sehr erfolgreichen Romans *Ein komplizierter Akt der Liebe* (*A Complicated Kindness*, 2004, dt. 2005) veröffentlicht der Berlin Verlag mit *Kleinstadtknatsch* ein weiteres Werk der mennonitischen Autorin: Miriam Toews, *Kleinstadtknatsch*. Roman, Berlin: Berlin Verlag 2007, 272 S., geb. Das Original war 1998 im Kanada unter dem Titel *A Boy of Good Breeding* erschienen.

Mennoniten in Manitoba

Die kanadische Provinz Manitoba mit ihrer Hauptstadt Winnipeg ist eine wichtige Einwandererregion für rußlanddeutsche Mennoniten im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts gewesen. Innerhalb weniger Jahre waren mehr Einwanderer aus Rußland in diese Provinz gekommen, als vorher Einwohner vorhanden waren. Seither haben sich dort ganz unterschiedliche Gemeinden erfolgreich weiterentwickelt und einen bedeutsamen Beitrag zum Ausbau der Provinz geleistet. So sehr die verschiedenen Gemeindegruppen sich in ihrem Glauben als Nachfahren der Täufer und Mennoniten vorangegangener Jahrhunderte einig wissen, so unterschiedlich haben sie diesem Glauben konkrete Gestalt verliehen, sehr verschieden haben sie auch auf die gesellschaftlichen Herausforderungen reagiert.

Diese Geschichte hat John J. Friesen, Historiker und Theologe an der Canadian Mennonite University in Winnipeg, dokumentiert, nach allen Regeln geschichtswissenschaftlicher Kunst in der Vielfalt der Aspekte dargestellt und in ausgesprochen lesbarer Form sowie reichlich illustrierter Aufmachung (Fotos, Karten, Statistiken) veröffentlicht. Die Fähigkeit der Mennoniten in Manitoba, sich im Laufe der Zeit zu verändern, wird als ein hoffnungsvolles Zeichen dafür gesehen, daß dieses »mennonitische Experiment« auch weiterhin Zukunft haben wird: John. J. Friesen, *Building Communities. The Changing Face of Manitoba Mennonites (1870–2000)*, Canadian Mennonite University Press, Winnipeg 2007, 240 S., Paperback (ISBN 0920718787 / 9780920718780; zu beziehen durch CMU Bookstore: cmubookstore@emu.ca

Hans-Jürgen Goertz

Studientag zum internationalen katholisch-mennonitischen Dialog

Vom 21. bis 22. September 2007 fand in der katholischen Akademie Hamburg ein Studientag zum Dialog zwischen der Mennonitischen Weltkonferenz und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der christlichen Einheit statt. Veranstalter waren die Arbeitsstelle »Theologie der Friedenskirchen« am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg, das (katholische) Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn, das Institut für Theologie und Frieden in Hamburg sowie die Katholische Akademie Hamburg im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) und der Deutschen (katholischen) Bischofskonferenz.

Anlaß war der Dialog zwischen beiden Kirchen, der von 1998 bis 2003 stattfand. Die Mennonitische Weltkonferenz hatte angeregt, daß mennonitische Kirchen weltweit in ihrer Region die Dialogergebnisse bekanntmachen und mit katholischen Partnern diskutieren. Etwa 40 Interessierte, hauptsächlich Mennoniten aus Norddeutschland, aber auch aus Bayern, Hessen und Rheinland-Pfalz waren gekommen und erlebten ein dichtes Programm mit Vorträgen aus historischer und ökumenisch-systematischer Sicht.

Mit Pastorin Andrea Lange (Mennonitengemeinde Weierhof) und Monsignore John Radano (Rom) waren kompetente Teilnehmer des Dialoges zugegen, die von ihren persönlichen Erfahrungen, Einschätzungen und Fragestellungen berichten konnten. Dr. Larry Miller, Straßburg, Generalsekretär der Mennonitischen Weltkonferenz, der ebenfalls am Dialog beteiligt war, dankte den Veranstaltern für diesen Studientag. Er berichtete, daß vor kurzem eine Begegnung zwischen Mennoniten und Katholiken in Kolumbien stattfand, die auf ihre Weise den Dialog würdigte und dazu führte, daß die beiden Kirchen dort einander nun deutlicher wahrnehmen und auch gemeinsame Aktionen planen. Auch in anderen Teilen der Welt seien ähnliche Begegnungen geplant.

Miller und Radano überbrachten Grüße ihrer jeweiligen Kirchen während eines ökumenischen Gottesdienstes am Abend des 21. September in der Hamburger Mennonitenkirche. Hier predigte Weihbischof Dr. Hans-Jochen Jaschke über den Wahlspruch Menno Simons' aus 1. Korinther 3,11: »Einen anderen Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.«

Der Studientag hatte drei inhaltliche Schwerpunkte. Im historischen Teil befaßten sich Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Hamburg (mennonitisch) und Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Essen-Duisburg (katholisch) mit dem geschichtlichen Teil des Dialogpapieres, in dem der Versuch einer gemeinsamen Betrachtung der Geschichte gemacht wird. In einem systematischen Teil äußer-

ten sich Dr. Fernando Enns, Hamburg (mennonitisch) und Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Paderborn (katholisch) zu den theologischen Ergebnissen des Dialogs und deren Herausforderungen für die gegenwärtigen und künftigen Beziehungen zwischen beiden Kirchen. Dabei wurde auch auf den Titel des Dialogpapiers „Gemeinsam berufen, Friedensstifter zu sein“ immer wieder Bezug genommen. Dieses Thema sei für beide Kirchen wichtig und gehöre zum Kern der christlichen Botschaft. Schließlich sprachen Dr. Larry Miller und Weihbischof Dr. Hans-Jochen Jaschke über die Implikationen einer „Heilung der Erinnerungen“, die dem Text als Grundkonzept zugrundeliegt.

Viele Mennoniten waren überrascht, daß die katholische Kirche einen offiziellen Dialog mit einer täuferischen Freikirche führt. In der Regel hört man nur von Dialogen mit den Lutheranern und den Orthodoxen. Für die römisch-katholische Kirche ist es aber seit vielen Jahren üblich, auch mit anderen Kirchen zu sprechen. So gab oder gibt es schon Dialoge mit den Baptisten, den Methodisten, den Adventisten und der Pfingstbewegung, um nur einige Beispiele zu nennen.

Ein Gespräch mit den Mennoniten war insofern eigentlich längst überfällig. Die Vorbereitungen hierzu entstanden bei verschiedenen Begegnungen beispielsweise im Rahmen der regelmäßigen Treffen der Generalsekretäre der christlichen Weltbünde, an denen sich auch der Vatikan und die Mennonitische Weltkonferenz seit vielen Jahren beteiligen.

Bei der Versammlung der Mennonitischen Weltkonferenz in Kalkutta 1997 wurde dann durch einen offiziellen Vertreter des Vatikan im Rahmen eines Grußwortes die Einladung zu dem Dialog ausgesprochen. Eines der großen Probleme solcher Dialoge ist häufig, daß Inhalte und Ergebnisse nur einem kleinen Kreis von Spezialisten und Interessierten bekannt werden. Es zählt zu den großen und bleibenden Herausforderungen der Ökumene, dieses Problem zu bearbeiten.

Die Begegnung in Hamburg war ein kleiner, aber bedeutender Schritt in diese Richtung. Man darf hoffen, daß es auch in anderen Ländern zu ähnlichen Schritten kommt und daß besonders in Deutschland weitere Schritte folgen. Das besondere an der ökumenischen Situation in Deutschland ist ja, daß hier, wie nur selten in anderen Ländern, beide Denominationen seit vielen Jahren als volle Mitglieder in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen miteinander zusammenarbeiten.

In vielen Teilen der Welt ist die katholische Kirche nicht Mitglied in einem nationalen Kirchenrat, in manchen Ländern sind auch die Mennoniten nicht beteiligt. Die gemeinsamen Erfahrungen beispielsweise im Zusammenwirken

vor Ort bei ökumenischen Gottesdiensten und Bibelwochen oder bei gemeinsamen Trauungen ist weltweit betrachtet durchaus ungewöhnlich. Daraus ergibt sich eigentlich eine besondere Verantwortung für deutsche Katholiken und Mennoniten, die Ergebnisse der Gespräche bekanntzumachen und zu vertiefen.

Es ist geplant, die Vorträge des Studentages zugänglich zu machen. Das Ergebnis des internationalen Dialogs liegt als Text in deutscher Übersetzung vor und trägt den Titel *Gemeinsam berufen, Friedensstifter zu sein*. Es ist derzeit im Internet zugänglich unter www.mennoniten.de/dialog.html. Anfang des Jahres 2008 wird der Text auch in einer Sammlung von Dialogtexten in Buchform zugänglich sein, die der Verlag Otto Lembeck in Koproduktion mit dem Bonifatiusverlag herausbringt: Fernando Enns (Hg.), *Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog*, ISBN 978-3-87476-547-3

Rainer W. Burkart

Westpreußische Kirchenbücher in Asunción und im Bethel College

Zum Stichwort *Kirchenbuch* vermerkt Christian Neff im Mennonitischen Lexikon (Band II, S. 496): »Da es den sichersten Aufschluß gibt über den Werdegang und die Entwicklung der christlichen Gemeinde, sollte es überall im Gebrauch sein. Es gibt aber immer noch Mennonitengemeinden, wo man sich gegen seine Einführung sträubt. Das ist bedauerlich. [...] Eine einheitliche Einführung des Kirchenbuchs [...] kann nur nützlich sein. Es wird zur Kenntnis der Geschichte der Gemeinde und zur Pflege der Statistik, deren Wert und Nutzen noch nicht allseitig erkannt und geschätzt wird, die besten Dienste tun.« Diese Mahnung Christian Neffs aus dem Jahr 1937 hat vermutlich nicht den Mennonitengemeinden Westpreußens gegolten. Hier wurden Register über Geburten, Taufen, Hochzeiten, Todesfälle und Predigten bereits seit der Mitte des 17. Jahrhunderts geführt.

Die westpreußischen Mennonitengemeinden gingen im Strudel des Zweiten Weltkriegs unter. Ihre Mitglieder mußten die Heimat unter chaotisch, katastrophalen Bedingungen verlassen. Einige Kirchenbücher konnten durch den persönlichen Einsatz von Glaubensgeschwistern gerettet werden. Diese Kirchenbücher befinden sich heute in der Mennonitischen Forschungsstelle Weierhof und stehen dort interessierten Historikern und Familienforschern zur Verfügung. Gustav Reimer (1884–1955), verdienstvoller Diakon der Gemeinde Heubuden, rettete eine große Anzahl von historischen Dokumenten und nahm sie, wohl sehr eigenmächtig, bei seiner Auswanderung 1948 nach Paraguay mit. So befinden sich heute auch folgende westpreußischen Kir-

chenbücher im Besitz der »Vereinigung der Mennonitengemeinden Paraguays« in Asunción: das Taufregister der Großwerdergemeinden 1782–1870 sowie das Taufregister der Mennonitengemeinde Heubuden-Marienburg 1770–1945.

Einen ganz anderen Weg nahmen die Kirchenbücher der Mennonitengemeinde Danzig. Junge amerikanische Baptisten und Mennoniten begleiteten 1946 im Rahmen eines Hilfsprogramms der Vereinten Nationen einen für polnische Bauern bestimmten Schiffstransport mit Pferden und Kühen von Virginia nach Danzig. Nachdem sie ihre Fracht entladen hatten, besuchten einige dieser sogenannten »sea-going cowboys« ehemalige mennonitische Kirchen oder das, was von ihnen übriggeblieben war. In Danzig fanden sie, inmitten von Schutt, Geröll und angebranntem Mobiliar neben einer Vielzahl von Gesangbüchern historische Dokumente aus der Zeit von 1665 bis 1808. Nicht bekannt ist, welche anderen mennonitischen Kirchenruinen sie darüber hinaus aufsuchten. Sie nahmen die zum Teil beschädigten Dokumente mit an Bord ihres Schiffs, retteten sie so vor endgültigem Verlust und übergaben sie ihrer Kirche in Amerika. Für diese bravouröse Tat junger amerikanischer Mennoniten sind wir zu großem Dank verpflichtet.

Heute befinden sich folgende westpreußische Kirchenbücher im Besitz der Mennonite Library and Archives des Bethel Colleges in North Newton, Kansas, USA:

Mennonitengemeinde Danzig:

- Taufen 1667–1800
- Hochzeiten 1665–1808
- Geburten 1789–1809
- Todesfälle 1667–1807
- Prediger 1598–1807

Diverse westpreußische Mennonitengemeinden:

- Kirchenbuch ab 1789
- Gemeindeberichte und Berichte über Familien
– 1650–1880
- Taufen 1825–1850, 1864–1877, 1882–1943

Die 400jährige Geschichte der westpreußischen Mennonitengemeinden wurde 1945 abrupt beendet. Rechtsnachfolger gibt es nicht. Jedoch leben ihre Nachfahren heute überwiegend in der Bundesrepublik. Daher hat der Mennonitische Geschichtsverein, unter Würdigung der verdienstvollen Rettungsaktionen sowohl von Gustav Reimer als auch durch die amerikanischen »sea-going cowboys«, um die Rückführung der Kirchenbücher im Original nach Deutschland gebeten.

Gerhard Hildebrandt 1919–2007

Gerhard Hildebrandt ist am 30. April 2007 hochbetagt in Göttingen gestorben und am 15. Mai auf dem Mennonitenfriedhof zu Hamburg und Altona beerdigt worden. Er wollte seine letzte Ruhe nicht in der Anonymität der Diaspora, sondern in der Geborgenheit seiner Glaubensgemeinschaft finden. Diese Geborgenheit erinnerte ihn entfernt an seine Heimat in den mennonitischen Siedlungen an der Molotschna in der Ukraine – an eine Gemeinschaft, die das ganze Leben umschloß.

Im Grunde lebte er in mehreren Welten: in der Gemeinschaft der Mennoniten, im akademischen Milieu der Universität und in dem weiten Kreis seiner Familie. Er hat es verstanden, diese Welten miteinander zu verbinden – nicht nur für sich selbst, sondern auch in der Begegnung mit anderen. Vielleicht war es seine »Frohnatur«, die es ihm leicht machte, auf unkomplizierte Weise zwischen den Welten hin- und herzuwechseln und andere daran teilnehmen zu lassen, ohne Hektik zu verbreiten und den Eindruck zu erwecken, eigentlich gerade immer woanders sein zu müssen. Was er ausstrahlte, war eine in sich ruhende Gelassenheit, die zum Ausdruck brachte, daß er sich vom Leben in diesen Welten reich beschenkt wußte.

In seiner Nähe ließ es sich behaglich plaudern, auch gesellig essen und trinken. Zahlreiche mennonitische Studenten, die er in Göttingen um sich sammelte, werden sich an das gastfreie Haus Julia und Gerhard Hildebrandts erinnern, in dem über alles gesprochen werden konnte, was junge Menschen bewegte und bedrückte. Unvergeßlich ist mir die gemeinsame Lektüre moderner Literatur. Wir lasen das berühmte Poem »Die Zwölf« von Alexander Block, die »Todesfuge« von Paul Celan, die »Mutmaßungen über Jakob« des gerade zu frühem Ruhm gelangten Uwe Johnson; wir diskutierten über theologische Streitfragen und das politisch-kulturelle Feuilleton. Oft war es Halbverstandenes oder begeistert Aufgenommenes, das aus den Hörsälen in die häusliche Idylle hinüberschwappte. Diese Situation hat Reinhard Tgahrt, der später leitender Mitarbeiter am Deutschen Literaturarchiv in Marbach am Neckar wurde, einst so beschrieben: »hochmütig und befangen zugleich, wie man sich in den ersten Studienjahren eben zeigt, also auch dankbar dafür, bemerkt zu werden oder ein paar aufmerksame Zuhörer zu treffen, denen man etwas von der eigenen, noch ein bißchen haltlosen Begeisterung mitteilen

konnte, vielleicht auch riskante Behauptungen, dieses oder jenes gerade entdeckte Gedicht«. Der Gastgeber ließ uns gewähren und übte uns auf seine zurückhaltende Art in eine Gesprächskultur ein, in der sich unsere mennonitische Herkunft an den akademischen Anspruch, den das Studium erhob, zu gewöhnen begann. Wonach wir noch suchten, war den Hildebrandts damals schon gelungen. Es tat uns gut, die dürftige Studentenbude für einige Abende im Semester mit einem kultivierten Ambiente zu vertauschen.

Wir diskutierten auch über die aktuellen Probleme des Mennonitentums, zu dem wir uns mehr oder weniger kritisch verhielten. Ebenso hörten wir von einer Welt, die längst versunken war: von den Dörfern der Mennoniten in der Ukraine, aus denen Gerhard Hildebrandt stammte, und von den oft verzweifelten Versuchen, diese unter dem kommunistischen Regime zerstörte Welt im Chaco von Paraguay wieder entstehen zu lassen. Davon erzählten Kommilitonen, die zum Studium oder zu Besuch aus den dortigen Kolonien nach Göttingen gekommen waren: Walter Regehr oder Jakob Warkentin. Und wir hörten die Predigten, die Gerhard Hildebrandt in der schlichten, streng am biblischen Zeugnis orientierten Art rußlanddeutscher Laienprediger in der Göttinger Diasporagemeinde hielt – in einem schmucklosen Gemeindesaal neben der Jakobikirche. So heiter es in seinem Hause zugeht, hier herrschte urmennonitischer Glaubensernst. Das war seine Art, mit der wohl selbst gelegentlich empfundenen, etwas desolaten Situation des Gemeindelebens in der Zerstreuung umzugehen.

Nach dem Studium der Slavistik, der osteuropäischen Geschichte und der evangelischen Theologie hatte Gerhard Hildebrandt die Betreuung der versprengten Glaubensgeschwister im Göttinger und Bielefelder Raum von Dr. Ernst Crous, dem Begründer der Mennonitischen Forschungsstelle, neben seiner hauptamtlichen Tätigkeit als Lektor und später Dozent am Slavischen Seminar der Universität Göttingen 1957 offiziell übernommen und einen bedeutenden Beitrag zum Entstehen der Mennonitengemeinde in Bechterdisen bei Bielefeld geleistet. Begonnen hatte er mit dem Predigtdienst in den kleinen Versammlungen von Ort zu Ort schon während seines Studiums. Noch wenige Monate vor seinem Tod ließ er es sich nicht nehmen, in den Geschichtsblättern von der Jubiläumsfeier zum fünfzigjährigen Bestehen dieser Gemeinde zu berichten, in der viele rußlanddeutsche Flüchtlinge und Rückwanderer eine neue Heimat fanden. Es wird wohl ein Geheimnis bleiben, wie es ihm gelingen konnte, den eher bäuerlich geprägten Frömmigkeitsstil der rußlanddeutschen Mennoniten mit der liberal-städtisch geprägten Aufgeschlossenheit des nordwestdeutschen Mennonitentums zusammenwachsen zu lassen, dem seine Frau Julia van Delden entstammte. Beide werden sie

daran ihren Anteil gehabt haben. Auf jeden Fall ist diese Symbiose dem deutschen Mennonitentum insgesamt zugute gekommen: Ihm wurde geholfen, die rußlanddeutschen Glaubensgeschwister anzunehmen, und jenen wurden Wege geebnet, sich in Deutschland zurechtzufinden.

Um die Integration der Rückwanderer in das deutsche Mennonitentum hatte Gerhard Hildebrandt sich vor allem gekümmert, als er 1979 zum Vorsitzenden der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden gewählt wurde. Er hat sich nicht nur darum bemüht, sondern auch gemeinsam mit Adolf Schnebele dafür gesorgt, daß die süddeutschen Gemeinden des Verbands mit den Gemeinden der Vereinigung einander näherkamen und ernsthaft nach Wegen zur Zusammenarbeit suchten. Beide Bemühungen waren nicht umsonst. Entstanden war die Arbeitsgemeinschaft deutscher Mennonitengemeinden. Daß ein Verschmelzen der rußlanddeutschen Glaubensgeschwister, die in den letzten Jahrzehnten einwanderten, mit den deutschen Mennonitengemeinden noch nicht gelungen ist, lag sicherlich nicht an einem unzureichenden Engagement Gerhard Hildebrandts. Sein Erfahrungshintergrund war vor allem den Mennoniten noch sehr nahe, deren Gemeinden in den dreißiger Jahren aufgelöst wurden und die im Zuge des Zweiten Weltkriegs den Weg in den Westen fanden. Ihr Schicksal hatte er geteilt, und für diese Flüchtlinge, deren Vertrauen er genoß, ließ sich viel tun. Inzwischen hatten tiefgreifende Leiderfahrungen unter dem sowjetrussischen Regime die Gemeinschaft der deutschen Mennoniten in Rußland aber auch geistlich so verändert, daß die meisten Rückwanderer im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts kein Vertrauen mehr aufbrachten, sich in das bestehende Mennonitentum des Westens integrieren zu lassen. Sie wollten unter sich bleiben und den Anfechtungen der modernen Zivilisation gemeinsam widerstehen. Auch dafür zeigte Gerhard Hildebrandt Verständnis. Gleichwohl bot er seine Hilfe an, die Erinnerung an die Wurzeln ihrer Herkunft zu pflegen und Kraft aus ihrer Geschichte zu ziehen, um sich in der neuen Umgebung zu orientieren, ohne ihre konfessionelle Identität zu verlieren.

Gerhard Hildebrandt hat den Verein zur Erforschung und Pflege des Kulturerbes des rußlanddeutschen Mennonitentums 1989 in Göttingen mit begründet und den Vorsitz übernommen. Inzwischen wurden Briefe von Mennoniten in dem Sammelband *Aber wo sollen wir hin* (1998) von diesem Verein herausgegeben, dann folgte der Sammelband *200 Jahre Mennoniten in Rußland* (2000), den Gerhard Hildebrandt gemeinsam mit seiner Frau herausgab, und im vergangenen Jahr schließlich die von ihm edierte Quellensammlung *Die Mennoniten in der Ukraine und im Gebiet Orenburg. Dokumente aus den Archiven Kiev und Orenburg* (2006). Seine kurzgefaßte, an-

sprechend gestaltete Darstellung der mennonitischen Siedlungsgeschichte in der Ukraine erschien unter dem Titel *Die Kolonisation am Beispiel der Mennoniten* in der Deutschen Geschichte im Osten Europas, die Gerd Stricker 1989 im renommierten Siedler Verlag herausgab. Seither hat sich der Prediger und Sprachwissenschaftler immer mehr zum Historiker seiner rußland-deutschen Glaubensgemeinschaft entwickelt.

Diese historische Skizze wurde zur Grundlage für eine breiter angelegte Geschichte der Mennoniten in Rußland, an der er bis zuletzt arbeitete und die unvollendet geblieben ist. Er kannte die Mennoniten von innen her, war für die schwierigste Phase ihrer Geschichte in Rußland ein Zeitzeuge und hatte sich im Zuge seiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit russischer Sprache und Kultur in die politische, gesellschaftliche und religiöse Entwicklung Rußlands eingearbeitet. Das war eine gute Voraussetzung für eine Darstellung der Mennoniten in einem Land, das ihnen die Chance bot, sich aus ärmlichen Anfängen eingewanderter Pioniere zu wohlhabenden, tief im Glauben ihrer täuferischen Vorfahren wurzelnden Gemeinwesen zu entwickeln.

In seiner Dissertation von 1955 hatte Gerhard Hildebrandt sich mit dem Protopopen Avvakum (1620/2–1682) beschäftigt, der sich für eine moralische Erneuerung der russisch-orthodoxen Kirche einsetzte, sich aber weigerte, die Änderungen in der Liturgie anzuerkennen, die Patriarch Nikon durchgesetzt hatte. Diese Weigerung mußte er mit dem Vorwurf, Schismatiker zu sein, mit Verbannung, maßlosem Leid und mit dem Tod auf dem Scheiterhaufen bezahlen. Das ist in seinem Lebensbericht nachzulesen, den Gerhard Hildebrandt 1965 in deutscher Übersetzung mit einem Nachwort herausgab. In einem Gespräch, das ich mit ihm anlässlich seines 80. Geburtstags führte und das in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* unter dem Titel *Von Zieselmäusen, Popen und Mennoniten* 1999 veröffentlicht wurde, hat er von dem Zusammenhang zwischen den moralischen Reformforderungen des Protopopen, dessen Martyrium und den Leiderfahrungen der frühen Täufer gesprochen. Dabei hat er besonders auf die Ablehnung des Glaubenszwangs hingewiesen, die beiden trotz grundsätzlicher Unterschiede gemeinsam war: »Merke auf, du Hörer, Christus ruft in Freiheit (...). Die Lehrer aber, die mit Feuer und Schwert zum Glauben bekehren wollen, sind ganz deutlich Handlanger des Antichrist.« Das war, wie bei den Täufern, ein apokalyptisch aufgeladener Antiklerikalismus. Es gab zwar keinen historischen Zusammenhang zwischen den Täufern und Avvakum, wohl aber einen Zusammenhang, den Gerhard Hildebrandt für sich herstellte, um sein ausgeprägtes Interesse am Studium der Religions- oder Kirchengeschichte nonkonformer Gestalten und Gemeinschaften verständlich zu machen.

So ist die Migrationsgeschichte der Mennoniten für ihn nicht nur eine Erfolgsstory, die in der Beschreibung der Kulturleistungen gipfelt. Diese Geschichte wird vielmehr als ein Versuch begriffen, den Glauben der Väter in einer Welt zu leben, die diese Mennoniten – anders als die Täufer des 16. Jahrhunderts – sich erst selber schaffen mußten – nach eigenen Prinzipien, die teilweise der täuferisch-mennonitischen Trennung von Kirche und weltlicher Obrigkeit zuwiderliefen. Folgerichtig war das ein Prozeß, in dem mit Entbehrungen, Meinungsverschiedenheiten, Konflikten, Spaltungen, Glaubenskompromissen und Glaubenseifer gerungen wurde. Das war auch ein Prozeß, in dem eine religiös und kulturell motivierte Solidarität untereinander entstand, die dem Zugriff des kommunistischen Regimes zunächst erbitterten Widerstand entgegensetzte. Darauf wurde noch einmal im Vorwort zu dem erwähnten Aufsatzband *200 Jahre Mennoniten in Rußland* hingewiesen: »Der ab etwa 1929 durch die Maßnahmen der sowjetischen Machthaber einsetzende Zusammenbruch aller äußeren Ordnungen und mancher traditionellen Werte konnte den inneren Halt der Familien nicht mitzerstören. Die Mennoniten in Rußland wurden nun wieder das, was sie von ihrem täuferischen Beginn her Jahrhunderte hindurch hatten sein müssen: ein Volk der Wanderschaft, vertrieben, gefangen, entwurzelt. Während der folgenden Jahrzehnte gab es für die Mennoniten ›keine bleibende Stadt‹ mehr in dem Lande, wo ihren Vorfahren einst von der russischen Regierung Wohn- und Siedlungsrechte zugewiesen worden waren.«

So hat Gerhard Hildebrandt immer beides im Blick gehabt: Was aus den Mennoniten im Laufe ihrer religiös motivierten Wanderungen wurde, das blühende Gemeinwesen an der Molotschna beispielsweise, aber auch das maßlose Leid, das über sie kam, an dem sie aber nicht zerbrachen. Gerhard Hildebrandt konnte gelassen und heiter, er konnte auch ernst sein. Das war ein Naturell, in dem sich die Geschichte seiner Glaubensgemeinschaft widerspiegelte.

Hans-Jürgen Goertz

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV) am 26. Oktober 2007 in Krefeld

1. Eröffnung und Begrüßung

Die Mitgliederversammlung fand im Vorfeld des Jubiläums »400 Jahre Mennoniten in Krefeld« statt. Tagungsort war das in der Nähe der Kirche gelegene Restaurant »Et Bröckse«. Der Vorsitzende Frank Wiehler begrüßt um 14.00 Uhr die zur Mitgliederversammlung erschienenen Mitglieder und Freunde des Vereins. Zu Beginn der Sitzung gedenken die Anwesenden der seit der letzten Jahresversammlung verstorbenen Mitglieder. Gary Waltner spricht ein Gebet.

Die Einladung ist form- und fristgerecht erfolgt. 36 der 39 Anwesenden sind stimmberechtigte Mitglieder, ein Mitglied vertritt darüber hinaus die Mennonitengemeinde Berlin. Die entsprechende schriftliche Vollmacht liegt vor. Die vorgeschlagene Tagesordnung wird angenommen.

2. Annahme des Protokolls der Mitgliederversammlung vom 13. Mai 2006

Das Protokoll der letztjährigen Sitzung, veröffentlicht in den MGBI 2006 auf den Seiten 245 bis 250, wird angenommen.

3. Bericht des Vorstands

3.1 Bericht des Vorsitzenden

Es liegt eine schriftliche Kurzfassung des Tätigkeitsberichts von Frank Wiehler vor. Er verweist auf die seit Jahren rückläufige Mitgliederzahl, bedingt durch Alter und Tod. Der Mitgliederstand am 20. Oktober 2007 beträgt 431. Die Forschungsstelle bemüht sich weiterhin, mit einer Reihe ehrenamtlicher und geringfügig beschäftigter Mitarbeiter die Katalogisierung voranzubringen, den vielfältigen Aufgaben nachzugehen sowie den weiterhin zahlreichen Besuchern gerecht zu werden. Der Vorsitzende dankt für das unermüdliche Engagement. Die zweimal jährlich verschickten Rundbriefe informieren über die verschiedenen Aktivitäten. Der MGV hat sich an verschiedenen internationalen und interkonfessionellen Veranstaltungen beteiligt: Für eine von der Stadt Danzig initiierte Ausstellung über »Mennoniten im Werder – Das ge-

rettete Erbe« hat der MGV Exponate zur Verfügung gestellt. An der Eröffnungsfeier am 30. Juni 2007 nahmen MGV-Vertreter teil. Das Bild mancher Polen über die Werder-Mennoniten ist etwas einseitig. Sie werden als Niederländer betrachtet, die nach dem Zweiten Weltkrieg wieder nach Holland zurückwanderten. Vom 31. August bis 1. September 2007 fand in Amsterdam eine Konferenz über täuferische und mennonitische Frauen in der Geschichte und ihr gesellschaftliches Rollenverhalten im kontinentalen Europa (1525–1900) statt. Die Veranstaltung war gut besucht. Der MGV war durch zwei Referate von Dr. Marion Kobelt-Groch und Christoph Wiebe vertreten. Gemeinsam mit dem kirchengeschichtlichen Verein der Erzdiözese Freiburg veranstaltete der MGV am 13. Oktober 2007 eine Konferenz über »Täufer am Oberrhein«. Die Rollen von Michael Sattler und Balthasar Hubmaier, zwei markanten Täuferfiguren, wurden aus katholischer Sicht betrachtet. Dr. Fernando Enns hielt einen vielbeachteten Vortrag über die Friedenstheologie als gemeinsames Anliegen der Kirchen.

Die Renovierungsarbeiten an der Menno-Simons-Gedächtnisstätte (Menno-kate) sind abgeschlossen. Der Vorstand dankt dem Ausschuß der MSG für die geleistete Arbeit.

3.2 Bericht des Kassenführers und der Kassenprüfer

Rainer Funck erläutert den Mitgliedern die von ihm schriftlich zusammengestellte Finanzübersicht. Die Ausgaben lagen über den Einnahmen. Dies ist teilweise auf den verspäteten Versand der MGBI 2005 zurückzuführen, denn auch die Druckkosten sind unter der Position Buchverlegungen erst im Februar 2006 ausgewiesen. Die Auflage der MGBI betrug im Jahr 2005 700 und im Jahr 2006 750 Exemplare. Der selbstständig arbeitende Ausschuß für die Menno-Simons-Gedächtnisstätte (Mennokate) hat ebenfalls einen von den vom MGV bestellten Prüfern kontrollierten Finanzbericht vorgelegt.

Der Finanzabschluß für die Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof 2006 verzeichnet einen leichten Zuwachs. An den MGV konnten Euro 3120,00 für Ausgaben im Sinne des Stiftungszwecks überwiesen werden. 2007 wird das Stiftungsvolumen erstmalig den Betrag von Euro 75000,00 überschreiten. Damit ist vereinbarungsgemäß die Anlagepolitik zu überprüfen. Im laufenden Jahr 2007 hat der MGV Euro 1755,00 für Personalaufwendungen von der Stiftung erhalten.

Es gibt Rückfragen in Bezug auf die Rentabilität der Anlage bei Hausinvest. Bei den anstehenden Beratungen soll über Alternativen entschieden werden. Dabei steht die Sicherheit der Werterhaltung über der Renditeoptimierung. Die Berichte wurden mit Dank an den Kassenführer entgegengenommen.

Die Kassenprüfer empfehlen der Mitgliederversammlung, die jährliche Zu-

führung der Rücklage für die Forschungsstelle auf ein Drittel der Kaltmiete aus der Wohnungsvermietung der Forschungsstelle zu ermäßigen und erst bei einem Verbrauch der Rücklage auf unter Euro 20000,00 wieder die volle Kaltmiete zurückzulegen.

Die Mitgliederversammlung nimmt mit zwei Enthaltungen die Empfehlung an.

4. Entlastung des Vorstands

Die Kassenprüfer Günter Krüger und Ortwin Driedger haben die Finanzunterlagen und Kassenberichte des Mennonitischen Geschichtsvereins, der Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof sowie des Ausschusses für die Menno-Simons-Gedächtnisstätte (Mennokate) geprüft und empfehlen die Entlastung des Kassenführers und des Vorstands.

Dr. Wolfgang Schultz stellt den Antrag auf Entlastung des Vorstands mit Dank an den Vorstand, die Beiratsmitglieder und ehrenamtlichen Mitarbeiter sowie die Kassenprüfer. Der Antrag wird bei fünf Enthaltungen angenommen.

5. Veröffentlichungen

Christoph Wiebe berichtet für das Redaktionsteam über die Ausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter (MGBL) 2006. In den Aufsätzen ging es um aktuelle Versuche nordamerikanischer Theologen, eine für die Gegenwart bestimmte Theologie aus dem Geist des Täuferturns zu entwickeln. Für die Ausgabe 2007 wird eine schriftliche Übersicht verteilt. Sie enthält Beiträge aus der neueren Geschichtsforschung sowie über Mennoniten in der Literatur, eine Predigt aus früherer Zeit und weitere Informationen.

Frank Wiehler berichtet über die Aussprache in der Vorstands- und Beirats-sitzung am Vortag. Diskutiert wurde unter anderem über die künftige Konzeption der MGBL und die Frage, ob eine breitere Themenauswahl und die Einbeziehung populärwissenschaftlicher Beiträge in die MGBL dem MGv zu neuen, zusätzlichen Mitgliedern verhelfen kann, insbesondere aus dem Bereich der Rußlandmennoniten. Vorstand und Beirat haben sich für die Beibehaltung des hohen wissenschaftlichen Niveaus der MGBL ausgesprochen. Mehrheitlich wird die Ansicht vertreten, daß durch eine Änderung des bisherigen Konzepts keine neuen Mitglieder gewonnen werden könnten, dennoch wird eine breite Themenauswahl angestrebt. Schwerpunkt wird aber weiterhin die Analyse der Entstehung des Täuferturns sein, die Darstellung seiner unterschiedlichen theologischen Ausformungen und dessen Bedeutung für die Mennoniten heute. Eine glaubensgelenkte Geschichtsschreibung ist nicht beabsichtigt.

Im Hinblick auf geplante Veröffentlichungen in der Schriftenreihe der Forschungsstelle wird daran erinnert, daß weiterhin zuvor zwei Gutachten zur Beurteilung der wissenschaftlichen Qualität der Publikation einzuholen sind. Frau Dr. Annelie Kämpers-Greve stellt ihr Projekt eines »Mennonitischen Reiseführers« für Europa vor, der Informationen über die für täuferisch-mennonitische Geschichte relevanten Orte enthalten soll. Das Vorhaben bedarf noch weiterer Überlegungen. Frank Wiehler bittet Frau Dr. Annelie Kämpers-Greve um ein schriftliches Konzept, das als Grundlage für weitere Beratungen im MGV dienen kann.

Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz präsentiert seine bisherigen Überlegungen für einen Ergänzungsband zum Mennonitischen Lexikon. Zu dem Vorhaben gibt es sowohl befürwortende als auch kritische Stellungnahmen. Zunächst geht es um die Überarbeitung des ersten Entwurfs eines Stichwortverzeichnisses, ehe Autoren für Beiträge gewonnen werden können.

6. Ort und Termin der nächsten Mitgliederversammlung

Die nächste Mitgliederversammlung findet im Rahmen der Jubiläumsveranstaltung anlässlich des 75jährigen Bestehens des MGV auf dem Thomashof am 14. Juni von 15.00–18.00 Uhr statt. Der Vorschlag, die MV 2009 in Berlin abzuhalten, wird aufrechterhalten. Eine Sitzung in der Schweiz wird für 2010 avisiert. Eine Liste der Referenten, die für die Jubiläumsveranstaltung gewonnen werden konnten, wird verteilt.

7. Verschiedenes

7.1 Mennonitischer Arbeitskreis Polen (MAP)

Frank Wiehler, zugleich Vorsitzender des Mennonitischen Arbeitskreises Polen, berichtet über den 2004 gegründeten MAP, der inzwischen ca. 120 Mitglieder hat. Seine Aufgabe ist die Pflege und Sichtbarmachung des mennonitischen Erbes im Weichseldelta. Der Arbeitskreis hat eine Schulpartnerschaft zwischen einem Elbinger Gymnasium und dem Gymnasium Weierhof initiiert. Gemeinsam arbeiten Klassen beider Schulen am Thema »Geschichte der Mennoniten im Weichseldelta und deren Integration in Westdeutschland«. Jugendliche Mennoniten aus Holland und Deutschland renovierten zusammen mit polnischen Schülern den ehemaligen mennonitischen Friedhof von Orloff und erkundeten anschließend zusammen Berlin, mit Aufenthalt im Mennoheim. Das Workcamp wurde vom MAP gefördert. Im Juni 2007 organisierte der Arbeitskreis eine Reise nach Polen. Eine weitere Reise ist für 2009 vorgesehen.

7.2 Mennonitischer Geschichtsverein Paraguay

Dr. Hans Theodor Regier, Oberschulze der Kolonie Friesland in Paraguay und Mitglied des MGV, berichtet über den vor 10 Jahren gegründeten paraguayischen Geschichtsverein und seine Aktivitäten. Er gibt ein Jahrbuch heraus, das über die Forschungsstelle Weierhof bezogen werden kann. Weiterhin ist ein Mennonitisches Lexikon in Arbeit, das bis zur Weltkonferenz in Paraguay 2009 fertig gestellt sein soll.

7.3 Verein zur Erforschung und Pflege des Kulturerbes des rußlanddeutschen Mennonitentums e.V.

Die Mitglieder des Vereins treffen sich zweimal jährlich abwechselnd auf dem Weierhof und in der August Herman Franke Schule in Detmold.

7.4 Plautdietsch-Freunde e.V.

Heinrich Siemens, neuer Vorsitzender des Vereins, nimmt erstmals an der Mitgliederversammlung des MGV teil. Der Verein hat ca. 200 Mitglieder und ist nicht kirchlich gebunden. Aufgabe ist die Pflege und Förderung der plautdietschen Sprache. Nach Schätzungen sprechen weltweit ca. 500 000 Menschen plautdietsch, davon rund 200 000 in Deutschland. Der Verein organisiert Reisen in Regionen mit plautdietsch sprechenden Menschen, beispielsweise nach Rußland, in die Ukraine, nach Kanada oder Paraguay. Der Verein hat eine eigene Zeitschrift und arbeitet an einem Lexikon plautdietscher Begriffe.

7.5 Rückführung westpreußischer Kirchenbücher

Der Vorsitzende berichtet von seinen Bemühungen, mennonitische Kirchenbücher aus Westpreußen, die 1946 von jungen amerikanischen Mennoniten in Danzig und Umgebung gerettet wurden und die sich heute im Archiv des Bethel Colleges in North Newton, Kansas, befinden, in die Forschungsstelle Weierhof zu überführen. Eine Entscheidung des „Historical Committee“ der Mennonite Church USA steht noch aus.

7.6 Schriftführung

Jörg Isert wird die Schriftführung mit Ablauf seiner Wahlperiode im Sommer nächsten Jahres abgeben. Alle Anwesenden werden gebeten, bei der Suche nach einem Nachfolger zu helfen und Vorschläge für Kandidaten bei Frank Wiehler zu melden.

Der Vorsitzende beendet die Sitzung gegen 17.00 Uhr, die mit einem Gebet von Gary Waltner abgeschlossen wird.

Für das Protokoll: Jörg Isert, 5. November 2007

Gelesen: Frank Wiehler, 8. November 2007

Der Mennonitische Geschichtsverein

Vorstand

1. Vorsitzender: Frank Wiehler, Sonnhalde 33, 79104 Freiburg;
fwiehler@t-online.de
2. Vorsitzender: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, 67295 Bolanden;
mennoforsch@t-online.de
- Schriftführung: Jörg Isert, Mergenthalerstraße 6, 73760 Ostfildern;
jaist@web.de
- Kassenführung: Rainer Funck, Hans-Hege-Straße 1, 74638 Waldenburg;
rfunk.wb@t-online.de

Schriftleitung der Mennonitischen Geschichtsblätter: siehe Seite 2

Aufgaben und Ziele

- Die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der Forschungsstelle.
- 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.

Mennonitische Forschungsstelle

Leiter: Gary Waltner
Am Hollerbrunnen 2a
67295 Bolanden-Weierhof
mennoforsch@t-online.de
Telephon: 0 63 52 / 70 05 19
Telefax: 0 63 52 / 70 05 21

»Menno-Kate«

Karin und Dietrich Janzen
Altfresenburg 1
23843 Bad Oldesloe
www.mennokate.de

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 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.

Bankverbindungen / Payments

I. Mennonitischer Geschichtsverein

- Deutschland

Konto Nr. 87 781 677, Postbank Ludwigshafen (BLZ 545 100 67)

- Payments from Europe and from overseas

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 Rainer Funck. 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 Rainer Funck, Hans-Hege-Straße 1, D-74638 Waldenburg, Germany.

II. Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof

- Wer die Mennonitischen Forschungsstelle durch eine Spende oder Zuwendung unterstützen will, kann dieses durch eine Überweisung auf das folgende Konto tun: »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«, Bank: Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel (BLZ 520 604 10), Kontonummer 41 41 31. Eine Spendenbescheinigung wird zugeschickt.
- Those who want to support the work of Mennonitische Forschungsstelle may send their donations to »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«, Bank: Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel, IBAN de 79520604100000414131, BIC: genodeflekl

Die nächste Mitgliederversammlung: 14. Juni 2008

Die Mitgliederversammlung 2008 findet im Rahmen der Jubiläumsveranstaltung anlässlich des 75jährigen Bestehens des MGV auf dem Thomashof am 14. Juni 2008 von 15.00–18.00 Uhr statt.

Mennonitische Geschichtsblätter 2008 mit Krefelder Vorträgen

Die Mennonitischen Geschichtsblätter 2008 werden als Schwerpunkt die Vorträge des Jubiläums »400 Jahre Mennoniten in Krefeld« enthalten und erscheinen bereits in der ersten Jahreshälfte.

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom
Mennonitischen Geschichtsverein e. V.,
64. Jahrgang, Boliden 2007
ISSN 0342-1171
ISBN 3-921881-25-0

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

Typographie, Satz: Christoph Wiebe
QuarkXPress 7.3 auf MacBook,
System Mac OS X, Version 10.4.10

Papier: Werkdruck, 80 g, 1,5faches Volumen, säurefrei, alterungsbeständig
Herstellung: Hubert & Co., Göttingen
Auflage: 650 Ex.

