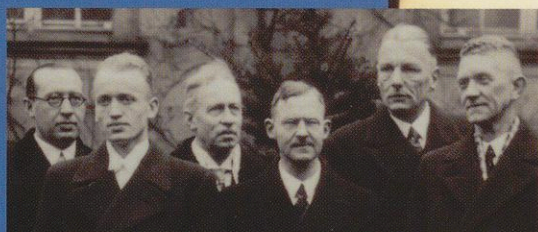




52

Wird/auszu/roffen, mein/Bedienung zu/berbey/
 herkommen und/daß/zu/gleich/zu/berbey/und/berbey/
 fahen, d/daß/aus/zu/berbey/zu/berbey/zu/berbey/
 meine/geliebte/Bedienung, aus/aus/berbey/als/
 d/zu/berbey/zu/berbey, aus/aus/aus/aus/aus/aus/
 Bedienung/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/
 d/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/
 in/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/
 fahen, d/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/
 ab/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/
 d/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/

Unterzeichnet/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/
 d/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/

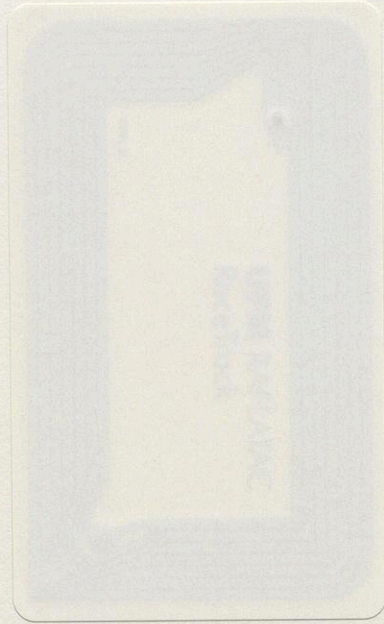


Jacobus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/aus/
 3.

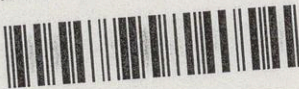
Mennonitische Geschichtsblätter

66. Jahrgang 2009

2009



N12<525001100 021



UBTÜBINGEN



Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

66. Jahrgang 2009



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; cw@mennoniten-kr.de

MITARBEITER DIESER NUMMER

Dr. Dr. Claus **Bernet**, Tauroggener Straße 2, 10589 Berlin; bernetc@web.de
Martina **Bick** M. A., Unzerstraße 18, 22767 Hamburg; Martina.Bick@gmx.de
Pastor Mag. theol. Rainer W. **Burkart**, Torneystraße 90 a, 56567 Neuwied;
pastor@mennoniten-neuwied.de

Dr. Fernando **Enns**, Farmsener Landstraße 192, 22359 Hamburg;
Fernando.Enns@uni-hamburg.de

Mag. Josef Franz **Enzenberger**, Taborstraße 21 A/ 2/ 31, A-1020 Wien, Österreich; J.F.Enzenberger@tele2.at

Alexander **Hippchen**, Volksdorfer Weg 153a, 22393 Hamburg;
alexander@hippchen-net.de

Prof. Dr. Chris K. **Huebner**, Canadian Mennonite University, 500 Shaftesbury Blvd., Winnipeg, Manitoba, Kanada R3P 2N2; ckhuebner@gmail.com

Dr. Ralf **Klötzer**, Zumbrookstraße 2, 48153 Münster;
kloetzer@stadt-steinfurt.de

Rainer **Kobe**, Dorfstraße 6, 54570 Schütz; rainer.kobe@gmx.de

Prof. Dr. Martin **Kuester**, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Philipps-Universität Marburg, Wilhelm-Röpke-Straße 6D, 35032 Marburg;
kuesterm@staff.uni-marburg.de

Richard **Preheim**, Mennonite Church USA Historical Committee, 1700 S. Main St., Goshen, IN 46526, USA; RichP@MennoniteUSA.org

Dr. Päivi **Räisänen**, Sophienstraße 26, 34117 Kassel; paivi.raisanen@web.de

Prof. Dr. Martin **Rothkegel**, Fachbereich für Kirchengeschichte, Theologisches Seminar Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin; mrothkegel@baptisten.org

Dr. Wolfgang **Schultz**, Meißener Straße 11, 14612 Falkensee

Joe A. **Springer**, Mennonite Historical Library, Goshen College 1700 S. Main St., Goshen, IN 46526, USA; joeas@goshen.edu

Prof. Dr. James M. **Stayer**, Dept. of History, Queen's University, Kingston, Ont., K7L 3N6, Kanada; jms2@post.queensu.ca



ZA 2506-66.2009

Inhalt

5 Zu dieser Nummer

Aufsätze

- 7 HANS-JÜRGEN GOERTZ · Täufergeschichtliche Aspekte zur Taufe
31 RAINER W. BURKART · Die Taufe beim Konfessionswechsel als ökumenisches Problem
49 FERNANDO ENNS · Die gegenseitige Anerkennung der Taufe
71 RAINER KOBE · Wie mennonitisch war die Danziger Künstlerfamilie von Block?
85 PÄIVI RÄISÄNEN · Visitation als Verhör und Verhandlung. Vom Prozeß des Täufer-Werdens im Württemberg des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts
99 MARION KOBELT-GROCH · 75 Jahre Mennonitische Geschichtsblätter – ein Potpourri
113 WOLFGANG SCHULTZ · 122 Jahre Berliner Mennonitengemeinde
125 CLAUS BERNET · Hans Klassen – Lebensreformer und Bürokrat, Nationalsozialist und Kommunist, Mennonit und Quäker

Theologie im Gespräch

- 147 CHRIS K. HUEBNER · Mennonitische Theologie: Die Zeit bedenken

Mennoniten in der Literatur

- 161 MARTIN KUESTER · »A Complicated Kindness« – Der Beitrag mennonitischer Autoren zur kanadischen Literatur

Von neuen Büchern

- 185 Martin Haas, Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. III (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
188 Ulrike Hascher-Burger, *Singen für die Seligkeit* (MARTINA BICK)
190 Anselm Schubert, *Täufertum und Kabbalah* (JAMES M. STAYER)
194 Marcus Meier, *Die Schwarzenauer Neutäufer* (CHRISTOPH WIEBE)
200 Günter Vogler (Hg.), *Thomas Müntzer in der Erinnerungskultur* (ALEXANDER HIPPCHEN)

- 203 Hermann Hage, *Amische Mennoniten in Bayern*
(CHRISTOPH WIEBE)
- 207 Mark Thiessen Nation, *John Howard Yoder*
(HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 214 Rudy Wiebe, *Friede wird viele zerstören* (CHRISTOPH WIEBE)

Berichte Hinweise, Meldungen

- 219 Lexikon der Mennoniten in Paraguay erschienen (HJG)
- 220 Leyden – ein Theaterstück von *Freuynde und Gaesdte*, Münster
(RALF KLÖTZER)
- 223 Gelebte Glaubensvielfalt in Neuwied (RAINER W. BURKART)
- 224 Ein Sammelband mit wichtigen Beiträgen zur Schwenckfeld-
Forschung (MARTIN ROTHKEGEL)
- 226 Grenzen des Täufertums – ein neuer Sammelband
- 226 Große Konferenz über Pilgram Marpeck an der Bluffton
University (JAMES M. STAYER)
- 228 Österreichs erstes Täufermuseum eröffnet
(JOSEF FRANZ ENZENBERGER)
- 229 Jacob Backer – ein mennonitischer Maler des 17. Jahrhunderts
wird neu entdeckt (CW)
- 232 Schriften des Täufers Hans Denck in neuhochdeutscher
Übersetzung (CW)
- 233 Geschichten vom Glauben – narrative Predigten eines Menno-
nitenpfarrers (CW)
- 234 Täuferische Erinnerungsorte in Tirol (CW)
- 236 Westpreußische Kirchenbücher kehren nach Deutschland zurück

Glückwunsch

- 241 Heinold Fast zum 80. Geburtstag

Nachruf

- 242 Gottfried Seebaß 1937–2008 (MARTIN ROTHKEGEL)

Mennonitischer Geschichtsverein

- 245 Protokoll der Mitgliederversammlung vom 27. Juni 2009
- 248 Der Mennonitische Geschichtsverein
- 250 Lieferbare Bücher des Vereins
- 251 Impressum
- 252 Kassenberichte 2008

Zu dieser Nummer

Mit der Ausgabe 2006 beschritten wir in gewisser Hinsicht Neuland, indem wir die Mennonitischen Geschichtsblätter ausdrücklich für das Gespräch zwischen heutigem theologischen Nachdenken und der Erforschung der täuferischen und mennonitischen Geschichte öffneten und es zugleich zu einem Schwerpunkt der Ausgabe machten. Dieser Dialog wurde im deutschsprachigen Raum bislang nicht ausdrücklich geführt. Mit den Beiträgen des Krefelder Gemeindejubiläums verfügte auch die Ausgabe 2008 erneut über einen Schwerpunkt. Beide Entwicklungen werden in dieser Ausgabe 2009 der Mennonitischen Geschichtsblätter aufgegriffen und fortgeführt, verbunden mit anderen Neuerungen der letzten Jahre: Einen Schwerpunkt dieser Ausgabe bilden die drei Beiträge von Rainer W. Burkart, Fernando Enns und Hans-Jürgen Goertz. Sie wurden als Vorträge bei den Theologischen Studientagen der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland im Oktober 2008 in Heiligenstadt gehalten, die dem Thema Taufe gewidmet waren. Die Beiträge schlagen eine Brücke von der Erforschung der täuferischen Anfänge zur heutigen Vergewisserung im ökumenischen Gespräch. Ein weiterer Schwerpunkt dieser Ausgabe sind zwei Beiträge zum 75jährigen Jubiläum des Mennonitischen Geschichtsvereins, das im Juni 2008 begangen wurde: Rainer Kobe untersucht die pauschale Vereinnahmung der Künstlerfamilie von Block für die Mennoniten, Marion Kobelt-Groch läßt 65 Ausgaben der Geschichtsblätter Revue passieren.

Drei weitere, in ihrem Ansatz sehr unterschiedliche Aufsätze ergänzen diese Schwerpunkte: Päivi Räisänens Beitrag zeichnet die Rolle nach, die Verhöre für die Entstehung eines täuferischen Bewußtseins bei den Verhörten im Württemberg der Frühen Neuzeit spielten. Wolfgang Schultz hat eine Geschichte der Berliner Gemeinde beigesteuert. Und Claus Bernet zeichnet den bewegten und auch außergewöhnlichen Lebenslauf eines rußlanddeutschen Mennoniten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach. Die Diskussion um eine heutige mennonitische Theologie wird in zweifacher Weise in dieser Ausgabe fortgeführt: Einerseits durch den originellen Beitrag von Chris K. Huebner, einem jungen nordamerikanischen Theologen, der das Thema »Zeit« in die Diskussion einführt, andererseits durch die ausführliche Besprechung der Yoder-Biographie von Mark Thiessen Nation im Rezensionsteil.

Auch die Beschäftigung mit Mennoniten in der Literatur wird auf zweifache

Weise fortgeführt: Der Marburger Anglist Martin Kuester gibt einen Überblick über die Rolle kanadischer mennonitischer Autoren in der Gegenwartsliteratur ihres Landes. Und unter den Rezensionen findet sich auch die Besprechung eines in diesem Jahr auf deutsch erschienenen Romans von Rudy Wiebe.

Die Beschäftigung mit der Geschichte von Täufern und Mennoniten ist vielfältig, anregend und erfolgt aus unterschiedlichen Perspektiven. Davon zeugen neben den Rezensionen auch die Meldungen im Nachrichtenteil.

Abschließend seien zwei Aussagen zu Autoren der letzten Ausgabe korrigiert: Peter Bühler stammt zwar aus einer Pfarrersfamilie, er selbst aber wurde Lehrer und unterrichtete Geschichte an einem Züricher Gymnasium. Er lebt seit Anfang der 1960er Jahren in Witikon, der frühen Wirkungsstätte Wilhelm Reublings. Daß die Vermutung eines amerikanischen Gesprächspartners, Elfrieda Franz Hiebert sei eventuell verstorben, zur falschen Darstellung in der letzten Ausgabe führte, ist uns besonders peinlich. Tatsächlich ist die frühere Harvard-Professorin für Musik trotz ihres hohen Alters weiterhin auf dem Gebiet der Klavier-Pädagogik tätig.

Wir hoffen, mit dieser Ausgabe eine lesenswerte und anregende Nummer der Mennonitischen Geschichtsblätter vorzulegen, die bei den Mitgliedern des Geschichtsvereins und in mennonitischen Gemeinden auf Resonanz und Interesse stößt.

Die Schriftleitung

HANS-JÜRGEN GOERTZ

Täufergeschichtliche Aspekte zur Taufe

Hans Adolf Hertzler zum 70. Geburtstag

Täufergeschichtliche Aspekte zur Taufe: Mit dieser Formulierung im Programm der Mennonitischen Studientage in Bad Heiligenstadt (Thüringen) 2008 stellt sich zunächst die Frage, warum wir uns mit der Taufe im Täufer-tum des 16. Jahrhunderts beschäftigen. Ist es, weil wir uns in der Tradition der Täufer bewegen und diese Tradition fortsetzen wollen, oder ist es, weil wir das Problem, das mit der Taufe auf uns gekommen ist, im Horizont gegenwärtiger Bemühungen um die Einheit der Kirche noch einmal miteinander besprechen müssen, bevor die ökumenischen Gespräche weitergeführt werden? Beide Fragen sind unabweisbar.

Wenn wir das Thema dieser Studientage *Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe – viele Meinungen* nicht nur auf die Vielfalt der Kirchen in der Ökumene beziehen, sondern auch auf die Vielfalt der Meinungen im Täufer-tum selbst, dann lassen sich beide Fragen miteinander verbinden – nämlich so: Gerade die in der ökumenischen Bewegung aufgeworfenen Fragen könnten uns helfen, die Täufer besser zu verstehen als bisher und den Weg, den sie in eine neue Zeit gingen, noch einmal zu gehen – vielleicht nur anders und nicht mit separatistischem Ausgang, nicht abgesondert vom Rest der Christenheit. Das ist der Gesichtspunkt, unter dem mich die Frage nach dem Taufverständnis der Täufer als Historiker und Theologe interessiert. Ich werde keine kursorische Gesamtdarstellung vortragen. Statt dessen interpretiere ich einige Aspekte dieses Taufverständnisses vor dem Hintergrund des reformatorischen Antiklerikalismus neu. Die dadurch eröffnete Deutung kann dazu beitragen, die verhärteten konfessionellen Argumente aufzulockern und die ökumenischen Gespräche zu erleichtern.

Zunächst möchte ich aber noch zwei allgemeine Bemerkungen vorausschicken: eine Bemerkung zur Forschungssituation und eine Bemerkung zum Stellenwert der Taufe unter den Täufnern.

1. Es fällt auf, daß die Taufe ein Stiefkind der Täuferforschung ist, obwohl die Quellenbände vor Hinweisen auf die Taufe der Täufer nur so strotzen. Mono-

graphisch ist die Taufe im Täufertum nur zweimal behandelt worden: von Rolin S. Armour in *Anabaptist Baptism* (1966) und von Christof Windhorst in *Täuferisches Taufverständnis* (1976).¹ Das erste ist eine allgemeine, repräsentative Studie zur Taufe bei Balthasar Hubmaier, Hans Hut, Melchior Hoffman und Pilgram Marpeck (andere Täufer werden nur ansatzweise oder nebenher erwähnt). Das andere ist eine theologiegeschichtliche Untersuchung der Taufproblematik bei Balthasar Hubmaier, fraglos der theologisch am gründlichsten durchdachten Tauftheologie unter den Täufern. Die erste Studie stammt aus der Feder eines Baptisten, die zweite ist die Dissertation eines lutherischen Theologen, der Hubmaier keinen reformatorischen Durchbruch bescheinigt, sondern seine Lehre – durchaus mit Respekt vor der theologischen Leistung – »zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie« ansiedelt. Von mennonitischen Täuferforschern gibt es keine Monographie zur Taufe im Täufertum. Nur hier und da sind einige Aufsätze aus mennonitischer Feder vor der revisionistischen Wende der Täuferforschung in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts zu finden; ansonsten kann nur noch auf Kapitel oder Abschnitte über die Taufe in einigen biographischen oder theologiegeschichtlichen Darstellungen oder auf Aufsätze von nichtmennonitischen Autoren hingewiesen werden.² Bemerkenswert ist auch, daß in John H. Yoders *Täufertum und Reformation im Gespräch* (1968) der Taufe kein eigenes Kapitel gewidmet wird, ebenso wenig in C. Arnold Snyders *Anabaptist History and Theology* (1995). Schließlich hat J. Denny Weaver die Frage nach der Taufe in *Becoming Anabaptist* (1987) vernachlässigt, wenn nicht sogar bewußt übergangen.³ Offensichtlich war die Taufe für die Täufer nicht so wichtig, wie es die Bezeichnung »Wiedertäufer« oder »Täufer« zunächst nahelegt.

An diesem Eindruck hat sich auch in den zahlreichen Untersuchungen der sogenannten revisionistischen Täuferforschung nichts geändert. Das Kapitel über »Taufe als öffentliches Bekenntnis« in meiner eigenen Gesamtdarstellung *Die Täufer* (1980, 2. Aufl. 1988) ist da eher eine Ausnahme.⁴ Eine Ausnahme ist auch die kurze historisch-genetische Darstellung der täuferischen Taufpraxis in der Schweiz, die Walter Klaassen in Rufnähe zur neueren Täuferforschung 1989 erarbeitet hat, ebenso der Aufsatz von Christoph Wiebe aus demselben Jahr, in dem analysiert wird, wie sich das Verhältnis von Glaube und Taufe im Brief des Grebelkreises an Thomas Müntzer vom September 1524 argumentativ aufgebaut hat.⁵ Ausführlicher hat sich zuletzt – allerdings mit polemischen Ausfällen gegen die revisionistische Täuferforschung – Andrea Strübind in *Eifriger als Zwingli* (2003) mit der Taufe in der Frühgeschichte der Schweizer Täufer beschäftigt.⁶ Das wiederum ist die Darstellung einer baptistischen Kirchenhistorikerin, und die Taufproblematik ist

sowohl in einem zeitlich wie auch regional sehr begrenzten Rahmen erfaßt worden. Außerdem wird der theologisch gewichtigere Beitrag des frühen Täuferturns in dieser Region, das Taufverständnis Balthasar Hubmaiers, ausgeblendet und die Taufe zu eng an ein angeblich schon in der Zürcher Vorgeschichte der Täufer wurzelndes separatistisches Gemeindeverständnis gebunden.⁷ Teilweise hilfreich ist diese Darstellung dennoch. Insgesamt aber fehlt eine historisch-genetisch orientierte, monographisch angelegte Analyse der Taufe in den verschiedenen täuferischen Bewegungen. Unter diesem Defizit leidet die systematisch-theologische Rezeption täuferischer Taufvorstellungen im ökumenischen Gespräch heute.

2. Es gibt in den Quellen manche Hinweise darauf, daß die Taufe tatsächlich keinen herausragenden Stellenwert unter den Täufem besaß. Einmal begriffen und durchgesetzt, wurde die sogenannte Glaubenstaufe in den täuferischen Bewegungen selbstverständlich praktiziert und zum hervorstechenden Angriffsziel geistlicher und weltlicher Herrschaftseliten. Im Wiedertäufermandat des Zweiten Reichstags zu Speyer 1529 wurde sie als *crimen publicum* unter Todesstrafe gestellt.⁸ In der Schweiz war das schon 1527 geschehen.⁹ Aber das bedeutet nicht, daß das gesamte Reformkonzept der Täufer von Anfang an aus einem neuen Taufverständnis heraus entwickelt worden wäre, so eng auch der Zusammenhang von Taufe und Kirche gesehen wurde: »Wo der Wassertauf nit ist, da selbs ist keyn Kirch«, schrieb Balthasar Hubmaier schon in seiner frühen Schrift *Von dem christlichen Tauff der gläubigen* (1525).¹⁰ Und doch wird »das Zentrum des Täuferturns (...) nicht an diesem Punkt zu finden sein«, meinte Armour, auch wenn das Taufsakrament »eine Prominenz in der täuferischen Bewegung wie vielleicht nirgendwo sonst erlangt« hat.¹¹ Sobald es aber um die Substanz des täuferischen Glaubens ging, war oft anderes wichtiger als die Taufe.

So weist Werner O. Packull auf den bemerkenswerten Befund hin, daß es in der ersten *Schweizer Gemeindeordnung* (um 1527) keinen Artikel über die Taufe gibt; ebenso wenig enthält die *Gemeine Ordnung der Glieder Christi* (ca. 1540) des Marpeck-Gefährten Leupold Scharnschlager einen Artikel über die Taufe.¹² Das sind zwei besonders bedeutsame Beispiele. Weitere Einzelbeobachtungen weisen in eine ähnliche Richtung. Im Hinteren Bregenzerwald soll es eine Täufergemeinde gegeben haben, deren Mitglieder nicht oder noch nicht getauft, als Mitglieder einer Täufergemeinde aber für die Verfolgungsbehörden identifizierbar waren. Offensichtlich war niemand in dieser Gemeinde, der zu taufen berufen gewesen wäre. Wie dem auch sei, auf keinen Fall definierten sich diese Gemeindeglieder über die Taufe.¹³ Als ein anderes Beispiel können Täufer in der Gegend um Esslingen gelten, die in den Un-

tergrund gegangen waren, um den schlimmsten Verfolgungen zu entgehen, äußerlich aber hielten sie sich nach ihrem Widerruf zur katholischen Kirche. Ein Täufer nahm sogar die Stelle eines Sakristans ein.¹⁴ Selbst wenn diese nikodemitischen Täufer im Untergrund an der Praxis der Glaubenstaufe festhielten, was allerdings nicht verbürgt ist, haben sie die Taufe dennoch um ihren täuferischen Charakter gebracht, nämlich öffentliches Bekenntnis ihres Glaubens zu sein und Erklärung ihrer Bereitschaft, ein Leben in der Nachfolge Christi vor aller Welt führen zu wollen. Hubmaier schrieb in *Eine Christliche Lehrtafel* (1526/27) über die äußere Gestalt der Kirche, was sonst allgemein unter den Täufern galt: »Vnd ob wol der glaub allein fromm macht, so macht er doch allein nit selig, dann die offentlich bekantnuß muoß auch darbey sein.«¹⁵ Außerdem waren sich diese Täufer gelegentlich auch untereinander nicht darüber einig, wie weit sie mit ihrem Nikodemismus gehen konnten. Es wird von einem Fall berichtet, daß der Vater in die Taufhandlung an seinem Kind einbrach, das Geldgeschenk der Paten aus dem Fenster warf und dem Priester das Kind aus den Händen riß, um es in einem Wasserbad von dem geweihten Taufwasser rigoros zu reinigen.¹⁶ War das ein antiklerikaler, tief in der Volkskultur verwurzelter Akt ritueller Reinigung, oder ist das ein Hinweis auf einen Glauben an die sündentilgende Kraft der Wassertaufe, wenn sie nur im richtigen Geist geübt wird, der unter den Täufern noch eine Rolle spielte? Vielleicht ist das ein Hinweis darauf, daß sich unsere Deutung der Täuferstaufe als einem Bekenntnisakt des Menschen bisher über die mentalitätsgeschichtlichen Bedingungen täuferischer Äußerungen und Praktiken hinweggesetzt hat. In der *Rechenschaft* Berner Täufer beispielsweise findet sich eine Bemerkung, die andeutet, daß die Sünde nicht durch, wohl aber in der Taufe vergeben wird.¹⁷

Bekannter ist der Nikodemismus im niederländischen und niederdeutschen Täuferum. Kaum hatte Melchior Hoffman damit begonnen, für das Täuferum werbend durch die Lande zu ziehen, riet er seinen Anhängern, die Taufpraxis für zwei Jahre auszusetzen.¹⁸ Dieser »Stillstand« der Taufpraxis war das unmittelbare Echo auf die rigorose Verfolgung und den Märtyrertod zahlreicher Hoffman-Anhänger. Erneuert wurde die Zurückhaltung der Täufer gegenüber den sichtbaren Ordnungen später von David Joris im Anschluß an die Niederlage des Täuferreichs zu Münster. David Joris riet seinen Anhängern, zumeist in der städtischen Bevölkerung, die offiziellen Gottesdienste zu besuchen und sich mit der traditionellen Kindertaufe zu arrangieren.¹⁹ Extrem äußerte sich schließlich in Mähren Gabriel Ascherham, wenn er »den pästlichen und lutherischen Haufen und alle vermeinten Brüder« warnte, »sich nicht also um den Tauf (zu) beißen und zanken, denn es wird viel un-

schuldig Blut darunter vergossen und in Wahrheit hat keiner recht, wenn solche die Taufe unterließen, desto besser wäre es.«²⁰ Auch er schlug einen »Stillstand« vor.

Das sind Hinweise, die auf die eine oder andere Weise andeuten, daß das Herzstück des Täuferturns nicht in einem neuen Taufverständnis zu finden sein wird.²¹

I.

Die Idee, den traditionellen Taufritus durch einen neuen zu ersetzen, der das christliche Gemeinschaftsgefüge des Abendlandes in den Grundfesten erschüttern mußte, ist den Täufern nicht vom Himmel gefallen. Diese Idee überkam sie auch nicht in einem heiligen Schauer als Erleuchtung in schwerer Stunde. Das legt zwar der Bericht Caspar Braitmichels im hutterischen *Geschichtsbuch* über die erste Glaubenstaufe durch Konrad Grebel an Georg Blaurock in Zürich nahe.²² Dieser Bericht ist aber – wie andere Berichte über hutterische Begebenheiten auch – eine biblisch stilisierte Erzählung aus späterer Zeit. Er mag auf Augenzeugenberichte oder eine ältere, nicht bekannte Version des Geschichtsbuchs zurückgehen, konzipiert ist er aber wohl als Ursprungsmythos und nicht als eine zuverlässige Information über ein historisches Ereignis. Und doch lassen sich – auch abgesehen von Personen, Ort und Zeit – historisch bedeutsame Züge in der dargestellten Szene erkennen. Auffällig sind die Kontraste. Getauft wird nicht in einer Kirche am Taufbeken mit geweihtem Wasser, sondern in der Stube eines Privathauses mit Wasser, das mit einer Kelle aus einer Schüssel geschöpft wird. Die Taufhandlung nimmt kein Priester vor, sondern ein Laie. Getauft wird kein Säugling, sondern ein Erwachsener, nicht ein Laie, sondern ein entlaufener Priester aus Graubünden. Das erinnert an einen vorreformatorischen Holzschnitt, auf dem Mönche und Priester zu sehen sind, die hinter einem Ochsenpflug hergehen und den steinigen, mit Dornen durchwachsenen Acker im Schweiß ihres Angesichtes bestellen, während Bauern in einer Kirche, die auf der Spitze des Glockenturms steht, am Altar die Messe zelebrieren: verkehrte Welt.²³ Dieser Holzschnitt sollte zunächst wohl nur davor warnen, daß die Ordnung in dieser Welt auf den Kopf gestellt zu werden drohe, wenn nichts gegen den Verfall der Christenheit unternommen würde. Das ist ein typisch antiklerikales Motiv, das im reformatorischen Aufbruch nicht mehr als ein Warnbild, sondern als ein Bild der Hoffnung auf bessere Zeiten betrachtet wurde: Bald wird es soweit sein, daß der »gemeine Mann« die Sorge um sein Heil in die eigene Hand nimmt. In diesen antiklerikalen Zusammenhang gehört auch die anfängliche Praxis der Glaubenstaufe.

Vorausgegangen waren dem ersten Taufgottesdienst verbale und tätliche Angriffe auf Mönche, Nonnen und Priester; es gab Predigtstörungen, Zinsverweigerungen, Bilderstürme, Kritik am Meßopfer der katholischen Kirche und schließlich Verweigerungen der Kindertaufe auf der Zürcher Landschaft. Während dieser Auseinandersetzungen ist den besonders Zielstrebigem immer deutlicher geworden, daß der Klerus, bald auch Ulrich Zwingli, seine Prädikanten, vor allem aber der Rat der Stadt, die Reform der Kirche behinderten, wenn nicht sogar vereitelten. Diese Erfahrungen stehen hinter der antiklerikalen Kontrastpropaganda: Den hochmütigen, pflichtvergessenen und moralisch verwahrlosten Priestern und den gelehrten, von der weltlichen Macht geblendeten Prädikanten wurden die frommen, unbeirrt an der Heiligen Schrift orientierten und moralisch integren Laien gegenübergestellt. Sie allein seien noch in der Lage, meinten diese radikalen Reformer, Schaden von der Christenheit abzuwenden.

Angeregt von Schriften Thomas Müntzers hatte sich auch Konrad Grebel, der inzwischen zum Sprecher dieser Reformgruppe herangewachsen war, vorgenommen, gegen diejenigen zu schreiben, die sich für die »unsinnig gotzlesterrig form des kindertouffs« eingesetzt, das heißt die herkömmliche Taufliturgie nur eingedeutscht, aber nicht geändert haben, falls Müntzer und Andreas Karlstadt sich nicht noch konsequenter als bisher gegen die »allte bruch der endchristy« wenden würden.²⁴ Zunächst blieb es dabei, daß vorerst allein nach Begründungen für die Verweigerung der Kindertaufe und nicht auch schon nach einem Grundkonzept für die Glaubenstaufe gesucht wurde. Nach den gescheiterten Gesprächen über die Verweigerung der Kindertaufe erließ der Rat ein Mandat, das die Rücknahme der Taufverweigerungen anordnete, die Einstellung jeder täuferischen Agitation befahl und die nichtzürcherischen Agitatoren aus seinem Herrschaftsgebiet wies.²⁵ So läßt sich die erste Glaubenstaufe als Reaktion auf diesen Ratsbeschluß und als letzter Schritt im Kampf gegen die klerikale Bevormundung der Laien und die beginnende Verdrängung der Laien aus dem Reformprozess in Zürich verstehen. Einem Rat, der schon auf der Landschaft sein angeblich widergöttliches Verhalten an den Tag gelegt hatte, wollten die Prototäufer jetzt auch in der Stadt nicht mehr über den Weg trauen. Hier ging es zunächst nicht um eine grundsätzliche Trennung von Kirche und Obrigkeit (Staat), sondern nur um die Trennung von »widergöttlicher« Obrigkeit. Die Verweigerung der Kindertaufe und die Agitation für die Glaubenstaufe hatten, wie Walter Klassen ausführlich beschrieben hat, »mit dem Verlangen zu tun, selber Kontrolle über die Kirche zu erlangen.«²⁶ Und so verstand er die Glaubenstaufe nun folgerichtig als »ein antiklerikales Zeichen«, das zunächst noch nicht Gründungsakt einer neuen

Kirche, wie oft angenommen wurde, sondern nur ein weiteres Mittel zur Reinigung der bestehenden Kirche war. Dazu fügt sich der kurz zuvor geäußerte Vorschlag Grebels und seiner Freunde, man möge in Zürich alle zusammenrufen, die es mit ihrem Glauben wirklich ernst meinten, und einen neuen, reformwilligen Rat wählen.²⁷ Die historisch-genetische Analyse Klaassens bestätigte also die Annahme, daß die Glaubentaufe theologisch noch nicht mit einem separatistischen Kirchenkonzept verbunden war – weder in Waldshut und Nikolsburg unter Hubmaier,²⁸ noch in Zürich unter den ersten Täufern.

II.

Diese antiklerikale Interpretation der ersten Glaubenstaufe zeigt, wie intensiv die frühen Täufer sich darum bemühten, ihre konkreten Erfahrungen theologisch zu reflektieren und Schritt um Schritt nach einem eigenen Reformkonzept zu suchen. Selbst in späterer Zeit, als sich die Glaubenstaufe schon mit einem separatistischen Gemeindeverständnis verbunden hatte, geisterte der antiklerikale Ursprungsimpuls noch durch die Quellen. So finden sich beispielsweise starke Ausfälle gegen den Klerus in den tirolischen Täuferakten. »Es sind die Priester, die falschen Prediger und Propheten, die die Seelen in der Kirche erwürgen und morden. Sie sind selbst die größten »huerrer« und »eebrecher« und lügen vielmehr auf der Kanzel, als daß sie die Wahrheit sagen. Sie verkünden nicht das Evangelium, sondern lügen. Sie, die selbst »nit rain sein«, besudeln die Kinder, »die doch rain« sind, mit der Taufe, die ein »zauberpad«, eine »sudlwesch« ist. Denn Gott habe nicht befohlen, die jungen Kinder zu taufen, die Menschen haben es geboten, wie »kaiser, bischof und solh narrenwerich«.²⁹ In späteren Verhören hielten manche Täufer an der Verurteilung der Kindertaufe fest, weil sie der Meinung waren, daß diese Taufe durch abergläubige Zusätze verunreinigt sei (vor allem im katholischen Ritus). Andere Täufer meinten, sie könnten sich zur Kindertaufe verstehen, wenn diese von solchen Zusätzen gereinigt wäre.

Auf den ersten Blick scheint das antiklerikal orientierte Taufkonzept für die Überlegungen zur Taufproblematik heute weniger hilfreich zu sein als das Taufverständnis, das sich mit einem separatistischen oder später freikirchlichen Kirchenbegriff verbindet. Es verfremdet die uns vertrauten Argumente. Das will ich an einigen Zügen der täuferischen Glaubenstaufe zeigen.

1. Nicht nur die frühen Täufer in der Schweiz, sondern die Täufer generell beriefen sich in ihrer Argumentation für die Glaubenstaufe auf die Heilige Schrift. Was sie dort über die Taufe fanden und ins Gespräch mit ihren Gegnern brachten, habe ihre Auffassungen bestimmt, wird oft gesagt, und nicht die Argumente, die ihnen angeblich der Antiklerikalismus ihrer Tage nahe

legte. Doch das eine schließt das andere nicht aus. Die Bedeutung des Antiklerikalismus für die Interpretation des reformatorischen Aufbruchs liegt nicht eigentlich in den Inhalten, sondern in der Funktion, bestimmte Themen auftauchen zu lassen, und der Antiklerikalismus bestimmt die Form, die bestimmten Themen gegeben wurde, auch die Art und Weise, wie die Heilige Schrift gelesen wurde, welche Themen wichtiger und welche nicht so wichtig waren. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Bericht über ein Neues Testament, das man bei den Täufern fand, in dem das klerikale Vokabular eingeschwärzt war. Das war vielleicht der erste Versuch, sich eine Bibel in »gerechter Sprache« zu schaffen. Der Antiklerikalismus ist in erster Linie ein Erklärungsmodell, das den Inhalt der Gedanken, Worte, Konzepte und Visionen aus ihrem »Sitz im Leben« heraus zu verstehen versucht.³⁰ So wurde das »formgeschichtliche« Interpretationskonzept, das sich in den exegetischen Fächern durchgesetzt hatte, für die Erforschung frühreformatorischer Bewegungen genutzt. Das ist in der Auseinandersetzung mit der Antiklerikalismusthese nicht immer deutlich genug erkannt worden. Mit diesem Forschungsmodell sollten die religiösen Inhalte nicht abgewertet, sondern gerade in ihrem konkreten Erfahrungsraum erfaßt werden – zumal die Täufer sich mehr im Praktischen als im Theoretisch-Abgehobenen verwirklichten.

Wichtig ist weiter, daß das »antiklerikale Milieu«, in dem sich allenthalben reformatorische Ideen und Losungen artikulierten, den reformerischen Forderungen eine hohe Aufmerksamkeit sicherte und ihre Aufnahme sowie ihr Verständnis entscheidend prägte. Das war auch in der Diskussion um die Sakramente, vor allem um die Taufe, der Fall, denn die Sakramentsproblematik war ja besonders eng mit dem Selbstverständnis und dem Tätigkeitsfeld der Priester verbunden, die den Menschen von der Wiege bis zur Bahre begleiteten. Wofür die Priester standen und was sie taten, verfiel der Kritik, provozierte auch manche Handgreiflichkeit. Auch die Täufer konnten nicht von diesem »antiklerikalen Milieu« absehen. Es hatte für sie die Funktion, ihr religiöses Denken, Verhalten und Handeln mit den Problemen ihres Alltags zu verbinden und ihre konkreten Erfahrungen theologisch reflektieren zu lassen. Täuferische Theologie war Erfahrungstheologie – so ungeordnet, so zufällig und oft auch so fahrig, auf jeden Fall so provisorisch, wie Erfahrungen gewöhnlich sind.

2. Schon der Grebelkreis hat in seinem Brief an Thomas Müntzer auf die Verbindung zwischen Taufe und Bewährung des Glaubens im konkreten Lebensvollzug hingewiesen. »Den touff beschribt unß die gschrift, daß er bedütte durch den glouben und das bluot Christi (dem getoufften daß gemüenderendem und dem gloubenden vor und nach) die sünd abgewaeschen sin;

daß er bedütte, daß man abgestorben sie und soelle der sünd und wandlen in nüwe des laebens und geist, und daß man gwüß selig wird, so man durch den inneren touff den glauben nach der bedütnuß läbe«. ³¹ In dem Akzent, der auf diese Verbindung von Taufe und Ethik gelegt wird, ist ein antiklerikales Moment wirksam. Ging es bisher darum, daß der Anwärter auf den geistlichen Stand in der Weihe zum Priester für ein Leben in der »Vollkommenheit Christi« ausgerüstet und in den Dienst an der Kirche gesandt wurde, um fortan, wie er in einem besonderen Gelübde gelobt, das Leben eines »homo spiritualis« zu führen, so wird jetzt der Täufling, der die Taufe begehrt, bewogen, aus der ihm zugesprochenen und erfahrenen Vergebung der Sünden die Konsequenz zu ziehen und in einem »neuen Leben (zu) wandeln«. ³² Was dem Priester angeblich nicht gelang, soll jetzt am frommen Laien Wirklichkeit werden. Dem *character indelebilis*, der dem Priester mit dem Weihesakrament eingeprägt wird, und dem Priestergelübde entspricht jetzt die Taufe als die sichtbare und für die Zukunft konsequenzenreiche Zäsur zwischen altem und neuem Leben. Die Taufe war wirklich ein prägender Akt: So gründete im Taufbekenntnis auch das Bekenntnis zur Annahme eines eventuellen Martyriums – und es überrascht nicht, daß die Täufer den Klerikern immer wieder vorwarfen, sich vor den Konsequenzen des Glaubens, vor Leid und Martyrium zu drücken. Gelegentlich schimmert der Hinweis auf eine Analogie zwischen Priestergelübde und Taufgelöbde durch die Argumentation der Täufer durch. Zwei Beispiele: Balthasar Hubmaier sprach vom Taufgelübde, das im Übergang vom alten zum neuen Leben abgelegt wird, und Hans Hut von der Versiegelung der Getauften, ³³ die vor dem Endgericht bewahrt. Die Taufe drückt dem Glaubenden gleichsam einen Stempel auf, vergleichbar dem *character indelibilis*. Eine Analogie besteht auch zwischen dem Ordensgelübde und der Taufe. So beginnt denn Michael Sattler, der entlaufene Benediktinerprior aus dem Schwarzwald, die *Brüderliche Vereinigung* auch mit den Erläuterungen zur Taufe. Mit ihr setzt ein neues Leben in der »Auferstehung Jesu Christi« ein oder, wie es im sechsten Artikel zur Schwertgewalt heißt, ein Leben in der »Vollkommenheit Christi«. ³⁴ In dieser Vollkommenheit sprach sich das Ideal aus, das die Mönche von allen anderen Menschen abhob. So ist es kein Zufall, daß der täuferische Separatismus sich in der »Vollkommenheit Christi« einen deutlichen Ausdruck verschaffte.

3. Der Zeichencharakter, der von Anfang an der täuferischen Taufe zugeordnet wurde ³⁵, hat dazu geführt, sie als einen voluntaristischen (»subjektiven«) Akt des Menschen zu deuten und ihr jede »objektive« Heilswirkung auf den Menschen abzusprechen. Sie war Zeichen für die Vergebung der Sünden, das heißt für das Heilsgeschehen, das sich zuvor im Inneren des Menschen voll-

zogen hatte. Die Taufe selbst war nur Hinweis auf dieses Geschehen und ein Bekenntnis, daraus Konsequenzen für das weitere Leben zu ziehen. Die Wassertaufe wurde zum äußeren Zeichen für die »innere Taufe«, die ihr vorausging, gelegentlich auch zum Zeichen, das auf die »Bluttaufe« (das Martyrium) vorauswies. Auch diese voluntaristisch, als Antwort des Menschen auf das innere Heilsgeschehen verstandene Taufe ließe sich auf einen antiklerikalen Impuls zurückführen: von der objektiven, quasi magisch-sakramentalen Wirksamkeit der Taufe in der römisch-katholischen Kirche (ex opere operato) oder von dem Heilswirken Gottes, das Martin Luther sich am Täufling in der Taufe unter dem Wort vollziehen sah, habe das Pendel zu einer rein symbolischen, nur zeichen-, aber nicht wesenhaften Auffassung des Taufakts ausgeschlagen. Auf ein solches Verständnis deuten viele Texte der Täufer hin, und so wurde auch die Taufe in den mennonitischen Gemeinden und in der Täuferforschung generell gedeutet. Doch die Frage stellt sich, ob das Pendel im Erfahrungs- und Denkhorizont der frühen Reformationszeit überhaupt so weit hätte ausschlagen und die Taufe zu einem rein menschlichen Akt heruntargestuft werden können. Es ist schwer vorstellbar, daß die Täufer im Kampf gegen den Klerus das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hätten. Sie haben zwar die Selbstwirksamkeit des Sakraments verworfen. Damit haben sie aber nicht das den ganzen Menschen umfassende und ergreifende Heilsgeschehen aus dem äußeren Taufakt verbannt. Gerade die enge Verknüpfung von Geist-, Wasser- und Bluttaufe sollte die Wassertaufe nicht zu einem rein menschlichen Bekenntnis- oder Gehorsamsakt entleeren, sondern in den Zusammenhang des »neuen Lebens« oder des »neuen Äons« stellen. Es gibt Stellen in den Täuferakten, die ganz deutlich sagen, daß in der Taufe die Sünden vergeben werden, daß die Taufe eine »verbindung mit gott sey«³⁶ und nicht nur ein Zeichen, das auf diese Verbindung zurückweist. So sprach Felix Mantz davon, »das der touff nichts anders dan ein absterben des alten menschs und anlegen eins newen ist«, und so gehört die Taufe bei Hubmaier beispielsweise zur seligmachenden Rechtfertigung und ist ein »in der ganzen christlichen Existenz aufgehendes, sie durchziehendes Geschehen«, wie Christoph Windhorst zutreffend beobachtet hat.³⁷

So wenig dem Sakrament der Priesterweihe ein voluntaristischer Grundzug unterstellt wird, so wenig darf er der Taufe der Täufer vorgeworfen werden. Die zeitliche Reihenfolge, die zwischen innerer und äußerer Taufe, zwischen Glaube und Taufe immer wieder beschworen wurde, war eher ein sekundäres Argument, das der Rechtfertigung und der Polemik gegen die katholische und reformatorische Ablehnung ihrer Taufanschauung diente, als daß sie das »Wesen« der Taufe beschrieben hätte. Auf keinen Fall wollte sie aber die

Taufe, die in den Leib Christi eingliedert, im individuellen Glaubensakt verankern. Sie ist nicht das »product of the individual's inward believing«, wie John H. Yoder meinte.³⁸ Es läßt sich also die These formulieren: Symbolische Handlungen, die das Wirken Gottes am Menschen zum Inhalt hatten, wurden als Akte verstanden, in denen sich vollzog, was sie bezeichneten: Eintritt in ein »neues Leben«.

Dieser Grundzug der täuferischen Taufe ist nicht immer deutlich genug zur Geltung gebracht worden. Er ist von der Denkfigur überlagert oder verdeckt worden, mit der zwischen innerer und äußerer Taufe unterschieden und jeder ein eigener Wirkungsbereich zugewiesen wurde: Im Inneren handelt Gott und im Äußeren der Mensch. Die Unterscheidung von innerer und äußerer Taufe haben die Täufer offensichtlich von Ulrich Zwingli übernommen, die Zürcher in ihren brieflichen Andeutungen an Thomas Müntzer (1524) genauso wie Balthasar Hubmaier. Möglicherweise hat Hubmaier wie Zwingli auch direkt aus der mittelalterlichen Tradition des augustinischen Spiritualismus geschöpft. Auf jeweils verschiedene Weise wirkte dieser spiritualistische Grundzug auch im Täufertum Hans Huts und Melchior Hofmans weiter. Zwingli hatte zwischen »res« (Wesen) und »signum« (Zeichen) getrennt und mit einer »ontologischen Schranke« zwischen beiden gerechnet.³⁹ Allerdings wollte er damit nicht die Wassertaufe zur Antwort des Menschen auf die vorausgehende Heilszuwendung in seinem Inneren herabstufen, wie es seiner Meinung nach die Täufer taten. Ganz im Gegenteil, er wollte die Wassertaufe von der inneren Taufe trennen, um sie in einen alttestamentlichen Begründungszusammenhang (Aufnahme in den Bund mit Gott durch die Beschneidung der Kleinkinder) zu stellen und um weiterhin an der Säuglingstaufe festhalten zu können. Dagegen sahen die Täufer in dieser Trennung ein willkommenes Argument für die von ihnen betonte Reihenfolge »erst Glaube, dann Taufe« und ließen sich mehr ungewollt als gewollt von der Diskussion darüber ablenken, was in der Taufe eigentlich geschieht. Das war nicht nur bei den theologisch weniger gebildeten Täufern der Fall, sondern auch beim theologisch versierten Hubmaier. Christoph Windhorst, der die Beziehung zwischen innerer und äußerer Taufe bei Hubmaier, zwischen Geist- und Wassertaufe also, genau analysiert hat, schreibt: »Nach Hubmaier handelt Gott im inwendigen Geschehen, im auswendigen Ereignis der Wassertaufe aber handelt der Mensch.«⁴⁰ Diese Beobachtung trifft wohl zu, auch wenn der Versuch Windhorsts weniger überzeugt, das Taufbegehren und den Vollzug der Taufe in der Willensfreiheit des Menschen zu verankern. Die Antwort auf das Heilsgeschehen ist bei Hubmaier doch die Antwort eines bereits vom göttlichen Geist ergriffenen Täuflings und nicht des Menschen, des-

sen Willen darüber entscheidet, ob er das Heil im Glauben annehmen oder ausschlagen soll. Hubmaier befand sich auf dem Wege, am Handeln Gottes in der Taufe festzuhalten, indem er die wirkende Kraft des göttlichen Wortes zur Voraussetzung für den Geistempfang und die sich ihm anschließende Taufe machte. Ganz gelungen ist ihm das, wie Windhorst meinte, aber nicht. Obwohl die Täufer unablässig die Reihenfolge von Glaube und Taufe betonten, wäre es ein Mißverständnis, ihnen grundsätzlich und ausschließlich die Annahme eines konsekutiven Verhältnisses von Glaube und Taufe zu unterstellen. Das würde in der Tat dem Taufakt seine Bedeutung nehmen und nicht erklären, warum den Täufern so viel an der Taufe lag. Auf keinen Fall sollte die Taufe abgewertet werden, als wäre sie nur ein Bekenntnisakt des Täuflings. Der Hinweis auf den Missionsbefehl sollte vielmehr den inneren Zusammenhang von Glaube und Taufe unterstreichen (daß Glaube und Taufe zusammengehörten und keine Taufe ohne den Glauben vollzogen werden könne) und am »Wesen« gegen eine bloße Zeichenhaftigkeit der Taufe festhalten. So jedenfalls hat es Pilgram Marpeck in seiner *Vermahnung* ausgesprochen: Das Zeichen ist, was es bedeutet, es ist »nimmer zeychen, sunder eittel wesen«. ⁴¹ Freilich trifft das nur zu, sofern die Wassertaufe (Zeichen) im Glauben beziehungsweise an demjenigen vollzogen wird, der glaubt. So hat Heinold Fast auch die »Einheit der Taufe« schon bei Felix Mantz gewahrt gesehen und formuliert: »Die Taufe ist, was sie bedeutet.« ⁴² Letztlich wird die Aufwertung der Taufe vom Zeichen zum Wesen bei Marpeck christologisch begründet: »Der vatter hat den sun lieb, und hat jms alles in sein händ geben, wie es innerlich vom vatter als geyst gewürkt wirt, das es auch der sun des menschen außwendig würcke, also ist inn Christo keyn zeychen mehr nur wesen, ein tauff, ein glaub, ein Gott vatter unser aller (...) Hiemit ist nun offenbar, das keyn zeychen mer, sunder nur lautter wesen in Christo ist durch den glauben.« Allerdings spricht vieles dafür, die Wassertaufe nicht als Zeichen eines inneren »Wesens« im Sinne allgemeiner spiritualistischer Anschauungen zu verstehen, sondern als »Zeugnis von einer historischen Wirklichkeit, die sich in uns manifestiert hat.« ⁴³ Gegenüber den evangelischen Prädikanten verweist Marpeck auf die Bedeutung des inneren Heilsgeschehens für die äußere Praxis der Wassertaufe, und gegenüber den Spiritualisten (vor allem Kaspar von Schwenckfeld) weist er darauf hin, daß die Geisttaufe sich in der Wassertaufe ihre Gestalt sucht. So sah er sich genötigt, Argumente für seine eigene Position zwischen den Fronten zu finden, indem er die Geisttaufe und die Wassertaufe theologisch als Einheit zu begreifen lehrte. ⁴⁴ Auf diese Weise löste Marpeck die Alternative »Taufe als Heilsgeschehen (objektiv) oder Taufe als Aneignung des Heils (subjektiv)« auf.

4. Im Fahrwasser des Antiklerikalismus wurde zwar die Individualität des Menschen unter der Losung vom »Priestertum aller Gläubigen« stärker als bisher zur Geltung gebracht. Aber ebenso ist zu beobachten, daß der Kirche, die seit dem hohen Mittelalter über die Hierarchie des Klerus definiert wurde, jetzt die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden oder das Volk Gottes gegenübergestellt wird. Das war reformatorisches Allgemeingut. Viele Täufer haben die Vorstellung vom Leib Christi argumentativ genutzt, um den besonders engen Zusammenhang zwischen Christus und Gemeinde zum Ausdruck zu bringen und die Gemeinde als die sichtbare Repräsentation des Leibes Christi auf Erden darzustellen. In diesen Leib Christi gliedert die Taufe den Täufling ein. So hat Nikolaus Guldin aus St. Gallen davon gesprochen, daß diejenigen, die von ihm die Taufe beehrten, »in glibet sind worden in den lieb Christy«.⁴⁵ Darauf liegt der Akzent: Mit der Taufe wird die Zugehörigkeit des Christen zum Leib Christi in aller Öffentlichkeit nicht nur bezeugt, sondern ins Werk gesetzt. Mit und in ihr wird öffentlich bekannt, was mit und in ihr geschieht: die Vergebung der Sünden und die Ermöglichung eines neuen Lebens. Der Akzent liegt überhaupt nicht darauf, daß die Kirche ihr Entstehen dem freien Entschluß eines jeden Täuflings, sich mit anderen zu einer neuen Gemeinschaft zusammenzuschließen, verdankt. Kirche ist auch für die Täufer ein Geheimnis, an dem Gott uns teilhaben läßt, und deshalb ist die Taufe, die in den Leib Christi eingliedert, auch nicht ein Werk des Menschen, sondern ein Werk Gottes. Die Taufe ist das Tor, das dem Täufling geöffnet wird, in das Reich Gottes einzugehen. Weder schafft er sich dieses Tor, noch öffnet er es sich selbst. Ging es bei der Taufe der Täufer, sofern sie ein antiklerikales Zeichen war, um die Reinigung der Kirche, so wird jetzt deutlich, daß mit jeder neuen Taufe die Kirche als »neue Schöpfung« auf Erden erscheint.

Daß die Kirche gereinigt und erneuert wird, bringt auch die Verknüpfung der Taufe mit der Praxis des Banns zum Ausdruck. Das ist im Brief Grebels an Müntzer angedeutet und bei Hubmaier explizit ausgeführt – in einem allgemein reformatorischen Kontext bei Grebel und im Kontext einer obrigkeitlichen Täuferreformation bei Hubmaier. Interessant ist, daß diese Verknüpfung bei Felix Mantz fehlt. Das zeigt: Noch ist theologisch alles im Fluß und wenig aufeinander abgestimmt. Die Banngewalt war in der katholischen Kirche ein Machtinstrument, dessen Einsatz allein dem Klerus gegenüber den Laien vorbehalten war. In antiklerikaler Umkehr ging dieses Instrument an die Gemeinde der Gläubigen über und wurde eingesetzt, um die Gemeinde vor Übeltätern und Sündern zu bewahren, vor denjenigen, die nicht bereit waren, dem Herrn der Gemeinde gehorsam nachzufolgen. In der Taufe wird der

Täufling, wie es bei Hubmaier heißt, der »Schlüsselen als ein mitglied [der Kirche] taylhaftig sein«, gemeint ist der heilssichernden Wirkung, die von der Schlüsselgewalt der Kirche ausgeht.⁴⁶ Den Zusammenhang von Taufe und Bann stellten diese Täufer sich so vor: Wer die Taufe begehrte, erklärte sich mit dem Vollzug der Taufe an ihm bereit, sich der Disziplin der Gemeinde zu unterstellen und das Disziplinarinstrument, nämlich den Bann zu akzeptieren – nicht eigentlich als ein Mittel der Aus- und der Abgrenzung, sondern als Hilfe für den Gestrauchelten, sich in Reue und Buße weiter an den Zusage der Sündenvergebung und an die Zusicherung des Heils in einem gemeinsamen Leben halten zu dürfen. Wie in der Taufe so trat die »neue Schöpfung« auch im Bann in Erscheinung – beidemale ein Handeln, das von Menschen vollzogen wurde, in dem aber Gott wirksam war.⁴⁷ Nicht er Priester, sondern Gott öffnet oder verschließt den Himmel.

5. Es ist bemerkenswert, daß der enge Zusammenhang von Taufe und Bann nicht nur in einer separatistischen Gemeindekonzeption eine Rolle spielt. So heißt es etwa in der *Brüderlichen Vereinigung*: »Der bann sol gebrucht werden mitt allen denen, so sich dem herren ergeben hand, nachzuwandeln in seynen botten, und mitt allen, die in einen lib Christi touft sind worden und sich lassen brueder oder schwester nemmen und doch etwan entschlipfen und fallen in ein fel und sund un unwisselich uberilt w[e]rden.«⁴⁸ Dieser Zusammenhang spielt aber auch dort eine Rolle, wo sich das separatistische Gemeindeverständnis noch nicht durchgesetzt hat (wie unter den Zürcher Prototäufern und frühen Täufnern) oder überhaupt nicht angestrebt wurde (wie bei Hubmaier in Waldshut und in Nikolsburg). Weiter ist zu beobachten, daß der Zusammenhang von Taufe und Bann überhaupt nicht bei Hans Hut thematisiert wurde, der ja auch keine festen, disziplinierten Gemeinden ins Leben gerufen hatte, sondern nur lose Sammlungen oder noch recht flexible, sich ständig verändernde Gemeinschaften. Auch bei Melchior Hoffman tritt dieser Zusammenhang nicht sonderlich hervor. Das geschieht erst bei Menno Simons und seinen Mitältesten. Das dürfte ein deutlicher Hinweis darauf sein, daß das Reformdenken, das in einem antiklerikalen Milieu entstanden ist, sich inhaltlich nicht in eine einzige Richtung entwickeln mußte, sondern eine Vielfalt von Meinungen aus sich heraussetzte, die sich auch nachträglich nicht harmonisieren lassen. Nicht zu überhören ist das harsche Urteil Hubmaiers über Hans Hut: »Darumb ist der tauff, so jch gelert, vnnd der tauff, den Hutt forgeben hat, souerr von einannder als himel vnnd hell, orientt vnd occident, Cristus vnd Belial.«⁴⁹ Ebenso wenig sind die Spannungen zwischen Pilgram Marpeck und den sogenannten Schweizer Brüdern zu übersehen: Beide begründen die Glaubenstaufe ganz unterschiedlich. Das gilt auch für Melchior

Hoffman, Menno Simons und David Joris. Alle diese Taufanschauungen sind nicht auf einen Nenner zu bringen, es sei denn, wir würden uns mit der bloßen Feststellung begnügen, daß alle diejenigen Täufer waren, welche die Kindertaufe abgelehnt und die Glaubenstaufe gefordert oder praktiziert hätten, aber nicht nach den theologischen Begründungen fragen.⁵⁰

III.

Dieser theologische Pluralismus, der sich an allen Lehrstücken im Taufertum zeigt, macht es schwer, verbindliche Argumente für ein täuferisches Taufverständnis zu finden, die im ökumenischen Gespräch heute nützlich sein könnten. Auf den ersten Blick erscheint es nicht sonderlich hilfreich, Hinweise auf die antiklerikale Ausgangssituation des täuferischen Taufverständnisses in das heutige ökumenische Gespräch einzubringen. Auf den zweiten Blick liegen aber gerade darin neue Chancen. In drei Zusammenhängen möchte ich das deutlich machen: *erstens* bei der täuferischen Argumentation mit dem Taufbefehl aus Matthäus 28, *zweitens* im Zusammenhang mit täuferischen Widderrufen und *drittens* in der Frage des objektiven Charakters der Präsenz Christi.

1. Für die Täufer war die Praxis der Glaubenstaufe eine biblisch begründete Forderung. Deshalb waren sie auch so sehr darauf aus, die Schriftgemäßheit ihrer Taufpraxis zu erweisen und sich auf das exegetische Auseinandersetzungsfeld mit katholischen, reformierten und lutherischen Theologen zu begeben. Oberflächlich gesehen hatten sie ein leichtes Spiel, denn die Zeugnisse des Neuen Testaments gingen in der Tat von der Taufe aus, die in der Missionssituation der frühen Christen vor allem, wenn nicht überhaupt nur eine Glaubenstaufe war. An diesem neutestamentlichen Taufmodell wurde der Inhalt der Taufe bestimmt. So konnten die Täufer nicht einsehen, daß ihre Gegner gegen den Wortlaut vieler biblischer Texte, beispielsweise des Taufbefehls am Ende des Matthäus- und Markusevangeliums, auch Texten aus der Apostelgeschichte und den neutestamentlichen Briefen, auf ihrem Recht zur Kindertaufe bestanden und ihnen ein falsches Schriftverständnis vorwarfen. Der Missionsbefehl in Matthäus 28, den die Täufer immer wieder anführten, reichte allein allerdings nicht aus, um die oft beschworene Reihenfolge »erst Glaube, dann Taufe« zu begründen. Dieses Verständnis des Missionsbefehls war offensichtlich doch nicht so »vest wie ein mur«, wie Hubmaier einst behauptete.⁵¹ Hier wird, wie bereits gesagt, aus der Perspektive der Taufenden argumentiert. Vom Glauben des Täuflings ist an dieser Stelle keine Rede. Diesen Makel haben die Täufer wohl selber bemerkt und deshalb den Missionsbefehl aus Markus 16 hinzugezogen und gelegentlich sogar beide Versionen

des Taufbefehls miteinander verschliffen, so daß beide den Eindruck eines einzigen Schriftbeweises vermittelten. In der *Rechenschaft* Wolfgang Ulimans aus St. Gallen heißt es: »Christus, nachdem er sins vatters willen vollbracht hat, er sin junger hat haissen leren, globen und touffen.«⁵² Doch auch die andere Version des Taufbefehls ist problematisch. Hier wird zwar aus der Perspektive des Glaubenden argumentiert: »Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden«, dann aber wird gesagt, daß die Seligkeit allein am Glauben hänge: »wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden« (Markus 16,15f.). Offensichtlich war die Taufe nicht zur Seligkeit notwendig. Also war sie nicht so wichtig, könnte man weiter schließen; um die Seligkeit zu erlangen, reichte der Glaube allein. Der Zusammenhang zwischen Glaube und Taufe, wie die Täufer ihn behaupteten, ließ sich mit dieser Stelle nicht einwandfrei belegen. Sicherlich geht es in dieser Stelle vor allem um den Glauben, deshalb ist es auch mißlich, ihren Akzent durch den polemischen Gebrauch gegen die Kindertaufe und für die Begründung der Glaubentaufe zu verändern und zu einem Grundtext für das Taufverständnis werden zu lassen. Aber ebenso mißlich ist, wenn Luther in seiner Himmelfahrtspredigt von 1533 über diese Stelle (Markus 16,14–20) nur den Glauben betont, aber den Zusammenhang von Glaube und Taufe krampfhaft ausblendet.⁵³ Vielleicht wollte er diese Stelle im Rahmen eines Gottesdienstes bewußt nicht in den Taufstreit seiner Tage hineinziehen. So wundert es nicht, wenn Pilgram Marpeck beispielsweise den zweiten Teil des markinischen Missionsbefehls, »wer ab er nicht glaubt, der wird verdammt werden«, gar nicht erst erwähnt, ja, er weist an dieser Stelle auf 1. Petrus 3,21 hin, wo davon gesprochen wird, daß es der »bundt eyner gutten gewissen mit Gott« ist, der »uns in der tauff selig macht« (anders als Markus 16,16).⁵⁴ Ganz so einfach, wie die Täufer es sich wohl dachten, ist die biblische Begründung für die Auffassung nicht zu geben, daß die Säuglinge oder kleinen Kinder nicht getauft werden dürften, weil sie den Sinn der Taufe noch nicht verstehen und die eigenen Sünden nicht bekennen könnten, um von ihnen befreit zu werden. Gewöhnlich wird darauf hingewiesen, daß die Kinder zunächst schon in einem seligen Stande vor Gott lebten und deshalb vor einem Schaden für ihr Seelenheil bei vorzeitigem Tod (vor der Taufe) bewahrt blieben. In der *Rechenschaft der Brüder, die gefangen nach Triest geführt wurden* heißt es: »Dan es steet geschriben, wie durch aines sünd die verdamnus über alle menschen komen, also kombt auch durch dz warhaftige wort Christi die rechtfertigung über die kinder seiner glaubigen on alles zuetuen des taufs, da er zu inen spricht: weerend inen nit zu mir ze komen, dann solcher ist das reich der himlen (Matthäus 19,14f.).«⁵⁵ Doch daß Christus den Menschen mit seiner Gnade allein rechtfertigt, können die Kin-

der genauso wenig verstehen, wie sie ihre Sünden bekennen können. Warum das eine möglich sein soll, das andere jedoch verworfen wird, bleibt unerfindlich. So ist die Argumentation mit dem Taufbefehl noch sehr brüchig, wenn nicht sogar in sich widersprüchlich. Gerade die Gegner der Täufer hatten in dieser Matthäus-Stelle eine Begründung für die Säuglingstaufe gesehen. Solche Beobachtungen zeigen, wie nützlich eine genaue Analyse des täuferischen Umgangs mit biblischen Texten zur Taufe wäre.

Problematisch war aber vor allem dies: Die Situation, die der Missionsbefehl voraussetzt, war die völlige Unkenntnis vom Evangelium in der Welt. Die Völker mußten also erst unterrichtet werden, und dann konnten diejenigen, die sich überzeugen ließen, der christlichen Gemeinde durch den Akt der Taufe hinzugefügt werden. Die Situation der Täufer war dagegen eine ganz andere. Sie ließen den Missionsbefehl in eine Situation hineinsprechen, in der die Zugehörigkeit zur Kirche durch die in ihren Augen klerikal verunreinigte Taufe charakterisiert war. In dieser Situation brauchten die Menschen nicht darüber belehrt zu werden, daß sie erst etwas vom Evangelium erfahren müßten, bevor getauft werden könne. Die Welt um 1500 war eine durch und durch vom christlichen Glauben geprägte Welt, und der Zusammenhang von Glaube und Taufe war jedermann vertraut. Wenn dieser Zusammenhang noch einmal problematisiert wurde, dann geschah das anders als im frühchristlichen Missionsbefehl. Dort ging es nicht um die Alternative Kinder- oder Glaubentaufe. Die Taufe war damals noch nicht zu einem Zankapfel unter Christen geworden. Wäre es nicht an der Zeit, die schroffe Alternative »Kindertaufe oder Glaubentaufe« aufzugeben, weil sie der Vergangenheit angehört und mit dem Missionsbefehl nicht begründet werden kann?

2. Wenn es darum geht, verhärtete Alternativen im Taufverständnis aufzulösen, wäre es hilfreich, sich auch die Widerrufe anzusehen, die von Täufern und Täuferinnen abverlangt wurden oder die sie bereitwillig zu Protokoll gaben. Im Zentrum dieser Widerrufe stand in den meisten Fällen die Taufproblematik. Das betrifft vor allem die Widerrufe der »gemeinen Täufer«, die theologisch und schriftstellerisch versierteren Täufer verstanden es dagegen, die Taufe im gesamten Kontext ihres Denkens noch einmal zu überdenken. Auf die Widerrufe wurde in der Forschung bisher nur wenig oder gar nicht eingegangen, wenn es galt, sich ein Urteil über die Festigkeit der theologischen Taufargumente zu verschaffen.⁵⁶ Die Widerrufe sind meistens unter behördlichem Druck und den Tod vor Augen zustande gekommen. In ihnen könnten sich theologische Zugeständnisse finden, die abgepreßt oder die gegeben wurden, um die eigene Haut zu retten.

Die Widerrufe, die ich hier beispielhaft heranziehe, sind zwar Eingeständnisse

eigener Irrwege, sie schwenken aber kaum auf den alten Weg angeblicher Rechtgläubigkeit wieder zurück. Sie sind in der Regel Teilgeständnisse, die vielen Verfolgten meistens nicht mehr viel genützt, manchen aber geholfen haben, den Taufstreit zu überstehen. Wir befinden uns heute nicht in der Situation des Widerrufs, aber doch vor der ökumenischen Herausforderung, hergebrachte Einstellungen zu überdenken oder aufzugeben.

In den Widerruf wird zwischen den verunreinigenden, klerikal-rituellen Zusätzen zur Kindertaufe und ihrer »Substanz« unterschieden, und es wird die Tendenz sichtbar, daß der eine oder andere Täufer zu verstehen gab, sich im Falle einer Reinigung der Taufpraxis wieder mit der Kindertaufe arrangieren zu können. Das schloß freilich nicht aus, die Glaubenstaufe da zu praktizieren, wo es möglich war. Beide Taufformen konnten nebeneinander bestehen.

In diesem Zusammenhang ist der Widerruf Hans Dencks besonders interessant. »Der tauff ist eyn einschreibung in die gemeyn der glaubigen, nit das sie all glaubig seind vor Gott, die getaufft werden, sunder daß sie alleyn für glaubig erkannt werden, sovil es möglich ist zu erkennen.«⁵⁷ Das schließt die Kindertaufe aus und macht sie zu einem »menschengebot«. Für Denck heißt das nicht, daß Menschengelübde verwerflich seien, sondern daß diese für Christen frei sind, eingehalten zu werden oder nicht. Und er fügt sogleich hinzu: »Es schadt keynem glaubigen, daß er in der kindtheyt getaufft ist«, weiter: »und Got fragt nach keynem andern tauff, so man nur die ordnung hielt, die eyner christlichen gemeyn zustünde«.⁵⁸ Es ist bemerkenswert, wie Denck die problematische Taufalternative entschärft. Er schließt die Wiedertaufe an bereits Getauften aus, nicht jedoch die Glaubenstaufe, wenn sie an noch nicht Getauften vollzogen wird. Doch das dürfte nicht das Problem seiner Tage gewesen sein. Ein wirkliches Problem dürfte es für ihn in der Tauffrage überhaupt nicht gegeben haben, da darüber ohnehin nach »der christen freihey«⁵⁹ miteinander beraten werden könne.

Einen anderen Weg fand Melchior Hoffman in seinem *Bekenntnis* aus dem Gefängnis in Straßburg 1539, die Verweigerung der Kindertaufe aus der Schußlinie zu nehmen. Er verwies auf die Taufe, der sich Gemeindeglieder einst in Korinth stellvertretend für ihre Toten unterzogen hatten (1. Korinther 15), ohne daß Paulus sie deshalb getadelt hätte. Wurde die Taufe für diejenigen zugelassen, »die doch tot waren, wie viel mehr den lebendigen Kindelein, dieselbigen in solcher guter Ordnung durch die Taufe in die christliche Gemeinde aufgenommen werden mögen und in der Heiligung auferzogen«. Er fügte hinzu: »und wenn ich selbst Kinder hätte, so wollt ich sie in solcher Gestalt taufen lassen.«⁶⁰ Damit widerrief Hoffman nicht unbedingt

die Glaubenstaufe. Auf jeden Fall entschärfte er aber die Alternative ›Kindertaufer- oder Glaubenstaufe‹. Am eindrucksvollsten ist das Argument, das Gabriel Ascherham nach 1540 fand, um die harten Fronten im Streit um die Taufe aufzuweichen. Er knüpfte die Praxis der Taufe an eine intakte Gemeinde und an den Glauben. Unter diesen Bedingungen konnte er auch der Praxis der Kindertaufe etwas abgewinnen: »So aber jemand in einer christlichen Gemeinde aufgezogen wird und im Gehorsam gefunden, ob er wohl nicht völlig Verstand hat, mag er wohl getauft werden, dieweil die Seligkeit nicht in den Befehl der Taufe gestellt ist, sondern in den Glauben. Darum ist die Taufe kein Gesetz, sondern sie hat die Freiheit.«⁶¹ Und was die Wassertaufer der Täufer betraf, setzte er sich für einen »Stillstand« ein.

Das letzte Beispiel führt zur *Rechenschaft des Glaubens*, mit der sich Balthasar Hubmaier 1528 in der Haft vor König Ferdinand von Österreich verantwortete und versprach, bis zu einem allgemeinen Konzil, auf dem alle strittigen Lehren entschieden würden, auch die Sakramente »in einem stillstandn beleibenn zu lassen«. Er wollte die Konzilsentscheidungen abwarten und sich schließlich der »heyligen Cristenlichen kirchen vnnderwerffen«. ⁶² So wollte er die strittige Taufdiskussion einem konziliaren Prozess anvertrauen. Auf die in den Widerruf mancher Täufer anzutreffende Flexibilität und ihre Bereitschaft, die eigenen Argumente zu überdenken und zu ändern, ist bisher viel zu wenig geachtet worden.

3. Im antiklerikalen Milieu wuchs den Täufern die Erkenntnis zu, daß die Kirche sich nicht über den Priester definiert, der auf Grund seiner Weihe den Menschen das Heil vermittelt, indem er die Sakramente spendet und Vergebung der Sünden erteilt. Die Täufer stimmten vielmehr in die reformatorische Losung vom »Priestertum aller Gläubigen« ein und empfanden das unvermittelte, unmittelbare Heilsverhältnis zu Gott als Gnade und Befreiung von klerikaler Bevormundung. Das Heil widerfuhr ihnen in der Kirche als dem Leib Christi, in den sie die Taufe eingegliedert hatte. Die Taufe wurde nicht zu einem Bekenntnisakt des Menschen entleert. Sie war und blieb ein Geschehen, in dem Gott in Jesus Christus präsent ist: »Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen« (Matthäus 18,20). Das war eine für die Täufer überaus wichtige Bibelstelle. Die Gegenwart Christi wurde realpräsentisch verstanden. Auf das Bekenntnis, das Gott für den Menschen in der Taufe ablegte, also auf die Heilspräsenz, ließ sich das Leben fortan gründen und in der Gemeinschaft der Gläubigen führen. Nur so wird der Glaubensernst der Täufer verständlich, den sie mit ihrer Taufe – oft bis in den Tod hinein (»Bluttaufe«) – verbanden.

Das ist sozusagen der »objektive« Charakter der Taufe, den katholische und

evangelische Theologen bis heute bei den Täufern vermissen. Wohl haben die Täufer diesen Charakter der Taufe selber ein wenig verdeckt oder ihn im Denkhorizont der Frühen Neuzeit bei allen vorausgesetzt, so daß sie ihn nicht eigens meinten thematisieren zu müssen. Aber dennoch ist der »objektive« Charakter der Taufe aus zahlreichen Texten, die von Täufern überliefert sind, herauszulesen – besonders deutlich aus Texten Pilgram Marpecks. Er sprach von der Taufe als dem »Mitzeugnis« und meinte, daß das Zeugnis Gottes und das Mitzeugnis des Menschen eins seien und daß Gott keinen anderen Weg gegangen sei, als im Mitzeugnis unter den Menschen präsent zu sein.⁶³ Die Wassertaufe war die sichtbare Gestalt der Geisttaufe. So gesehen ist die Taufe tatsächlich ein Symbol, das ist, was es bezeichnet, mit Paul Tillich gesprochen, das Bedingte, in dem das Unbedingte unter uns präsent ist: »In jedem Vorläufigen und durch jedes Vorläufige hindurch kann das Letzte, Unbedingte sich verwirklichen.«⁶⁴

Fazit: Über ein solches Taufverständnis, auch über die bestimmte Form der Glaubenstaufe, die es fordert, läßt sich dann in ökumenischen Beratungen in Zukunft vielleicht besser miteinander reden, als es bisher vielfach geschah. Die Mennoniten könnten mit folgendem Diskussionsangebot die ökumenischen Gespräche fortsetzen: *Erstens* ist die Taufe mehr als nur ein Gehorsamsakt des Menschen gegenüber dem Missionsbefehl oder mehr als eine Einwilligung, fortan ein Leben in der Nachfolge Christi zu führen. Sie ist ein Glaubensakt, in dem Gott präsent ist. *Zweitens* ist die Taufe heute nicht mehr von ihrem ursprünglich antiklerikalen Milieu her zu verstehen, auch wenn sie in diesem Milieu als Glaubenstaufe erkennbar wurde. Dieses Milieu spielt keine Rolle mehr, die Geisttaufe ist dagegen in der ökumenischen Situation unserer Tage bedenkenswert. *Drittens* braucht die Taufe auch nicht mehr gegen eine obrigkeitliche oder staatliche Vereinnahmung in Schutz genommen zu werden. Die Situation zwischen Staat und Kirche hat sich inzwischen grundlegend geändert. Menschen sind unabhängig von ihrer Taufe vollwertige Staatsbürger. *Viertens* kann die Reihenfolge »erst Glaube, dann Taufe« exegetisch nicht mehr einwandfrei so begründet werden, wie die Täufer einst meinten. Die exegetische Arbeit am Taufbefehl der Evangelien kann ohne konfessionelle Belastungen noch einmal in Angriff genommen werden. *Fünftens* bezeichnet der zeichenhafte Akt der Taufe, was in ihr geschieht. Die Taufe ist sowohl Symbol als auch Sakrament.

Dieses Angebot legt es nahe, gemeinsam herauszufinden, wie die Taufe heute auf diejenigen wirkt, die darauf warten, daß »alles neu« wird (Offenbarung 21,5).

Anmerkungen

- 1 Rollin Stely Armour, *Anabaptist Baptism: A Representative Study*, Scottdale, Pa., 1966; Christof Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie*, Leiden 1976.
- 2 Heinold Fast, *Bemerkungen zur Taufanschauung der Täufer*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 57, 1966, S. 131–151; s. auch Heinold Fast, *Das Taufverständnis der stillen Täufer*, in: Dieter Schellong (Hg.), *Warum Christen ihre Kinder nicht mehr taufen lassen*, Frankfurt 1969, S. 37–51; Hans-Jürgen Goertz, *Das doppelte Bekenntnis in der Taufe*, in: ders. (Hg.), *Die Mennoniten (Kirchen der Welt, Bd. 8)*, Stuttgart 1972, S. 70–99. – Einige neuere Beispiele: Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*, Gütersloh 2002, S. 57–77, 424–445; s. auch den Aufsatz von Gottfried Seebaß, *Das Zeichen des Erwählten. Zum Verständnis der Taufe bei Hans Hut*, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täuferium, 1525–1975. Neue Forschungen*, 2. Aufl., Göttingen 1976, S. 138–164; Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496–1561)*, Neukirchen-Vluyn 1973, S. 82–91; Heinrich Beulshausen, *Geschichte der osthessischen Täufergemeinden*, Gießen 1981, S. 142–145; Fritz Blanke, *Zollikon 1525. Die Entstehung der ältesten Täufergemeinde*, in: *Theologische Zeitung* 8, 1952, S. 241–262; Grete Mecenseffy, *Das Verständnis der Taufe bei den süddeutschen Täufern*, in: *Antwort (Festschrift für Karl Barth zum 70. Geburtstag)*, Zollikon-Zürich 1956, S. 642–646; Gerhard J. Neumann, *The Anabaptist Position on Baptism and The Lord's Supper*, in: *Mennonite Quarterly Review* 35, 1961, S. 140–148; Martin Brecht, *Herkunft und Eigenart der Taufanschauung der Zürcher Täufer*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 64, 1973, S. 147–165; Abraham Friesen, *Erasmus, the Anabaptists, and the Great Commission*, Grand Rapids, Mich., und Cambridge, Great Britain, 1998, S. 43–75; Hans-Georg Tanneberger, *Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen*, Stuttgart 1999, S. 104–119, 167–175, 194f.
- 3 John H. Yoder, *Täuferium und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen Schweizerischen Täufern und Reformatoren*, Zürich 1968; C. Arnold Snyder, *Anabaptist History and Theology*, Kitchener, Ont., 1995; J. Denny Weaver, *Becoming Anabaptist*, Scottdale, Pa., 1987.
- 4 Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, 2. Aufl. München 1988, S. 76–94.
- 5 Walter Klaassen, *Die Taufe im Schweizer Täuferium*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* [fortan: MGBL] 1989, S. 75–89; Christoph Wiebe, *Konrad Grebels Ausführungen über Glaube und Taufe*, in: ebd., S. 43–74.
- 6 Andrea Strübind, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003, S. 255–362.
- 7 Kritisch zu A. Strübind: C. Arnold Snyder, *The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism, 1520–1530*, in: *Mennonite Quarterly Review* LXXX, 4, 2006, S. 501–645 (an verschiedenen Stellen). Ders., *Swiss Anabaptism: The Beginnings 1523–1525*, in: John D. Roth und James M. Stayer (Hg.), *Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden 2007, S. 45–81 (bes. S. 47–50).
- 8 Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer* (wie Anm. 4), S. 195f.
- 9 Ebd., S. 194.
- 10 Balthasar Hubmaier, *Schriften*, hg. von Gunnar Westin und Torsten Bergsten, Gütersloh 1962, S. 145.
- 11 Rollin S. Armour, *Anabaptist Baptism* (wie Anm. 1), S. 17. Vgl. auch J. Denny Weaver, *Be-*

comming Anabaptist. The Origin and significance of Sixteenth-Century Anapabtism, Scottdale, Pa., und Waterloo, Ont., 2. Aufl., 2005, S. 46.

12 Werner O. Packull, Die Hutterer in Tirol. Frühes Taufertum in der Schweiz, Tirol und Mähren, Innsbruck 1996, S. 49–64, Ordnung: S. 343–348; zu L. Scharnschlagers Ordnung: S. 64–68; Leupold Scharnschlagel, Gemeine Ordnung der Glieder Christi in sieben Artikeln, in: Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer 1527–1555 (Kunstabdruck), hg. von Heinold Fast und Gottfried Seebaß, bearbeitet von Heinold Fast und Martin Rothkegel, Gütersloh 2007, S. 440–450.

13 Hildegund Gismann-Fiel, Das Taufertum in Vorarlberg, Dornbirn 1982, S. 112f. – Zur Problematik des Täuferbegriffs s. neuerdings Mathilde Monge: Research Note: Who is in the »Society of Brothers«? Anabaptist Identity in Sixteenth-Century Cologne, in: Mennonite Quarterly Review LXXII, S. 603–614.

14 John S. Oyer, »They Harry the Good People Out of the Land«. Essays on the Persecution, Survival and Flourishing of the Anabaptists and Mennonites, hg. von John D. Roth, Goshen, Ind., 2000, S. 245.

15 Hubmaier, Schriften, S. 316.

16 Oyer (wie Anm. 14), S. 301.

17 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz [fortan: QGTS], Bd. 3, hg. von Martin Haas, Zürich 2008, S. 628.

18 Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 286.

19 Gary Waite, David Joris and Dutch Anabaptism 1524–1543, Waterloo, Ont., 1990, S. 65–88.

20 Gabriel Ascherham, Vom Unterschied göttlicher und menschlicher Weisheit (1544), in: Wilhelm Wiswedel (Hg.), Gabriel Ascherham und die nach ihm benannte Bewegung, in: Archiv für Reformationsgeschichte 34, 1937, S. 1–35, 235–262, zit. nach Werner O. Packull, Die Hutterer in Tirol (wie Anm. 12), S. 338.

21 Anderer Meinung ist offensichtlich Abraham Friesen, der die Auslegung des Missionsbefehls (Matthäus 28,18–20), wie sie angeblich im gesamten Spektrum des Taufertums zur Begründung der Glaubenstaufe genutzt wurde, auf Äußerungen des Erasmus von Rotterdam zurückführt (1522/23) und meint, daß die Exegese des gelehrten Humanisten die »verschiedenen Aspekte des Christentums« in einen geschlossenen Zusammenhang einzuordnen (»integrate«) vermochte: Abraham Friesen, Erasmus (wie Anm. 2), S. 19. Hier ist historisch nicht bedacht worden, daß diejenigen, die 1525 zur Praxis der Glaubenstaufe übergingen, theologisch bereits auf einem Reformweg waren, dem sich die neue Taufpraxis einordnete, und nicht umgekehrt. Vgl. J. Denny Weaver, Becoming Anabaptist (wie Anm. 11), der den Hinweis auf Erasmus übernimmt, aber doch stärker in den historischen Gesamtzusammenhang einordnet: »The radical movement already had an identity prior to those rebaptisms, and the reform of baptism had not constituted their most central concern (...).«

22 Harold S. Bender, Conrad Grebel c. 1498–1526, Goshen, Ind., 1950, S. 217–219; Fritz Blanke, Ort und Zeit der ersten Wiedertaufe, in: Theol. Zeitschrift 8, 1952, S. 74–76; Heinold Fast, Wer taufe Grebel? Zu H. W. Meihuizens Deutung der Quellen, in: MGBI 1998, S. 73–84.

23 Holzschnitt aus: Joseph Grünpeck, Speculum naturalis coelestis et propheticae visionis, Nürnberg 1508.

24 Die beiden Briefe des Grebelkreises an Thomas Müntzer vom 5. September 1524, hg. von Siegfried Bräuer, in: MGBI, 2000, S. 164ff. Abraham Friesen (wie Anm. 2) hätte bemerken

- müssen, daß Erasmus von Rotterdam hier nicht genannt wurde.
- 25 QGTS, Bd. 1, hg. von Leonhard v. Muralt und Walter Schmid, Zürich 1952, S. 35f.
- 26 Walter Klaassen, Die Taufe (wie Anm. 5), S. 82.
- 27 QGTS, Bd. 1, S. 120f.
- 28 Zu Nikolsburg s. neuerdings Martin Rothkegel, Die Nikolsburger Reformation 1526–1535. Vom Humanismus zum Sabbatarismus, Theol. Diss. Prag 2000, S. 118–123 u. S. 378: Die Reform der Taufe wurde in Nikolsburg »nicht von einer oppositionellen Minderheit als separatistischer Akt der Abgrenzung vom öffentlichen Gottesdienst durchgeführt (...)«.
- 29 Elke Park, Untereinander gleich und alle Ding' gemein. Täuferische Bewegungen in Tirol 1527–1534, in: MGBI 2002, S. 26f.
- 30 Hans-Jürgen Goertz, Antiklerikalismus und Reformation. Ein sozialgeschichtliches Erklärungsmodell, in: ders., Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1995, S. 7–20.
- 31 Die beiden Briefe des Grebelkreises (wie Anm. 24), S. 162.
- 32 Ebd.
- 33 Hubmaier, Schriften, S. 344. Seebaß, Das Zeichen der Erwählten (wie Anm. 2), S. 160, 162.: »versiegelt«, »gezeichnet«.
- 34 QGTS, Bd. 2: Ostschweiz, hg. von Heinold Fast, Zürich 1973, S. 31. Auf den Zusammenhang von Ordensgelübde und Taufe hat auch Abraham Friesen hingewiesen. Wurde der Übergang in den Mönchsorden als eine »zweite Taufe« angesehen, die die erste erneuerte, so hat die Kritik am Klerus sowohl die erste wie auch die zweite Taufe durch die Gläubigentaufe ersetzt: Abraham Friesen, Anabaptism and Monasticism: A Study in the Development of Parallel Historical Patterns, in: Journal of Mennonite Studies 6, 1988, S. 38f.
- 35 Christof Windhorst, Täuferisches Taufverständnis (wie Anm. 1), bes. S. 183–251.
- 36 QGTS, Bd. 3, S. 627. – Zu Hubmaier vgl. Christof Windhorst, Täuferisches Taufverständnis (wie Anm. 1): »Die Taufe ist heilsnotwendig, nicht weil sie die Sünden vergibt, sondern weil sie in die Kirche aufnimmt, den Menschen damit unter ihre Schlüsselgewalt stellt, und so die Möglichkeit neuer Sündenvergebung eröffnet« (S. 149).
- 37 Christof Windhorst, Täuferisches Taufverständnis (wie Anm. 1), S. 149. Letztlich aber interpretiert Windhorst die Lehre Hubmaiers so, daß Geisttaufe und Wassertaufe getrennt bleiben: Hier handelt Gott und dort der Mensch (S. 216); QGTS, Bd. 1, S. 26, dazu Hans-Georg Tanneberger, Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung (wie Anm. 2), S. 63.
- 38 John H. Yoder, Body Politics. Five Practices of the Christian Community Before the Watching Word, Scottdale, Pa., Waterloo, Ont., 1992, S. 30.
- 39 Christoph Windhorst, Täuferisches Taufverständnis (wie Anm. 1), S. 195, 198ff.
- 40 Ebd., S. 216.
- 41 Pilgram Marpecks Vermahnung. Ein wiedergefundenes Buch, hg. von Christian Hege, Sonderdruck aus der Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten, Ludwigshafen/Rh. 1925, S. 209.
- 42 Heinold Fast, Bemerkungen zur Taufanschauung der Täufer (wie Anm. 2), S. 135.
- 43 Pilgram Marpecks Vermahnung (wie Anm. 40), S. 207f. S. neuerdings: Timothy W. Raddon, Pilgram Marpeck's Sacramental Theology: Based on His Confession of 1532, in: Mennonite Quarterly Review LXXXIII, 2, S. 315.
- 44 Hans-Georg Tanneberger, Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung (wie Anm. 2), S. 194ff. Vgl. so auch neuerdings: Walter Klaassen und William Klassen, Marpeck: A Life of Dissent and Conformity, Waterloo, Ont., and Scottdale, Pa., 2008, S. 205ff.
- 45 QGTS, Bd. 1, S. 118.

- 46 Balthasar Hubmaier, Schriften (wie Anm. 10), S. 350.
- 47 So John H. Yoder, *Body Politics* (wie Anm. 38), S. 71: »Human action in which God acts.«
- 48 QGTS, Bd. 2, S. 29.
- 49 Balthasar Hubmaier, Schriften (wie Anm. 10), S. 487.
- 50 Zur Vielfalt täuferischer Taufvorstellungen s. Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer* (wie Anm. 4), S. 76–94.
- 51 Balthasar Hubmaier, Schriften (wie Anm. 10), S. 146.
- 52 QGTS, Bd. 2, S. 379.
- 53 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 37, Weimar 1910, S. 77–82.
- 54 Pilgram Marbecks Vermahnung (wie Anm. 41), S. 204 und 203.
- 55 Lydia Müller, Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, Leipzig 1938, S. 194.
- 56 Siehe John S. Oyer, Art. Recantation, in: *Mennonite Encyclopedia V*, S. 745.
- 57 Hans Denck, Widerruf (1528), in: Walter Fellmann (Hg.), Hans Denck. Schriften, Bd. 2, Gütersloh 1956, S. 104–110, hier S. 109.
- 58 Ebd. Daß die Taufpraxis der Kinder- und der Erwachsenentaufe nebeneinander bestehen konnte, ist besonders deutlich für die Gemeinde Christian Entfelders in Eibenschütz (Mähren) belegt: Walter Klaassen und William Klassen: Marpeck (wie Anm. 44), S. 138f.
- 59 Ebd.
- 60 Melchior Hofman, Bekentnusz des Melchior Hofmans vom Kindertauff (1539), in: Abraham Hulshof, *Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg, van 1525 tot 1557*, Amsterdam 1905, S. 180f., zit. nach Peter Kawerau, Melchior Hoffman als religiöser Denker, Haarlem 1954, S. 120.
- 61 Zit. n. Werner O. Packull, *Die Hutterer in Tirol* (wie Anm. 12), S. 339.
- 62 Balthasar Hubmaier, Schriften (wie Anm. 10), S. 487.
- 63 Pilgram Marbecks Vermahnung (wie Anm. 41), S. 208; s. neuerdings: Andrea M. Dalton, *A Case for a Sacramental Believers Church. Pilgram Marpeck and the (Un)mediated Presence of God* (unveröffl. Vortrag auf der 16. Believers Church Conference, Juni 2008 in Winnipeg).
- 64 Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1958, S. 21 u. ö.

Die Taufe beim Konfessionswechsel als ökumenisches Problem

So ermahne ich Euch nun, ich, der Gefangene in dem Herrn, daß ihr der Berufung würdig lebt, mit der ihr berufen seid, in aller Demut und Sanftmut, in Geduld. Ertragt einer den anderen in Liebe und seid darauf bedacht, zu wahren die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens: Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einer Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen (Epheser 4,1–6).

Die Taufe, in fast allen christlichen Gemeinschaften praktiziert, gehört zu den Kontroversthemen der Ökumene und vieler zwischenkirchlicher Beziehungen. Es sprengt den Rahmen, alle Facetten der theologischen Debatte darstellen zu wollen. Ich konzentriere mich auf den Fall, bei dem die Taufe tatsächlich zum unausweichlichen zwischenkirchlichen Problem wird. Das geschieht dann, wenn ein Mensch, der als Säugling getauft wurde, in eine Gemeinde aus dem breitgefächerten Spektrum der »Nicht-Kindertaufenden Kirchen« (Mennoniten, Baptisten, Adventisten, Pfingstgemeinden etc.) übertreten möchte. Da entsteht ein Problem, und es ergeben sich schwierige Situationen und Verletzungen. Wenn die aufnehmenden Gemeinden in solchen Fällen auf einer Taufe bestehen, empfinden das die Herkunftsgemeinden oder -kirchen als schlimmen Affront; nicht nur, weil sie sich in ihrer »sakramentalen Integrität« verletzt fühlen, sondern vor allem auch, weil sie diese – für sie wiederholte (»Wieder«-) Taufe – als Verneinung des Handelns Gottes betrachten, auf das sie bei der Säuglingstaufe vertrauen. Sie sehen sowohl ihr Kirchesein in Frage gestellt als auch das Christsein ihrer Glieder, zu dem die Taufe für sie untrennbar gehört, verneint oder wenigstens in seinem Wert gemindert. Beide kirchlichen Traditionen handeln hierbei nicht leichtfertig, sondern fühlen sich durch ihr an der Heiligen Schrift geschärftes Gewissen gebunden und bestätigt. Aus dieser Bindung heraus plädieren sie für oder gegen die theologische Rechtfertigung der Säuglingstaufe.

Das Gespräch ist offen

Die ökumenische Debatte um diesen Fragenkreis füllt viele Papiere und Dialogdokumente – bislang ohne wirklich theologisch zufriedenstellende Lösung. Die Diskussion um die sogenannten *Lima-Dokumente* zu den Themen Taufe, Eucharistie und Amt hat ergeben, daß es in der theologischen Beur-

teilung sowohl des Ursprungs und der Bedeutung der Taufe als auch des gebotenen Zusammenhangs von Glaube und Bekenntnis mit der Taufe, immer wieder für viele überraschend, sehr weitgehende Übereinstimmungen gibt. Dennoch kommen die Kirchen zu unterschiedlichen Folgerungen für ihr Taufverständnis und ihre Taufpraxis. Bilaterale Dialoge, beispielsweise zwischen Baptisten oder Mennoniten und Lutheranern, auf nationaler wie internationaler Ebene, bestätigen weitgehend diesen Sachverhalt.

In vielen öffentlichen Äußerungen seit der Veröffentlichung der *Lima-Dokumente* 1982 wurde der Eindruck erweckt, als sei man sich in der Taufe ökumenisch einig. Immer wieder begegnet einem in Gesprächen im Rahmen der evangelischen und katholischen Pfarrerschaft Erstaunen, wenn man darauf hinweist, daß es in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (fortan ACK) Mitgliedskirchen gibt, die nicht einfach die Taufe anderer Kirchen anerkennen. Daß es eine verbindliche ökumenische Gemeinschaft ohne wechselseitige Taufanerkennung gibt, überrascht häufig.

Eine ganze Reihe von Kirchen, auch über die Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen hinaus, die die taufgesinnte Position in der Tauffrage teilen, haben zum Taufabschnitt der *Lima-Texte* meist kritisch Stellung genommen. Selbst die Baptistenunion von Großbritannien, in der es in der Praxis eine vergleichsweise große Bereitschaft gibt, Menschen, die als Säuglinge getauft wurden, ohne (nochmalige) Taufe aufzunehmen, betrachtet die Ausführungen des Dokuments zum Thema »Wiedertaufe« als »in der vorliegenden Form inakzeptabel«.¹

Das Gespräch ist offen. *Lima* ist sicher ein wichtiger Meilenstein, weist aber zugleich auf eine Reihe nach wie vor bestehender Probleme hin. Symptomatisch ist meines Erachtens der Eindruck, daß vor allem der Satz »Jegliche Praxis, die als ›Wiedertaufe‹ ausgelegt werden könnte, muß vermieden werden«² häufig zitiert wird. Der andere Satz: »Die Kirchen mit Säuglingstaufe sollten sich gegenüber der Praxis einer offensichtlichen unterschiedslosen Taufe schützen«³ wird hingegen kaum zitiert und in seiner Tiefe thematisiert. Das gilt übrigens besonders für die deutsche Ökumene, die nach wie vor stark von zwei großen Kirchen mit Säuglingstaufe geprägt ist. International ist das ein wenig anders.

Aufgrund der Verhältnisse, die eine Einigung zwischen Katholiken und Evangelischen bei der gegenseitigen Taufanerkennung eher möglich machen als bei den Themen Abendmahl und Amt, sehen sich taufgesinnte Kirchen spätestens seit *Lima* zunehmend unter einem Legitimationsdruck. Hier ist ein Ungleichgewicht in der Debatte entstanden, wodurch das Gespräch erschwert wird.

Die Gespräche über die Taufe offenbaren ein hohes Maß an Übereinstimmung, an verschiedenen Stellen jedoch auch mehr oder weniger tiefgreifende Unterschiede im Verständnis der Taufe.⁴ Meist wird der Hauptunterschied dort markiert, wo es um die Frage nach Gottes Handeln in der Taufe geht. In der Regel wird dann mit den Begriffen »sakramentales« und »symbolisches Taufverständnis« gearbeitet. Es ist verständlich, daß man griffige Formulierungen finden muß, um die Unterschiede kurz und verständlich darzustellen. Aber meines Erachtens haben die Begriffe »sakramental« und »symbolisch« zu einer Polarisierung geführt, die unnötig ist, zumal die beiden Auffassungen durch die Begrifflichkeit lediglich verzerrt werden. Es kommt ja sehr darauf an, was die jeweilige Seite unter den beiden Begriffen versteht. Wird an dieser Stelle genauer nachgeforscht, lassen sich diesbezüglich sehr schnell große Mißverständnisse feststellen. Vor allem die Begriffe »Sakrament« und »sakramental« sind schwierig. Es ist einfach falsch zu meinen, Sakrament bedeute eine gleichsam automatische Wirkung aus sich selbst heraus. Diese Darstellung findet sich oft auf Seiten der taufgesinnten Tradition. Aber sie ist falsch. Der Sakramentsbegriff wird verzerrt und denen, die ihn in ihrer Tradition benutzen, Unrecht getan. Umgekehrt ist auch das »symbolische« Taufverständnis problematisch. Darunter wird in der Tradition der Säuglingstaufe oft ein von göttlichem Handeln entleertes Taufverständnis verstanden, aber nicht berücksichtigt, daß der Glaubenstaufe ein Ernst innewohnt, der auf die Wirkung dessen zurückzuführen ist, was in der Taufe geschieht.

Es ist vielmehr ein Weg zu finden zwischen dem, was einigen als ein rein symbolisches Verständnis und anderen als ein scheinbar quasi mechanisches Verständnis der sakramentalen Gnade erscheint. Hier gilt es vor allem genau hinzuhören, was die jeweils andere Seite mit ihren Begriffen meint und was nicht. Jede Seite ist aufgefordert, ihre eigene Tradition genau zu befragen, und sie wird, wenn sie es tut, manche Überraschungen erleben.

Taufe als Zeichen der Einheit

In den 1990er Jahren gab es in mehreren regionalen *Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen* (ACKs) in Deutschland, beispielsweise in Baden-Württemberg und Bayern, Überlegungen zur Aufnahme des nicäno-constantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses in die Präambeln, wobei gleichzeitig auf die Taufe als Band der Einheit zwischen den Kirchen hingewiesen werden sollte. Ich hielt einen derartigen Schritt damals für falsch und habe mich zusammen mit einigen anderen in der deutschen Ökumene vehement für Formulierungen eingesetzt, die die Unterschiede in der Auffassung der Taufe klar benannten, ohne die grundsätzliche Gemeinschaft der Kirchen in der ACK

zu minimierten. Dankenswerterweise fanden wir offene Ohren, und es konnten konstruktive Lösungen gefunden werden.

In diesem Zusammenhang entstand dann auch eine Orientierungshilfe der Bundes-ACK unter Federführung der *Ökumenischen Centrale* in Kooperation mit Vertretern regionaler und lokaler ACKs speziell für die regionalen und lokalen Arbeitsgemeinschaften. Dort wird zusätzlich zu der bisher gängigen Formulierung aus der Basis des *Ökumenischen Rates der Kirchen* (fortan ÖRK) folgender Text vorgeschlagen: »... Die Grundlage ihres gemeinsamen Glaubens und ihrer Zusammenarbeit ist das Wort Gottes, wie es in Jesus Christus endgültig geoffenbart und in der Heiligen Schrift ... bezeugt ist. Ein wichtiger Ausdruck dieses Glaubens und der Suche nach Einheit ist das Ökumenische Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381). Durch ihre Mitgliedschaft in der ACK bringen sie [die Kirchen, d. Verf.] zum Ausdruck, daß sie miteinander in der Gemeinschaft der einen Kirche Jesu Christi an der Gotteskindschaft teilhaben (Römer 8,15). Dies gilt unbeschadet unterschiedlicher Auffassungen von Taufe und Kirche.«⁵ So oder ähnlich steht es nun in vielen Satzungen regionaler und lokaler ACKs. Die Taufe blieb dennoch Gesprächsthema. Man wollte ein ökumenisches Signal, ein sichtbares ökumenisches Zeichen der Einheit. In der Frage der eucharistischen Gastfreundschaft war auf Seiten der römisch-katholischen Kirche keine Bewegung zu erwarten. Die Diskussionen hierüber sind bis heute festgefahren. Die Probleme liegen letztlich in der Amtsfrage, nicht so sehr in den theologischen Unterschieden im Abendmahlsverständnis. Der öffentliche Druck im Zusammenhang mit den sich häufenden Hinweisen auf eine »ökumenische Eiszeit« auch in den säkularen Medien wurde verstärkt empfunden.

So kam es zu der bekannten Initiative einiger ACK-Kirchen, die schließlich 2007 zu der wechselseitigen Anerkennung der Taufe zwischen immerhin elf der 20 Mitglieds- bzw. Gastkirchen führte, die in Magdeburg gottesdienstlich begangen wurde. Sehr schnell war klar, daß nicht alle ACK-Kirchen zustimmen würden und daß es hier nicht um eine ACK-Erklärung gehen könne. Die ACK sah sich lediglich in der Rolle der Vermittlerin und Geburtshelferin für die Erklärung, die ja immerhin elf ihrer Mitgliedskirchen betrifft.

Man kann darüber diskutieren, warum dieser Weg beschritten wurde, ohne noch einmal eine ausführliche inhaltliche Debatte mit den täuferisch geprägten Kirchen zu führen. Vermutlich bestand daran kein Interesse. Ich hege auch gewisse Zweifel daran, ob eine theologische Debatte über die alte Frage der Kindertaufe in den beiden großen Kirchen in Deutschland derzeit wirklich gewünscht wird. Die Ängste vor der Zukunft ist groß und vielleicht auch berechtigt. Man möchte Ruhe in dieser Frage. Die täuferischen Kirchen hat-

ten so im Grunde nur die Möglichkeit, ja oder nein zu sagen, und nicht zuzustimmen war meines Erachtens der ehrlichere Weg. Selbst wenn diese Nichtzustimmung in der Öffentlichkeit laut wurde, habe ich den Eindruck, daß viele sie nicht wahrnehmen oder sogar bewußt verschweigen. Das betrifft durchaus auch bekannte Persönlichkeiten der deutschen Ökumene, wie den badischen Landesbischof Ulrich Fischer, der in der Zeitschrift *Zeitzeichen*⁶ undifferenziert davon sprach, daß »die Kirchen der ACK« nun gegenseitig die Taufe anerkennen. In gleicher Weise äußerte sich die hannoverische Bischöfin Margot Käßmann bei einem ökumenischen Gottesdienst im Rahmen des Katholikentages in Paderborn 2008. Beide sind ökumenisch kompetente Persönlichkeiten und müßten es besser wissen. Warum sagen sie es nicht? Soll hier weiter Druck aufgebaut werden? Sollen durch Schweigen Fakten geschaffen werden? Durch solche Äußerungen wird jedenfalls der Eindruck erweckt, als sei die Tauffrage gelöst. Ähnlich wie in der Zeit nach *Lima*.

Da ist es erfrischend zu sehen, wie ausgerechnet die *Kommission für Glaube und Kirchenverfassung* des ÖRK in ihrem neuen Dokument *Wesen und Auftrag der Kirche* ganz unspektakulär und sachlich die offenen Fragen aus der Diskussion der *Lima-Dokumente* wieder aufnimmt und die Kirchen damit erneut konfrontiert.⁷ Aus unterschiedlichen Gründen, die einmal beim Schreiben der Geschichte der Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung erforscht werden müssen, war die Auswertung der vielen hundert Antworten der Kirchen auf die *Lima-Dokumente* bzw. ihre Dokumentation ins Stocken geraten. Die Antworten sind alle publiziert, und ein oben schon erwähntes, vergleichsweise dünnes Bändchen versucht, sie zusammenzufassen. Aber dabei blieb es dann im Grunde. Das neue, relativ kurze Dokument versucht nun, Konvergenzen zusammenfassend darzustellen, immer noch bestehende Divergenzen zu beschreiben und diejenigen offenen Fragen knapp zu formulieren, die einer weiteren theologischen Bearbeitung bedürfen. Die *Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden* (fortan VDM) ist als Mitgliedskirche des ÖRK aufgefordert, sich dazu zu äußern, und arbeitet derzeit an einer Stellungnahme.

Wie kann es weitergehen? Ist die Vorstellung von der einen Taufe nicht mehr als ein biblischer oder ökumenischer Traum? Gibt es neue Ansätze in der Diskussion? Es wird sicherlich keine Fortschritte geben, wenn immer nur einseitig die Praxis der sogenannten »Wiedertaufe« kritisiert wird, ohne ebenso deutlich das Problem der sogenannten »unterschiedslosen« Taufen von Säuglingen zu bearbeiten, das heißt ohne die Situation möglicher christlicher Erziehung in der Familie oder im kirchlichen Unterricht zu berücksichtigen. Es wird auch keine Fortschritte geben, wenn man auf Seiten der Kirchen, die die

Säuglingstaufe praktizieren, meint, nur das Problem der »Wiedertaufe« lösen zu müssen, dann sei die Tauffrage vom Tisch. Die Tauffrage ist offen – und das würde sie auch bleiben, wenn alle täuferisch orientierten Kirchen auf eine Taufe beim Übertritt verzichteten. Wie in der Kirche Jesu Christi angemessen mit der Taufe umgegangen wird, ist eine bleibende Frage und Aufgabe für alle. Und ich sehe durchaus unseren genuinen ökumenischen Auftrag als Mennoniten darin, die theologische Auseinandersetzung über die Tauffrage wach zu halten. Es wäre ein Fehler, wenn wir uns in der Ökumene lediglich auf die Friedensfrage beschränken und die Frage der Taufe verschweigen würden. Manche in den anderen Kirchen sähen das gerne.

Diskussion bei den taufgesinnten Kirchen

Was ist aber nun auf der Grundlage des bisher Erörterten aus der Perspektive der taufgesinnten Kirchen zu sagen? Beide Seiten müssen die Ernsthaftigkeit und die Gewissensbindung der jeweils anderen Seite anerkennen. Die Antworten, die auf das Problem gegeben werden, sind verschieden. Der größte Teil der baptistischen Kirchen vollzieht bei einer übertretenden Person in der Regel die Taufe. Bei den mennonitischen Kirchen ist eine größere Bereitschaft vorhanden, auf eine Taufe in so einem Falle zu verzichten. Die Situation ist jedoch von Land zu Land und von Gemeinde zu Gemeinde sehr unterschiedlich. Weltweit gesehen wird meist noch einmal getauft, in Deutschland hingegen besteht keine einzige Mennonitengemeinde der *Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden* (fortan AMG) auf einer nochmaligen Taufe. Die Freien evangelischen Gemeinden respektieren theoretisch die Gewissensentscheidung des Übertretenden, in der Praxis jedoch kommt es meistens zur Taufe.

George Beasley-Murray

In seinem bereits 1968 auf deutsch erschienenen Werk *Die christliche Taufe* stellt der britische baptistische Theologe George Beasley-Murray die Frage: »Könnten wir nicht in der Achtung vor dem Gewissen unserer Mitchristen und mit dem gleichen guten Willen, der, wie wir hoffen, auch uns entgegengebracht wird, darauf verzichten, eine Taufe derer zu verlangen, die in ihrer Kindheit getauft worden sind und sich unseren Gemeinden anschließen möchten, und die Taufe nur in den Fällen vollziehen, wo der Bewerber entschieden darum bittet? Damit wäre der Gewissensfreiheit Raum gelassen für die, die glauben, daß sie getauft werden sollten, obschon sie die Säuglingstaufe empfangen haben; es würde aber heißen, daß wir unsere Haltung gegenüber der Mehrzahl derer, die aus anderen Denominationen zu uns kommen, ändern.«⁸ Beasley-Murray beschreibt die Praxis der offenen Mitgliedschaft bei

englischen Baptisten, die die Gemeindemitgliedschaft nicht von der Glau-
benstaufe abhängig machen. Er begründet diese Haltung mit der christlichen
Bruderliebe und sieht darin einen »Kompromiß in einer komplexen kirchli-
chen Situation«. ⁹ Die Position Beasley-Murrays liegt nahe an der Praxis des
Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland. In seinen Leitsätzen
zur Taufe formuliert dieser Bund: »Es muß in den Gemeinden ohne Gewis-
sensdruck volle Mitgliedschaft für solche möglich sein, die die Säuglingstaufe
nicht als »Nicht-Taufe« ansehen können.« ¹⁰ In Verbindung mit allen Aussagen
über die Taufe wird darauf verwiesen, daß alle christliche Lehrbildung unter
dem Vorbehalt geschieht, daß unsere Erkenntnis Stückwerk ist (1. Korinther
13). ¹¹ Beide Positionen sprechen nicht von einer grundsätzlichen »Anerken-
nung der Säuglingstaufe« (also von einer juristischen Funktion), sondern led-
iglich von einer Aufnahme in die Gemeinde (bei Übertritt aus einer ande-
ren Kirche) unter Verzicht auf nochmalige Taufe bei gleichzeitiger Achtung
der Gewissensentscheidung der übertretenden Person. So wird meines Er-
achtens bis heute in vielen Gemeinden der AMG verfahren, und Beasley-
Murrays Position ist bis heute bedenkenswert und praktikabel.

Er geht später einen Schritt weiter. Bei einer Konsultation über Taufe der
Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der
Kirchen im Frühjahr 1979 in Louisville, bekannt als *Louisville-Consultation*,
problematisiert er die Praxis der (nochmaligen) Taufe eines Menschen, der
bereits seit längerer Zeit in der anderen Kirche als bekennender Christ gelebt
hat. Die oft in ökumenischen Kreisen gehörte Forderung, die Baptisten soll-
ten die Säuglingstaufe dann als gültige Taufe anerkennen, wenn der Getaufte
seinen Glauben bereits öffentlich bekannt hat und in die volle Mitgliedschaft
seiner Kirche aufgenommen ist (z. B. bei der Konfirmation oder Firmung),
bevor er übertritt, hält Beasley-Murray für schwer erfüllbar. Dies ließe sich so
verstehen, als ob durch Bekenntnis und Aufnahme ein bei der Säuglingstaufe
ursprünglich vorhandenes Defizit als geheilt betrachtet werden könnte.

So wird allerdings vielfach argumentiert, neuerdings auch durch taufgesinnte
Stimmen, und es gibt dafür sehr gute Gründe. Wenn man etwa historisch die
Situation der Täufer in Hessen betrachtet, wird deutlich, daß sie sich der im
Entstehen begriffenen evangelischen Kirche anschlossen, nachdem diese
unter dem maßgeblichen Einfluß Martin Bucers das Element der Kirchen-
zucht in Verbindung mit einem persönlichen Bekenntnis des Glaubens als
eine Art Konfirmation einzuführen bereit war.

Beasley-Murray argumentiert allerdings nicht so. Jedoch hält er es für drin-
gend erforderlich, über den engen, auch zeitlichen Zusammenhang zwischen
dem Bekenntnis des Glaubens und der Taufe in diesem Kontext noch weiter

nachzudenken. Nach seiner Sicht geht es hier um die Frage, ob Menschen, die als Säuglinge getauft wurden und ihren Glauben bereits öffentlich bekannt und als Glieder einer Kirche praktiziert haben, bei ihrem Übertritt in eine taufgesinnte Kirche wirklich noch einmal getauft werden müßten und ob eine derartige Taufe dann dem biblischen Verständnis der Taufe, das die Taufe eng mit dem Bekenntnis eines gerade zum Glauben Gekommenen verbindet, besser entspricht.¹²

Thorwald Lorenzen

Ein anderer, ursprünglich aus Australien kommender baptistischer Theologe, Thorwald Lorenzen, langjähriger Dozent am internationalen Baptistischen Seminar in Rüschlikon bei Zürich bis zu dessen Schließung, sieht einen engen Zusammenhang zwischen der Taufe und dem Beginn des Christseins oder des öffentlichen Bekenntnisses. Dieser Zusammenhang wird bei der Säuglingstaufe nach seiner Meinung auseinandergerissen, ist aber auch bei der Taufe eines Erwachsenen dann nicht mehr gegeben, wenn dieser schon längere Zeit seinen Glauben lebt und ihn schon vor längerer Zeit öffentlich bekannt hat. An dieser Stelle würde Lorenzen den Baptisten zumuten, auf Taufe zu verzichten. Anders sei es bei Menschen, die schon als Säuglinge getauft wurden, die allerdings nie zu einer persönlichen Aneignung des Glaubens oder gar zu einem authentischen Bekenntnis gelangt sind. Wenn sie dann zum Glauben kommen und in eine baptistische Gemeinde eintreten möchten, kann die Taufe seiner Meinung nach trotz geschehener Säuglingstaufe erfolgen, da der Zusammenhang von Taufe und »Zum-Glauben-Kommen« (Bekenntnis) hier gegeben ist. An dieser Stelle würde Lorenzen den Kirchen mit Säuglingstaufe zumuten, die Taufe in der Baptistenkirche zu tolerieren und auch nicht als Wiedertaufe zu betrachten. Lorenzen geht von dem Faktum aus, daß die Säuglingstaufe und die mit ihr zusammenhängende Tauftheologie eine Tatsache ist, die als solche zu akzeptieren sei, auch wenn man auf Änderung in Theologie und Praxis hoffe. Er schreibt: »Baptisten sollten sich daher ernstlich fragen, ob sie nicht Christen, die in anderen Kirchen als Säuglinge getauft wurden und geistlich zu dieser Taufe stehen, auf das Bekenntnis ihres Glaubens an Jesus Christus hin als vollgültige Mitglieder aufnehmen sollten. Bei aller Mehrdeutigkeit und Unklarheit, die wir in diesem Falle nicht vermeiden können, halte ich dies ... für die sauberste Lösung.«¹³

Einigung in Italien

In Italien ist es 1990 zu einer Vereinbarung zwischen der Waldensern und Methodisten einerseits und den Baptisten andererseits über die Taufe gekommen.

Die Brücke wird hier durch die Feststellung gebildet, daß im Neuen Testament mehr Wert auf die Früchte der Taufe gelegt werde als auf ihre Form. Aus diesem Grund sind die Baptistenkirchen in Italien bereit, eine Person als Bruder oder Schwester im vollen Sinn des Wortes anzuerkennen und sie als Glied ihrer Gemeinde aufzunehmen, wenn in jener Person die »Wirklichkeit der Früchte der Taufe« festzustellen ist. Die vorhandenen Früchte zeigen, daß dank des Wirkens des Heiligen Geistes das Wesen der Taufe in jener Person gegenwärtig ist und daher das Ergebnis tatsächlicher Gliedschaft in der Kirche Christi ist.¹⁴ Die Brücke zu der Position Beasley-Murrays oder Lorenzens ist in dem Begriff »Früchte der Taufe« zu sehen. Es geht hier um das christliche Leben eines Menschen, der als Säugling getauft wurde. Dieses Leben wird anerkannt als christliches Zeugnis, und das genügt zur Gliedschaft in der Gemeinde. Die Frage nach der rechten Taufe wird nicht gestellt. Es geht auch hier nicht um eine Anerkennung in einem kirchenrechtlichen Sinn.

Lutheraner und Mennoniten in Deutschland

Das Ergebnis des Dialogs zwischen der *Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland* (AMG) und der *Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland* (VELKD) (1988–1992) lokalisiert die Differenzen bei der Taufe im Verständnis der theologisch sachgemäßen Reihenfolge von Bekenntnis und Taufe. Während es für die Lutheraner annehmbar sei, daß die Taufe als Gabe Gottes und das Bekenntnis als Antwort des Täuflings zeitlich auseinander treten können, halten die Mennoniten es für wichtig, daß die Gabe Gottes und die Antwort des Täuflings im Bekenntnis des Glaubens in sachlich und zeitlich gebotenem Zusammenhang stehen. Es gibt in der AMG zwar durchaus einzelne Gemeinden, die Übertretenden eine Bekenntnistaufe empfehlen, sie achten jedoch in jedem Fall die freie Entscheidung des Übertretenden und üben keinen Druck aus. Andererseits gibt es viele Gemeinden, die den ausdrücklichen Wunsch nach einer Bekenntnistaufe von Menschen, die als Säuglinge getauft worden sind, respektieren und eine Taufe vollziehen, wenn dies im Kontext der Lebens- und Glaubensgeschichte der Betroffenen stimmig erscheint. Das wäre der in der lutherisch-mennonitischen Vereinbarung stehende »seelsorgerliche Einzelfall«, der damals auf beiden Seiten des Dialogs für heftige Diskussionen gesorgt hat. Die Gewissensentscheidung des einzelnen steht immer im Vordergrund. Die Mennoniten bitten Lutheraner, zu verstehen, daß der erklärte Wille Übertretender nach einer Bekenntnistaufe respektiert wird.¹⁵

Bemerkenswert ist auch hier, daß es sich nicht um eine grundsätzliche, generelle Anerkennung der Säuglingstaufe handelt, sondern letztlich um ein Re-

spektieren der Glaubensaussage oder Glaubenserfahrung eines Menschen, der sich für gültig getauft hält. Dies ist bis heute Konsens in den Gemeinden der AMG. Es gibt allerdings auch Gemeinden und einzelne Prediger, die klar jede Art von nochmaliger Taufe bei Übertritten ablehnen. Dies wurde auch im Zusammenhang mit der Diskussion um die gegenseitige Anerkennung der Taufe zwischen elf ACK-Kirchen deutlich, als die nordwestdeutschen Gemeinden vehement kritisierten, daß die AMG nicht mit unterzeichnet hat, sondern sogar als Sprecherin der Gegner einer Unterzeichnung im Gottesdienst in Magdeburg in Erscheinung trat.¹⁶ Generell ist in den Gemeinden der norddeutschen VDM innerhalb der AMG die größte Zurückhaltung gegenüber einer wiederholten Taufe spürbar. Allerdings gibt es auch hier Ausnahmen sowohl in der Theorie als auch in der Praxis einzelner Gemeinden und Prediger.

Marlin Jeschke

Der nordamerikanische mennonitische Theologe Marlin Jeschke veröffentlichte 1983 eine Arbeit mit dem Titel *Believers Baptism for Children of the Church*.¹⁷ Darin geht er im wesentlichen der Frage nach, wie die Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens hin angemessen an Menschen vollzogen werden kann, die in taufgesinnten Gemeinden christlich sozialisiert sind, also keine Lebenswende von einem »gottlosen Leben« hin zu Christus erfahren. Er weist darauf hin, daß diese Zielgruppe bei den neutestamentlichen Aussagen zur Taufe überhaupt nicht im Blick ist,¹⁸ setzt sich mit der Stellung der Kinder in der Gemeinde auseinander und nimmt eine kritische Haltung gegenüber einer Bekenntnistaufe ein, die – vollzogen an Acht- oder Zehnjährigen, wie damals nicht selten in nordamerikanischen Mennonitengemeinden geschehen – nichts anderes als eine verschobene Säuglingstaufe darstellt. Hier gibt es sicherlich Parallelen zu Entwicklungen in Europa im 19. und 20. Jahrhundert. Ein ganzes Kapitel widmet Jeschke dann dem Problem der sogenannten »Wiedertaufe«. Zunächst geht er der Frage nach, welches Handeln wirklich »Wiedertaufe« darstellt. Sodann verweist Jeschke auf die Möglichkeit der Katholischen Kirche, eine Ehe zu annullieren, die aufgrund falscher Voraussetzungen geschlossen wurde, und fragt, ob es nicht bei der Taufe eine ähnliche Situation geben könne. Denn Taufe und Ehe sind nach katholischem Verständnis beides Sakramente.¹⁹

Jeschke betrachtet die – nochmalige – Taufe von Personen, die als aktive Mitglieder der christlichen Kirche die Konfession wechseln, als Sonderfall der Behandlung von Menschen, die als Säuglinge getauft wurden. Bei denen, die nie vorher zu einem persönlichen Glauben und Bekenntnis gelangt sind, hält er eine (nochmalige) Taufe im Falle ihrer Bekehrung im Zusammenhang mit

einer taufgesinnten Gemeinde für legitim. Dagegen hält er eine Taufe in solchen Fällen für problematisch, in denen Menschen früher in ihrem Leben zum Glauben gekommen sind und diesen Glauben auch öffentlich bekannt haben. Das begründet er damit, daß hier der Zusammenhang zwischen Bekenntnis und Taufe genauso auseinander gerissen wird wie bei der Säuglingstaufe, nur in umgekehrter Reihenfolge. Für ihn ist in solchen Situationen die Taufe genauso wenig angemessen wie die Taufe von Säuglingen.

Jeschke bezeichnet die Taufe grundsätzlich als ein Handeln der Gemeinde an dem Punkt im Leben eines Menschen, an dem er sich verbindlich auf den Weg des Glaubens begibt. Er schreibt: »Im Lichte dessen, was Taufe meint, würde die Taufe eines solchen Menschen implizieren, daß er oder sie bisher kein Christ war und erst jetzt zum Glauben kommt [...] Wenn wir die Integrität der Taufe schützen möchten, tun wir gut daran, nicht zu versuchen, an Menschen in der Mitte ihres Lebens etwas gutzumachen, was wir in ihrer früheren Geschichte mit der Kirche für falsch hielten. Ein Fehler wird nicht durch einen zweiten Fehler aufgehoben.«²⁰ Jeschke steht damit ganz nah bei Lorenzen.

Leider sind Jeschkes Gedanken, soweit ersichtlich, im Rahmen der nordamerikanischen Mennoniten nur am Rande zur Kenntnis genommen worden. Hier wurde man sich erst in den letzten Jahren langsam bewußt, daß es ein ernstes Problem für viele Menschen gibt. Aber erst einige wenige Gemeinden beschreiten in dieser Frage neue Wege. Dasselbe gilt übrigens für die meisten anderen mennonitischen Konferenzen weltweit. Die Praxis beim Übertritt aus kindertaufenden Kirchen in mennonitische Gemeinden ist recht unterschiedlich, weltweit betrachtet wird meist noch einmal getauft. Bislang wird hierüber noch nicht diskutiert, und ich sehe es durchaus als eine unserer Aufgaben an, diese Gespräche auch über die *Mennonitische Weltkonferenz* anzuregen. Durch die nationalen und internationalen zwischenkirchlichen Dialoge werden diese Fragen ohnehin angesprochen werden.

John Howard Yoder

Auch ein anderer, über den nordamerikanischen Kontext hinaus bekannter mennonitischer Theologe, John H. Yoder, hat sich zu dem Thema geäußert. Bei uns wurde Yoder meist aufgrund seiner täufergeschichtlichen Forschungen und seiner Friedentheologie bekannt. Er war jedoch an vielen anderen ökumenischen und interreligiösen Themen interessiert und hat sich auch dazu geäußert. Gerade an den Dialogen, die Mennoniten in Frankreich und in Deutschland mit den Lutheranern führten, hat er durch persönliche Kontakte intensiv Anteil genommen und sich auch – leider nur in persönlichen Briefen

und Gesprächen – geäußert. In einem Beitrag zur Festschrift für seinen niederländischen Kollegen Henk B. Kossen mit dem interessanten Titel *Oekumennisme* aus dem Jahre 1989 kommt Yoders Sicht gut zum Ausdruck. Er schreibt: »Spätestens seit Apostelgeschichte 15 gehört es zum Werk des Heiligen Geistes, einen akzeptablen Kompromiß zu finden. Wenn beide Dialogpartner einander als authentische Glieder am Leib Christi anerkennen, kann von keinem der beiden die völlige Kapitulation verlangt werden. Dies ist eine Wahrheit, die katholische und orthodoxe Teilnehmer der institutionellen Ökumene noch nicht eingesehen haben.«²¹ Man würde hier gerne ergänzen, daß dies keineswegs nur für Katholiken und Orthodoxe gilt, sondern gelegentlich auch für Mennoniten. Yoder sieht den Ansatz der *Konvergenzerklärungen von Lima zu Taufe, Eucharistie und Amt* als wichtigen Fortschritt in der ökumenischen Bewegung, die früher mehr auf Konsens und damit verbunden auf Einsicht und Preisgabe bestimmter Einsichten ausgerichtet war. Durch diese Veränderung gebe es neue Hoffnung auf Fortschritte auch in der Tauffrage, weil keine Seite einfach ihre Position aufgeben müsse. Der neue Ansatz ist darauf ausgerichtet, die jeweils andere Position zu hören. Weiter schreibt Yoder: »Es geht nicht mehr darum, daß wir lediglich erneut unseren klassischen Standpunkt gegen die Säuglingstaufe formulieren, sondern, wie in Apostelgeschichte 15, einen Minimalkonsens, der die Situation in Betracht zieht.«²² Yoder legt Wert auf eine Fortsetzung des Gesprächs über die in *Lima* angemahnte sogenannte »unterschiedslose Taufe«. Wenn die Kirchen sich daran hielten, wäre viel gewonnen. Hierfür müßte genauer nachgefragt werden, was »unterschiedslose Taufe« sei und welche Voraussetzungen gegeben sein müßten, damit Taufe nicht »unterschiedslos« ist. Yoder nennt drei mögliche Kriterien:²³ *Erstens*: Kein Kind soll getauft werden ohne eine solide Basis für die Annahme, daß es mit der Unterstützung einer vom Glauben geprägten Familie aufwachsen kann. Es ist *zweitens* deutlich zu machen, daß Taufe das Zeichen der Zugehörigkeit zum Reich Gottes ist und nicht »rite de passage« zur Eingliederung in die bestehende Gesellschaft. *Drittens* problematisiert Yoder die Verflechtung zwischen Kirche, Nation und Gesellschaft, die die Täufer des 16. Jahrhunderts strikt ablehnten. Die Kindertaufe bedeutete für sie seiner Ansicht nach ein Symbol für diese Verflechtung. Dabei ist Yoder bewußt, daß auch die Glaubentaufe kein sicheres Heilmittel ist. Sie könne in bestimmten Situationen ebenfalls mehr eine Bestätigung (»confirmation«) der »Werte dieser Welt« sein als eine Herausforderung derselben. Kirchen, die die Säuglingstaufe praktizieren, müßten dafür sorgen, daß eine authentische Konfirmation Erwachsener zur Bedingung für eine volle Kirchengliedschaft wird. Was darunter zu verstehen ist, führt Yoder leider nicht aus.

Bei all diesen Überlegungen sei, so Yoder, allerdings auch der Frage nachzugehen, ob es denn, wenn von einer »gültigen Taufe« die Rede ist, auch Fälle geben kann, in denen eine Taufe »ungültig« ist. Wie früher schon Beasley-Murray fragt auch er, ob eine Taufpraxis so sehr »defekt« sein könne, daß die Person, an der diese vermeintliche Taufe vollzogen wurde, zu Recht um die Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens hin bitten könne, die dann keine Wiedertaufe wäre. Oder ist die Taufe, wenn sie nur trinitarisch gespendet wurde, immer gültig? Yoder nennt dies eine »kanonische« Begründung und fragt, ob es denn nicht daneben noch andere Gründe ihrer Gültigkeit geben könne? Jeder Kompromiß müsse die Bedenken beider Seiten einbeziehen. Yoder schließt seinen Beitrag folgendermaßen: »Wir sollten Lima zustimmen, daß Wiedertaufe aus konfessionellen oder kanonischen Gründen abzulehnen sei. Wir sollten diese Zustimmung aber davon abhängig machen, daß es immer dann, wenn eine wirklich unterschiedslose Taufe stattgefunden hat und wenn es keine rechte Katechese und keine authentische Konfirmation gegeben hat, möglich und legitim ist, daß erwachsene Menschen, die zum Glauben kommen, um die Taufe auf das Bekenntnis ihres Glaubens hin bitten und sie ihnen auch gewährt wird.«²⁴ Leider versäumt Yoder es hier, den Begriff »authentische Konfirmation« inhaltlich zu füllen, und er sagt auch nicht, was er unter »rechter Katechese« (meaningful catechesis) versteht. Er versucht leider nur ansatzweise, Bedingungen zu erarbeiten, unter denen es möglich ist, eine Säuglingstaufe in Verbindung mit einem späteren persönlichen Glaubensbekenntnis, etwa bei einer Konfirmation, so zu achten und zu werten, daß keine (nochmalige) Taufe erfolgen muß. Damit geht er über die anderen beschriebenen Ansätze hinaus, die stark von der individuellen Gewissensentscheidung des Übertretenden ausgehen oder den Zusammenhang von Taufe und »Zum-Glauben-Kommen« als Problem ansehen. Auch in neuerer Zeit gibt es verschiedene Vorschläge von täuferisch geprägten Theologen, die über einen rein pragmatischen Weg hinausgehen. Allen gemeinsam ist der Versuch, die Säuglingstaufe neu zu bewerten und sie nicht schlechterdings automatisch als »Nichttaufe« zu sehen.²⁵

Neuere taufgesinnte Stimmen

Der nordamerikanische Baptist James W. McClendon hilft sich damit, daß er in der Säuglingstaufe zwar eine Taufe sieht, sie aber als defizitär bezeichnet. Dieser Defekt bedürfe der Reparatur. McClendon bleibt jedoch in der Praxis beim Übertritt dabei, diese Reparatur durch eine (erneute) Taufe vorzunehmen. Damit führt er die Diskussion lediglich in der Neubewertung der Säuglingstaufe weiter, in der Praxis ändert sich indessen nichts.²⁶ Bernhard Ott,

Leiter des Theologischen Seminars Bienenberg, das von Evangelischen Täufergemeinden (ETG) und einigen europäischen Mennonitenverbänden getragen wird und eng mit einem evangelisch-reformierten Seminar in Aargau zusammenarbeitet, bemerkt zu recht: »Der Gedanke, eine defekte Taufe durch eine »Reparaturtaufe« zu reparieren, ohne wirklich von einer zweiten Taufe zu reden, vermag aber wohl weder Täufer noch Protestanten wirklich zu überzeugen«²⁷. Der britische Baptist Paul S. Fiddes, Oxford, gibt in einem ökumenisch vielbeachteten neuen Ansatz zu bedenken, daß die bisherige Konzentration auf den Taufakt selbst den Blick verengt. Stattdessen plädiert er dafür, den gesamten Prozeß der christlichen Initiation zu betrachten. Damit ist der Weg gemeint, der gegangen wird, um einen Menschen zu einer persönlichen Aneignung des christlichen Glaubens zu führen, zu einem eigenen Bekenntnis zu befähigen, und ihn im Glauben zu stärken und zu bewahren.²⁸ Zu diesem Weg gehört die Taufe, aber sie ist eben nur ein Schritt in einem längeren Prozeß der Eingliederung in die Kirche. Dadurch kann Fiddes die Säuglingstaufe im Prinzip als Taufe anerkennen und spricht auch nicht von einem Defekt. Es bleibt allerdings dabei, daß die Säuglingstaufe nicht einfach die vollständige Initiation in die christliche Kirche ist, sondern der Ergänzung durch den persönlichen Glauben und das Bekenntnis bedarf, auf deren Grundlage sie geschieht. Gleichzeitig hält er daran fest, daß die Gläubigentaufe die dem neutestamentlichen Zeugnis eigentlich angemessene Taufe ist, wie es auch das Taufdokument von *Lima* andeutet. Diese Position könnte eine Hilfe für künftige Gespräche sein. Sie spielte eine Rolle in den Gesprächen zwischen der *Europäischen Baptistischen Föderation* und der *Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE, früher Leuenberg), auch wenn es dabei letztlich nicht zum Durchbruch kam.²⁹

Auch für den deutschen Baptisten Norbert Groß ist die Weigerung der Baptistengemeinden, im Kindesalter getaufte Menschen, die einen lebendigen Glauben an Jesus Christus in ihrem Leben schon seit Jahren bezeugen, nicht allein durch ein Bekenntnis des Glaubens in einer taufgesinnten Gemeinde aufzunehmen, nicht länger plausibel.³⁰ Er sieht in der gegenteiligen Praxis, auch in solchen Fällen eine (erneute) Taufe zu verlangen, die Gefahr, daß die Taufe dadurch zu einer »partikular-konfessionellen Übertritts-oder Eintrittstaufe« verkommt. Und das könne nicht Sinn der Taufe sein. Im Gegenteil werde der Sinn der Taufe durch solche Praxis mindestens ebenso sehr verdunkelt wie bei der Säuglingstaufe. Das leuchtet ein.

Bernhard Ott läßt keinen Zweifel, daß er die Position von Groß, der für flexible Haltungen im Einzelfall eintritt, sympatisch findet, auch wenn er sie derzeit in täuferischen Kirchen nicht für mehrheitsfähig hält. Für ihn ist die mis-

sionarische Dimension entscheidend. Er schreibt: »Im Hinblick auf die missionarische Situation in Europa muß die Taufe (wieder) entschieden Bekehrungs- und Missionstaufe werden. Die Säuglingstaufe, alle Formen von Bekenntnis- und Gläubigentaufe sowie alle Spielarten der partiellen oder totalen Taufanerkennung müssen von der Frage her beurteilt werden: Wieweit sind sie in Theorie und Praxis im Stande, zu markieren, daß ein Mensch ein Christ wird. Alles andere sind Nebenschauplätze.«³¹

Wie geht es weiter?

Die Taufdebatte ist offen. Ein ehrlicher Kompromiß ist nötig, der nichts verwischt und dennoch gangbare Wege ermöglicht, die pastoral und systematisch-theologisch zu verantworten sind. Zwischen dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern gibt es hoffnungsvolle Gespräche, die vielleicht neue Perspektiven eröffnen.

Es ist verständlich, daß man in der ökumenischen Bewegung nach beinahe fünfzig Jahren ÖRK und noch längerer Zusammenarbeit in der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung heute fragt, ob es nicht an der Zeit sei, die Einheit der Kirche deutlicher als bisher sichtbar zum Ausdruck zu bringen. Es ist weiter verständlich, daß von Seiten der Kirchen, die die Säuglingstaufe praktizieren, die Taufe am ehesten geeignet scheint, die Gemeinschaft der einen Kirche auszudrücken; gemeinsame Taufurkunden unterschiedlicher Denominationen, wie es sie beispielsweise in Großbritannien gibt, sind durchaus beeindruckend. Verschiedene Aspekte sind zu beachten:

Die Rezeption des Lima-Prozesses kann nicht als Endergebnis der Vergangenheit betrachtet werden. Die Antworten der taufgesinnten Kirchen auf den Taufteil dürfen bei der Beurteilung des Textes ebenso wenig übersehen werden wie bei allen Konsequenzen, die man aus den *Lima-Dokumenten* hinsichtlich der Rolle der Taufe bei der Einheit der Kirchen zieht. Die Weiterarbeit an der Thematik im Rahmen der *Kommission für Glaube und Kirchenverfassung* des ÖRK, zum Beispiel durch die Antworten auf das Dokument *Wesen und Bestimmung der Kirche* (Faith and Order Paper 198), muß unterstützt werden.

Im Zusammenhang mit dem Begriff »Wiedertaufe« muß sehr viel deutlicher als bisher herausgearbeitet werden, was dieser Begriff historisch und theologisch meint. Dabei ist auch mit aufzuarbeiten, in welcher Weise die Aufnahme dieses Begriffes aus der Alten Kirche im 16. Jahrhundert zur blutigen Verfolgung der Täufer oder ihrer theologischen Legitimation mißbraucht wurde. Es ist der Frage nachzugehen, ob das theologische Anliegen der Täu-

fer des 16. Jahrhundert überhaupt recht verstanden wird, wenn es eben durch die Aufnahme des Begriffs »Wiedertäufer« mit dem Ketzertaufstreit in der Alten Kirche in Verbindung gebracht wurde, um es dadurch von vornherein zu disqualifizieren und seine Vertreter dadurch automatisch der Todesstrafe auszuliefern. Daher ist erneut zu fragen, ob es überhaupt sachgemäß sein kann, von »Wiedertaufe« zu sprechen, wenn Kirchen oder einzelne Menschen aus inhaltlich-theologischen Gründen die Taufe anderer nicht anerkennen können und deshalb wiederholen. Es kann nicht sein, daß die Kirchen, die die Säuglingstaufe praktizieren, alleine entscheiden, was »Wiedertaufe« ist und wann eine Handlung als »Wiedertaufe« ausgelegt werden muß. Die Formulierung im *Lima-Dokument* (»Jede Handlung, die als Wiedertaufe ausgelegt werden könnte ...«) ist und bleibt da nicht hilfreich.

Auch das Problem der sogenannten »unterschiedslosen« Taufe ist zu bearbeiten. Wie stellen sich die Kirchen zu diesem Hinweis des *Lima-Dokumentes*? Was sind »unterschiedslose Taufen«? Gibt es Kriterien hierfür? Und: Gibt es aus ihrer Sicht, abgesehen von formalen Gründen (nicht trinitarisch etc.), überhaupt denkbare Situationen, die dazu führen können, daß eine Taufe nicht gültig ist?³²

Auch wenn bei den täuferischen Kirchen die Taufe augenscheinlich eine herausragende Rolle spielt, darf nicht übersehen werden, daß diese Kirchen in der Regel die Taufe nicht als das entscheidende Symbol oder Band der Einheit der Kirchen betrachten. Sie machen die Einheit der Kirche nicht vorrangig an der Taufe fest. Hier ergibt sich ein wesentlicher Unterschied in der Frage des Ausdruckes der Gemeinschaft der einen Kirche zu anderen Denominationen, der für das ökumenische Gespräch bedeutungsvoll ist und nicht einfach übergangen werden darf. Gerade im Hinblick auf christliche Kirchen, die keine Taufe praktizieren, wie die Heilsarmee, könnte das relevant sein.

In den täuferischen Kirchen ist es nötig, stärker theologisch herauszuarbeiten, daß die Taufe nicht einfach nur menschliches Handeln ist, sondern daß Gott darin wirkt. Der immer wieder aufgebaute Gegensatz »sakramental« versus »symbolisch« ist nicht angemessen. Auch in den täuferischen Kirchen und Gemeinden sollte bei Taufhandlungen stärker als bisher zum Ausdruck kommen, daß die Taufe nicht einfach nur die Aufnahme in die Gemeinde oder in die Konfession bedeutet, sondern den Täufling zuallererst in den universalen einen Leib Christi eingliedert und daher ökumenische Bedeutung hat. Das läßt sich sehr schön zum Ausdruck bringen, indem man in ein und derselben Feier beide Handlungen unterscheidet, jedoch wohl aufeinander bezieht, beispielsweise durch unterschiedlich handelnde Personen.³³

Die täuferischen Kirchen und Gemeinden sollen nicht aufhören, zu verdeut-

lichen, daß und warum sie die Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens hin für die Form der Taufe halten, die dem neutestamentlichen Zeugnis am ehesten entspricht. Gleichzeitig müssen sie ernstnehmen, daß andere Kirchen zu anderen theologischen und geistlichen Erkenntnissen kommen und sich durch eine Taufwiederholung verletzt und in ihrem Christsein in Frage gestellt fühlen. Sie sollten Übertrittswillige umfassend und angemessen über die ökumenische Problematik informieren und keinen Druck ausüben. Und sie sollten nach ausdrucksstarken Formen suchen, wie bei einem Übertritt auf eine erneute Taufhandlung verzichtet werden kann. Dabei könnte an Elemente aus gängigen Taufgedächtnisfeiern anderer Kirchen gedacht werden. Die ACK hat Anregungen erarbeitet, die dazu gebraucht werden können.³⁴

Anmerkungen

- 1 Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.), Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982 – 1990, Frankfurt am Main 1990, S. 52.
- 2 Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.), Taufe, Eucharistie und Amt, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des ÖRK, Frankfurt 1982, Nr. 13
- 3 Ebd. Nr. 16.
- 4 Vgl. Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des ÖRK (Hg.), Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, Frankfurt am Main 1991, Nr. 243, S. 96.
- 5 Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) (Hg.), Eine Orientierungshilfe über die Grundlagen der ökumenischen Zusammenarbeit in den Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene, in: Texte aus der Ökumenischen Centrale Nr. 2, Frankfurt am Main 1998, S. 2f.
- 6 Ulrich Fischer, Verlässlicher Weggefährte, in: Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, 9. Jahrgang, April 2008, S. 50.
- 7 Dagmar Heller (Hg.), Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung (Studiendokument der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des ÖRK), Frankfurt am Main 2000, z.B. S. 45.
- 8 George Beasley-Murray, Die Christliche Taufe, Kassel 1968, S. 513.
- 9 Ebd.
- 10 Leitsätze zur Taufe in Freien Evangelischen Gemeinden Nr. 8.4. zitiert nach: Erich Geldbach, Taufe (Ökumenische Studienhefte Nr. 5), in: Bensheimer Hefte 79, S. 198.
- 11 Ebd.
- 12 Louisville Consultation on Baptism, Faith and Order Paper 97, in: Review and Expositor, A Baptist Theological Journal Vol. LXXVII, No. 1, Winter 1980, Louisville (Kentucky) USA 1980, S. 70 und 21ff.
- 13 Alle Zitate aus: Thorwald Lorenzen, Die Glaubenstaufe – ein Erfordernis für die Kirchen? Baptistische Perspektiven, in: Una Sancta, Zeitschrift für Ökumenische Begegnung, 48. Jahrgang 1/1993, S. 14 – 24.
- 14 Dokumentiert in: Cornelia Nussberger (Hg.), Wachsende Kirchengemeinschaft – Gespräche und Vereinbarungen zwischen evangelischen Kirchen in Europa (Texte der Evangelischen Arbeitsstelle Ökumene Schweiz, Nr. 16), Bern 1992, S. 155 ff.

- 15 Die entsprechenden Texte sind dokumentiert in: Fernando Enns (Hg.), *Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog*, Frankfurt am Main 2008, S. 151ff.
- 16 Dokumentiert in: *Die Brücke – täuferisch-mennonitische Gemeindezeitschrift*, Nr. 4/2007, S. 36.
- 17 Marlin Jeschke, *Believers Baptism for Children of the Church*, Scottdale, PA (USA) und Kitchener (ON) Kanada, 1983.
- 18 Ebd., S. 137.
- 19 Ebd., S. 134.
- 20 Ebd., S. 139 (meine Übersetzung).
- 21 John H. Yoder, *Adjusting to the changing shape of the Debate on Infant Baptism*, in: Arie Lambo (Hg.), *Oecumenisme opstellen*, Festschrift für Henk B. Kossen, Amsterdam 1989, S. 209f. (meine Übersetzung).
- 22 Ebd., S. 210f. (meine Übersetzung).
- 23 Ebd., S. 211–213 (meine Übersetzung).
- 24 Ebd., S. 213 (meine Übersetzung).
- 25 Vgl. die Zusammenfassung durch: Wolfram Kerner, *Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Studien zur Taufe und gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie*, Heidelberg 2004/2007.
- 26 Nach Kerner (wie Anm. 25), S. 232.
- 27 Bernhard Ott, *Ein täuferisches Taufverständnis in der ökumenischen Diskussion*, in: Thomas Hafner und Jörg Luchsinger (Hg.), *Eine Taufe – viele Meinungen*, Zürich 2008, S. 95.
- 28 Paul Fiddes, *Baptism and the Process of Christian Initiation*, in: *Ecumenical Review* 54/1 (Jan-Apr 2002), S. 48ff. Ausführlich diskutiert bei Kerner (wie Anm. 24), S. 247ff.
- 29 Wilhelm Hüffmeier und Tony Peck (Hg.), *Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zu Lehre und Praxis der Taufe*, Frankfurt am Main 2005.
- 30 Norbert Groß, *Gemeinde der Gläubigen oder Gemeinde der Gläubiggetauften?*, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 2 (1997), S. 246ff.
- 31 Ott (wie Anm. 27), S. 97.
- 32 Vgl. Dietmar Lütz, *Ein unvollkommenes Band der Einheit. Ein zweiter Blick auf die »wechselseitige Taufanerkennung« in Magdeburg*, in: *Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie*, Heft 2, 2008, S. 79.
- 33 Erich Geldbach streift dieses Thema und ergänzt hier, daß man bei Taufgottesdiensten verstärkt auf ökumenische Gäste achten sollte (Geldbach [wie Anm. 11], S. 199).
- 34 Ökumenische Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (Hg.), *Taufgedächtnis und Glaubenserneuerung. Anregungen für gemeinsame Gottesdienste von Christinnen und Christen aus unterschiedlichen Traditionen* (Texte aus der Ökumenischen Centrale, Nr. 8), Frankfurt am Main 2005.

Die gegenseitige Anerkennung der Taufe

Mennoniten vor einer ökumenischen Herausforderung

»So ermahne ich euch nun, ich, der Gefangene in dem Herrn, daß ihr der Berufung würdig lebt, mit der ihr berufen seid, in aller Demut und Sanftmut, in Geduld. Ertragt einer den andern in Liebe und seid darauf bedacht, zu wahren die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens: ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einer Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen« (Eph 4,1–6).¹

Von dieser paulinischen »Mahnrede«² aus dem Epheserbrief lassen sich Gesprächspartner in der Ökumene primär leiten, wenn die Frage geklärt werden soll, ob und wie die verschiedenen Konfessionen die Taufe gegenseitig anerkennen können. Eine grobe Sichtung der ökumenischen Diskussionslage läßt rasch erkennen, daß einerseits bereits erfolgte theologische Klärungen eine Bewegung aufeinander zu möglich machten, weitere Klärungen aber noch ausstehen. Die Trennungslinien scheinen am schärfsten zwischen solchen Kirchen zu verlaufen, die die Säuglingstaufe praktizieren, und jenen Kirchen, die sie in »täuferischer Tradition« ablehnen. Als klassische Formulierung dieser Differenz kann eine Aussage Edmund Schlinks, eines höchst bedeutsamen Ökumenikers im vorigen Jahrhundert, angeführt werden: »Die tiefste Differenz verläuft nicht zwischen dem ostkirchlichen Verständnis und Augustin, auch nicht zwischen Thomas und Luther und letztlich auch nicht zwischen Luther und Calvin, sondern zwischen diesen allen einerseits und Zwingli und den Täufern andererseits. Die tiefste Differenz ist nicht erst die Anerkennung oder Nicht-Anerkennung der Kindertaufe, sondern das Verständnis der Taufe als Gottes Tat oder als Tat des menschlichen Gehorsams.«³

1. Die Fragestellung

Die Bedeutung der gegenseitigen Anerkennung der Taufe kann kaum überschätzt werden. In der Rezeption der Konvergenztexte von Lima formulierte die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Santiago de Compostela (1993) eindrücklich: »Wenn nämlich die Taufe, die eine Gemeinschaft feiert, anerkannt wird, was kann im Leben dieser Gemeinschaft noch als »kirchlich« anerkannt werden? Insofern die Kirchen gegenseitig ihre Taufe anerkennen, sind sie dabei, eine

Taufekklesiologie zu entwickeln, in die auch andere Elemente gemeinsamen Glaubens und Lebens eingebracht werden können.«⁴

Von Interesse soll im weiteren allerdings nicht die Darstellung und Abwägung der theologischen Argumente für die je unterschiedlich ausgebildete Lehre und Tradition sein. Das ist in einer schier unermesslichen Fülle hervorragender exegetischer, historischer und systematisch-theologischer Beiträge ausführlich geschehen.⁵ Vielmehr soll im Horizont der ökumenischen Herausforderung gefragt werden, welche Konvergenzen zu einem Schritt gegenseitiger Taufanerkennung nötig sind und welche bleibenden Divergenzen oder gar Differenzen zu ertragen seien.

Diese Aufgabe wird zunächst am aktuellen Beispiel der vielbeachteten gegenseitigen Taufanerkennung von Kirchen in Deutschland erläutert, die in Magdeburg feierlich unterzeichnet wurde. Anhand der bilateralen lutherisch-mennonitischen Dialoge kann dann gezielt nach dem noch bestehenden Klärungsbedarf gefragt werden. Die breitere gegenwärtige ökumenische Diskussionslage wird jeweils mit aufgenommen, um bereits formulierte Konvergenzmöglichkeiten aufzuzeigen. Das Ziel ist schließlich, die Herausforderung differenzierter zu formulieren – für die eigene Konfession, wie auch für die kommenden ökumenischen Gespräche zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe.

2. Konsens, Divergenzen und Differenzen – am Beispiel der gegenseitigen Taufanerkennung von Magdeburg 2007

Am 29. April 2007 feierten im Magdeburger Dom elf Kirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) die gegenseitige Anerkennung der Taufe.⁶ Trotz begrenzter Reichweite stelle die Erklärung einen bedeutsamen Schritt in Richtung auf die volle sichtbare Gemeinschaft der christlichen Kirchen in Deutschland dar und verleihe der Zusammenarbeit der Kirchen eine festere geistliche und theologische Grundlage, meint Konrad Raiser.⁷ Letzteres muß allerdings noch der Bewährung überlassen bleiben. Nicht alle Mitgliedskirchen der ACK konnten sich der Erklärung anschließen: neben zwei alt-orientalischen Kirchen auch die Kirchen der taufe-rischen Tradition. Ausgehend vom gemeinsamen christologischen Bekenntnis wird in der Erklärung auf ein »Grundeinverständnis über die Taufe« rekurriert, das »[t]rotz Unterschieden im Verständnis von Kirche« bestehe. Im folgenden werden die entsprechenden Elemente genannt:

- (a) Taufe ist »Teilhabe am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung«;
- (b) Taufe bedeutet »Neugeburt in Jesus Christus«;
- (c) Taufe ist Empfang des »Sakraments«;

- (d) Taufe ist Bejahung von Gottes Liebe im Glauben;
- (e) durch die Taufe werden die Getauften »mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint«;
- (f) Taufe ist »Zeichen der Einheit aller Christen«, deren Fundament Christus ist.

Hinsichtlich des Ritus wird in der Magdeburg-Erklärung festgestellt, daß daher jede Taufe anerkannt werde, die vollzogen wird:

- (r1) »nach dem Auftrag Jesu«;
- (r2) »im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes«;
- (r3) »mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser«.
- (r4) Die so vollzogene Taufe sei »einmalig und unwiederholbar«.

Warum konnten Mennoniten sich diesem »Grundeinverständnis« nicht anschließen? In einem ersten vorausgehenden Gesprächsgang einer multikonfessionell zusammengesetzten Arbeitsgruppe war ein Vertreter aus der täuferischen Tradition (Baptisten) noch beteiligt, obwohl man bereits vermutete, daß es so rasch nicht zur einer Überwindung der Differenzen mit den Kirchen der täuferischen Tradition kommen würde. Dann entschieden die beiden »Großkirchen« in Deutschland (Evangelische Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz), zunächst bilateral einen gemeinsamen Text zu erarbeiten, der dann allen Mitgliedskirchen der ACK zugesandt wurde, verbunden mit der Einladung, auf der Grundlage dieses gemeinsamen Textes gegenseitig die Taufe anzuerkennen. Bedingung sei allerdings, an dem Text keine Änderungen mehr vorzunehmen: »Sie müssen sich also zu einem Ja oder Nein entschließen.«⁸

Die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) hat daraufhin zunächst ihr Befremden und Bedauern bezüglich eines solchen Vorgehens in der Ökumene zum Ausdruck gebracht, denn auch sie halte »die Taufe für ein uns über die Konfessionsgrenzen hinweg verbindendes Element«.⁹ In der darauf folgenden qualifizierten Stellungnahme zum vorgelegten Anerkennungstext signalisiert die AMG dort Zustimmung, wo sich die Aussagen direkt auf die Zeugnisse des Neuen Testaments stützen. In drei Punkten seien jedoch Formulierungen gewählt, denen man aufgrund des eigenen Taufverständnisses und der Taufpraxis mennonitischer Gemeinden nicht zustimmen könne:

- (1) Die Taufe werde als »Sakrament« bezeichnet, wodurch alle Traditionen, die kein sakramentales Taufverständnis vertreten, ausgeschlossen seien.
- (2) Mit der Aussage »die so vollzogene Taufe ist einmalig und unwiederholbar« werde zwar sowohl die Überzeugung als auch die gängige Praxis

mennonitischer Gemeinden angemessen beschrieben, denn man erkenne »prinzipiell« jede Taufe an, die nach dem beschriebenen Ritus vollzogen werde. Doch gelte dies nur insofern, als eine solche Taufe auch von dem betreffenden Glaubenden selbst als gültig anerkannt würde.

(3) Man bedauere, daß das für die täuferisch-mennonitische Tradition wichtige Bekennen des Glaubens so wenig Beachtung finde.

Unter Mennoniten wurde die Einladung, bei der Taufanerkennung in Magdeburg doch ein Grußwort im Namen der täuferischen Kirchen zu sprechen, als Zeichen gewertet, daß durch den hier sich vollziehenden Schritt nun keine »Zwei-Klassen-Ökumene« entstehen solle. Im Grußwort der AMG¹⁰ wird weiterführend formuliert, man habe sich als Kirchen der täuferischen Tradition »aus biblisch-theologischen Gründen« der vorliegenden Erklärung nicht anschließen können. Dennoch empfinde man die hier vollzogene wechselseitige Anerkennung der Taufe als einen bedeutenden Schritt der beteiligten Kirchen aufeinander zu und wünsche Gottes Segen »für die praktischen Schritte, die sich aus dieser getroffenen Vereinbarung ergeben.« Auch wenn es in der Tauffrage gegenwärtig keine Einheit gebe, wisse man sich dennoch miteinander verbunden »als Gemeinschaft der Glaubenden im Bekenntnis zu Jesus Christus, unserem Herrn«, die danach trachte, »[...] gemeinsam zu erfüllen, wozu wir berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes (Basisformel des ÖRK und der ACK)«.¹¹

Als *Konsens*¹² mit den Kirchen täuferischer Tradition lassen sich demnach bereits jetzt folgende Deutungsgehalte der Taufe feststellen:

- Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung (a);
- Neugeburt in Jesus Christus (b);
- Bejahung von Gottes Liebe im Glauben (d);
- Vereinigung »mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte« (e);
- alle Elemente des Ritus (r1–r3, selbst die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der Taufe: r4).

Als *Divergenz* bleibt bestehen:

- die Redeform und der Bedeutungsgehalt eines »Sakraments« (c);
- als *Differenz*:

- die Erwachsenentaufe bei jenen, die zwar als Säuglinge getauft worden sind, nun aber die »Gläubigentaufe« begehren.

Als *Desiderat* bleibt festzuhalten:

- die Betonung des aktiven Bekenkens in der Taufe.

Die momentane Gesprächssituation ist nicht so zu bewerten, daß allein diejenigen ihre eigene Tradition kritisch untersuchen müßten, die dem bisher for-

mulierten Konsens nicht zustimmen konnten. Vor der gleichen Herausforderung stehen ebenso diejenigen Kirchen, die diese gegenseitige Anerkennung untereinander ausgesprochen haben. Konrad Raiser meint zu recht, der weiterhin bestehende Dissens müsse *gemeinsam* bearbeitet werden, um der *gemeinsamen* Verantwortung für die ekklesiologischen Konsequenzen aus der einen Taufe gerecht zu werden. »Es geht dabei für die Kirchen, welche die Erklärung angenommen haben, auch um eine kritische Überprüfung *ihrer* Taufpraxis.«¹³ Die Wertigkeit theologischer Lehren darf ja sicherlich nicht anhand ihrer zahlenmäßigen Anhängerschaft beurteilt werden (zumal sich das im Kontext der globalen Ökumene ohnehin verschiebt), sondern muß in der gegenseitigen und selbst-reflexiven Überprüfung und Abwägung ihrer Begründungen erörtert werden. Dazu ist das fortgesetzte ökumenische Gespräch unausweichlich, wenn die paulinische »Mahnrede« ernst genommen werden soll.

3. Das angemahnte Desiderat – Das aktive Bekennen in der Taufe

Wenn ich mich im Folgenden auf die Bewertung der Divergenzen, Differenzen und das angemahnte Desiderat konzentriere, so empfiehlt es sich, den Blick exemplarisch auf das lutherisch-mennonitische Gespräch zu verengen, da viele dieser Fragen in den entsprechenden Dialogen bereits ausführlich erörtert wurden.¹⁴

Der Dialogbericht aus Frankreich zitiert in seiner Präambel aus der Leuenberger Konkordie (zu der die Kirchen täuferischer Tradition bekanntlich nicht gehören), um die gemeinsame Grundlage *aller* Kirchen der Reformation – also auch der Mennoniten – herauszustreichen, so daß von vornherein manche der historisch überkommenen, gegenseitigen Vorurteile nicht mehr eigens thematisiert werden müssen: »Übereinstimmend haben sie [die Reformatoren, F. E.] deshalb bekannt, daß Leben und Lehre an der ursprünglichen und reinen Bezeugung des Evangeliums in der Schrift zu messen sind. Übereinstimmend haben sie die freie und bedingungslose Gnade Gottes im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi für jeden, der diese Verheißung glaubt, bezeugt.«¹⁵

Unstrittig ist demnach, daß Leben *und* Lehre ausschließlich am Schriftprinzip auszurichten sind. Damit aber »die biblische Botschaft uns zum Evangelium werden kann, ist das Wirken des Heiligen Geistes notwendig«¹⁶. Die freie und bedingungslose Gnade Gottes (*sola gratia*) kommt einem jeden im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi (*solus Christus*) zu, allein aus Glauben (*sola fide*). »Rechtfertigung als Freigesprochen- und Angenommenwerden des Sünders von Gott steht aber in einem ganz engen Zusammenhang mit der Heiligung und Erneuerung des Menschen, die ihn zur Nachfolge Jesu

Christi befähigen.«¹⁷ Freilich wird auch gesehen, daß dieses gemeinsame Erbe in den lutherischen Kirchen und den Täufergemeinden mit unterschiedlichen Betonungen vertreten wurde.¹⁸

Die Übereinstimmungen im Taufverständnis zwischen Mennoniten und Lutheranern sind erstaunlich weitreichend. Neben den oben bereits erwähnten Konsens-Aspekten kann ergänzend festgestellt werden:

(g) Die Taufe ist durch Christus eingesetzt;

(h) Taufe verdankt sich dem Wirken des Heiligen Geistes;

(i) der Glaube ist in der Taufe notwendig, um das Heil zu erlangen.

Entsprechend der mennonitischen Tradition werden die Aspekte des Bekenkens und der Nachfolge im direkten Gespräch mit den Lutheranern stärker hervorgehoben:

(j) Taufe ist der Beginn des neuen Lebens mit Christus und also die Berufung zur Nachfolge;

(k) Taufe geschieht auch in dem Bewußtsein der Verpflichtung der Gemeinschaft gegenüber dem Täufling, die ihn begleitet und stärkt;

(l) Taufe ist ein Zeichen, das dem Gläubigen Gewißheit gibt.

Das angemahnte Desiderat des aktiven Bekenkens in der Taufe ist hier in einer Weise ausgeführt, auf die die Erklärung von Magdeburg hätte zurückgreifen können.¹⁹

4. Die Differenz zwischen der Ausschließlichkeit der Erwachsenentaufe und der Einschließlichkeit der Säuglingstaufe

Für die Wahrnehmung von Differenzen ist es zum einen wichtig, die jeweilige konfessionelle Perspektive zu beachten, um der Schärfe der Differenz nicht auszuweichen. Zum anderen liegt aber der entscheidende Gewinn durch die ökumenische Begegnung in der dann folgenden *gemeinsamen* Betrachtung der verschiedenen theologischen und praktischen Aspekte. Hier steht die Ökumene stets vor der kreativen Aufgabe, den theologischen Gehalten in einer gemeinsamen Sprachform Ausdruck zu verleihen, ohne die gewachsenen Erkenntnisse der beteiligten kirchlichen Traditionen aufzugeben. Das kann nicht einfach addierend geschehen. Dieser Beratungsprozeß hält vielmehr das Potential bereit, neue Akzentuierungen zu setzen und zu neuen Erkenntnissen zu gelangen. Manchmal ergeben sich gar Korrekturen an der je eigenen Lehrauffassung – insofern die Konfessionen dies nach ihrem eigenen Lehrbildungsverständnis zulassen, was zumindest bei den Kirchen der Reformation vorausgesetzt werden darf.

Die Herausforderung der gegenseitigen Anerkennung der Taufe manifestiert sich zunächst unterschiedlich, für die einen konkret im Vorwurf der »Wie-

dertaufe« von bereits als Säuglingen Getauften. Dieser Vorwurf setzt allerdings bereits voraus, daß die Säuglingstaufe auch von Mennoniten als rechtmäßige Taufe anerkannt wird, weshalb Mennoniten diesen Vorwurf zurückweisen. Für Mennoniten manifestiert sich die Differenz in der »unterschiedslosen Taufe« aller Säuglinge, da diese nicht in der Lage sind, ein persönliches Glaubensbekenntnis zu formulieren. Dieser Vorwurf setzt wiederum voraus, daß der Glaube und das Bekenntnis der handelnden und begleitenden Gemeinde nicht als hinreichend für die Taufe und die später mögliche Bestätigung des persönlichen Glaubens (z.B. in der Konfirmation) angesehen werden – ein Vorwurf, den diese Kirchen ihrerseits zurückweisen. Sofort wird deutlich, daß hier weitere Klärung möglich erscheint, wenn die grundsätzliche Bereitschaft besteht, die gängigen Vorwürfe *mit* den Dialogpartnern kritisch zu hinterfragen.

Das ist zum Teil bereits geschehen: »Für Lutheraner ist es annehmbar, daß die Taufe als Gabe Gottes und das Bekenntnis als Antwort des Täuflings zeitlich auseinander treten können (Kindertaufe und Konfirmation).«²⁰ Gottes Handeln in der Taufe bleibt in jedem Fall gültig. Zweifel an der Rechtzeitigkeit und Angemessenheit des je eigenen Bekenntnisses können diese Gültigkeit nicht außer Kraft setzen »und zur Nichtanerkennung der Kindertaufe oder ihrer ›Wiederholung‹ führen.«²¹ Mennoniten sehen »durch die bei ihnen praktizierte Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens die Gabe Gottes einerseits und die Antwort des Täuflings andererseits in sachlich und zeitlich gebotenem Zusammenhang.«²²

Im Dialog in Frankreich konstatieren Mennoniten noch: »Die mennonitische Kirche vollzieht nur die Taufe der Gläubigen und tauft jeden, der zu ihr kommt und sie verlangt, ungeachtet dessen, ob er bereits als Kind in einer anderen Kirche getauft worden ist.«²³ Sehr viel behutsamer und differenzierter formulierten die Mennoniten in Deutschland einige Jahre später: »Mennonitische Gemeinden der AMG nehmen lutherische Christen in aller Regel als gültig Getaufte auf und bitten sie, bei ihrem Übertritt ein persönliches Bekenntnis zu Jesus Christus vor der gottesdienstlich versammelten Gemeinde abzulegen. Gemeinden, die Übertretenden eine Bekenntnistaufe empfehlen, achten jedoch in jedem Fall die freie Entscheidung des Übertretenden und üben keinen Druck in Richtung auf eine Bekenntnistaufe aus.«²⁴

Damit ist aber eine gewisse Anerkennung der nach lutherischer Tradition vollzogenen Taufe bereits formuliert. Wie sollten Übertretende sonst als »gültig Getaufte« anerkannt werden können, wenn beim Übertritt schlicht ein persönliches Bekenntnis zu Christus vor der Gemeinde »ausreichend« sein kann und die Erwachsenentaufe nicht zur Bedingung der Aufnahme gemacht wird?

Offensichtlich *kann* das *Getauftsein im Einzelfall* anerkannt werden. Die Kindertaufe kann als »gültig« angesehen werden, wenn das persönliche Bekenntnis des Getauften ergänzend hinzutritt.

Es wird allerdings auch ersichtlich, daß die individuelle, freie Entscheidung der betreffenden Person höher bewertet wird als »Anerkennungsformeln« zwischen Kirchentümern, so daß es durchaus auch zu einer Erwachsenentaufe an einem bereits als Säugling Getauften kommen *kann* – was dem Gebot der Unwiederholbarkeit dann nicht widerspricht, da in einem solchen Fall die Säuglingstaufe »nicht gewertet« wird. Die Taufe durch eine lutherische Gemeinde wird also weder *generell* als »gültig«, noch *generell* als »ungültig« angesehen. Wenn mennonitische Gemeinden aber so verfahren, daß sie die Entscheidung eines einzelnen Glaubenden höher als die Verhältnisbestimmung zwischen Konfessionen im allgemeinen bewerten, dann wirft das mehrere wichtige Fragen hinsichtlich der ekklesiologischen Implikationen ihrer Tauftheologie auf, die im weiteren noch zu erörtern sein werden.

Auch die Dialogpartner in den USA ließen die Frage bisher unbeantwortet: »Es ist nicht klar, bis zu welchem Grad diese Unterschiede einfach nur solche der Betonung sind, und in welchem Ausmaß sie durch unterschiedliche Anthropologien und/oder Ekklesiologien geformt sein könnten.«²⁵ Daher empfehlen sie, »daß die Evangelisch-Lutherische Kirche in Amerika und die Mennonitische Kirche USA die Fortsetzung von Gesprächen autorisieren, die die unterschiedlichen Praktiken von Taufe und Konfirmation [...] zum Gegenstand haben, um zu entscheiden, ob sie komplementär sind.«²⁶

Offensichtlich ist die Überprüfung der Komplementarität der unterschiedlichen Tauflehren eine denkbare Alternative zum schlichten Verharren in der Differenz. Gerade der Dialog in Deutschland läßt deutlich erkennen, daß die in den konfessionellen Traditionen vertretenen, manchmal einseitigen Betonungen tatsächlich erst in ihrer Komplementarität das Ganze der evangelischen Wahrheit zum Ausdruck bringen.²⁷ Dies kommt im Hinblick auf das Taufverständnis auch in multilateralen Gesprächen längst zum Ausdruck, wenn in den Konvergenzerklärungen (!) von Lima formuliert wird: »Die Taufe ist zugleich Gottes Gabe und unsere menschliche Antwort auf diese Gabe. [...] Die Notwendigkeit des Glaubens für den Empfang des Heils, wie es in der Taufe verkörpert und dargestellt ist, wird von allen Kirchen anerkannt. Persönliche Verpflichtung ist notwendig für eine verantwortliche Gliedschaft am Leibe Christi.«²⁸ Wird aber diese Komplementarität konstatiert, dann ist der Vorwurf der Wiedertaufe nicht nur verständlich, sondern auch berechtigt, und eine Überprüfung dieser Praxis auf Seiten der täuferischen Kirchen ist dringend geboten.

In Lima wurde festgestellt: »Die Möglichkeit, daß zur neutestamentlichen Zeit auch die Kindertaufe praktiziert worden ist, kann nicht ausgeschlossen werden. Die Taufe nach einem persönlichen Glaubensbekenntnis ist jedoch die in den neutestamentlichen Schriften am eindeutigsten belegte Praxis.«²⁹ Wenn Mennoniten dem zustimmen, dann reicht in der weiteren Diskussion der schlichte Verweis auf die neutestamentlichen Zeugnisse für eine generelle Ablehnung der Säuglingstaufe nicht aus. Sehr gut könnten Mennoniten aber trotz und mit dieser Beobachtung begründen, warum sie in ihrer Gemeinschaft weiterhin dabei bleiben, keine Säuglinge zu taufen.

»Die Säuglingstaufe ist aber nicht die einzige Taufform, die in den lutherischen Kirchen praktiziert wird.«³⁰ Offensichtlich erkennen Mennoniten eine in einer lutherischen Gemeinde vollzogene Erwachsenentaufe generell an, jedenfalls müßten sie das nach dem bereits formulierten Konsens. Daraus läßt sich die wichtige Feststellung ableiten, daß ein völliger Konsens in der Tauflehre für die gegenseitige Anerkennung der Taufe keineswegs zur Voraussetzung gemacht wird. Insofern läßt sich die zur Diskussion stehende Frage präzisieren: Unter welchen Bedingungen kann *das Getaufte* einer Person *anderer Konfession* generell anerkannt werden?

5. Konvergenzen in der Interpretation des Taufgeschehens – Taufe als lebenslanger Prozeß christlicher Initiation

Auf die Möglichkeit einer Komplementarität nicht nur in der Lehre, sondern auch hinsichtlich der genannten, einander scheinbar ausschließenden Taufpraktiken deuten weitere gemeinsame Formulierungen hin, auf die sich der konstruktive Dialog zubewegt: »Lutheraner und Mennoniten betrachten die Taufe nicht nur als einmaliges Ereignis, sondern auch als einen fortwährenden Prozess, der eine entscheidende Rolle im christlichen Leben spielt, sowohl im Leben der Kirche als Ganzer als auch im persönlichen Leben.«³¹ Für beide Konfessionen vollzieht sich die Aneignung der Bedeutung der Taufe während des ganzen christlichen Lebens. »Mennoniten anerkennen, daß auch Getaufte stets der Vergebung bedürftig bleiben.«³²

So ist festgehalten, daß die gemeinsamen Überlegungen zur Bedeutung der Taufe – für den einzelnen wie für die Gemeinde/Kirche – nicht auf die punktuelle Taufhandlung reduziert werden dürfen, sondern in einen umfassenden Rahmen im Leben der Gemeinde/Kirche zu stellen sind. Damit weitet sich der Blick nun entscheidend. Untersuchungen liturgischer Ordnungen der Frühen Kirche³³ durch die ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung lassen erkennen, daß hinsichtlich der Taufe früh von einem Prozeß ausgegangen wurde, der die Unterweisung, das persönliche Bekenntnis und

den Akt des Untertauchens im Wasser einschließt und zur Eingliederung in das Gemeindeleben führt. »Die Taufe ist daher nicht nur ein einmaliger liturgischer Akt, sondern muß verstanden werden als Initiation in die Gemeinschaft der Glaubenden, als ein lebenslanger Prozeß des Wachsens von christlicher Identität und Erkenntnis.«³⁴ Dies stellt eine dringende Anfrage an die mennonitische Praxis der unbedingten Vorordnung des individuellen Glaubensbekenntnisses vor das der Gemeinde/Kirche. Wenn die Überlegungen nämlich in diesen umfassenderen Bezugsrahmen gestellt werden, dann scheint es *nicht zwingend*, die unterschiedlichen Dimensionen der Taufe vor- oder nachzuordnen, da *alle* genannten Dimensionen des Taufgeschehens als essentiell und konstitutiv gelten. So gesehen kann dann zumindest nachvollzogen werden, warum es anderen *möglich* ist, den Wasser-Ritus an den Beginn des gesamten Prozesses zu stellen. Zur Taufe gehört der Glaube der einzelnen wie die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden.

Die gemeinsame Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche und des ÖRK spricht durchweg von der »christlichen Initiation«, von einem »Rahmen der Taufinitiation«, also von einem Prozeß, und schlägt daher vor, »daß jede Kirche, selbst wenn sie ihre eigene Tauftradition beibehält, in anderen die eine Taufe in Jesus Christus anerkennt, indem sie die Ähnlichkeiten des breiteren Rahmens der Initiation und Auferbauung in Christus bekräftigt, die in jeder Gemeinschaft gegenwärtig sind.«³⁵ Die drei Elemente dieses »Rahmens« – Unterweisung oder Auferbauung im Glauben, Taufe mit Wasser, Teilnahme am Leben der Gemeinschaft – seien für alle im Ritus gegenwärtig (wenn auch nicht in gleicher Weise) und im lebenslangen Prozeß der christlichen Nachfolge präsent. Es handele sich hierbei »um eine Konvergenz, die mit der Tatsache vereinbar ist und sogar dadurch bereichert wird, daß verschiedene Traditionen unterschiedliche Elemente des Rahmens betonen und sie auf unterschiedliche Art und Weise anordnen.«³⁶

Allerdings sagt die Arbeitsgruppe auch, daß die beschriebenen Konvergenzen auf der Tatsache beruhen, daß die Kirchen »die paradigmatische und normative Qualität einer Taufe anerkennen, die aufgrund eines persönlichen Glaubensbekenntnisses, als das *deutlichste* Zeichen für das Wesen der Taufe, vollzogen wird, wie es im Neuen Testament aufgezeigt und von allen Kirchen praktiziert wird.«³⁷ Hieraus mag sich eine ernsthafte Anfrage an die Taufpraxis der Säuglingstaufe ergeben, wenn z.B. von Lutheranern als Hauptargument für die Säuglingstaufe angeführt wird, in dieser das deutlichere Zeichen für die vorauslaufende Gnade Gottes und die Voraussetzungslosigkeit der Taufe zu erkennen. Offensichtlich ist es Lutheranern wichtiger, die Gnade Gottes im Taufritus zu betonen, als das Wesen der Taufe umfassend darzu-

stellen. Basierend auf den bisherigen Überlegungen erscheint Mennoniten eine solche Argumentationsweise wenig überzeugend.

In den Kirchen, die *auch* die Säuglingstaufe praktizieren, scheint einige Bewegung in der Akzentuierung ihrer eigenen Lehre möglich geworden zu sein, die von den Kirchen der täuferischen Tradition wahr- und ernstzunehmen ist: Selbstkritisch wird erkannt, daß die Säuglingstaufe in der lateinischen Tradition vor allem auf die Theologie Augustins zurückgriff, der – im Streit mit den Pelagianern – die Auffassung vertrat, man könne Kinder ohne Taufe der Gefahr aussetzen, zu sterben, ohne von der Erbsünde befreit zu sein. »Eine neue Theologie der Taufe und eine kritische Neubewertung bestimmter Erklärungen zu den Folgen der Erbsünde für Kinder würde der christologischen und der ekklesiologischen Realität der Taufe mehr Gewicht verleihen.«³⁸

Auch Mennoniten entwickeln ihr Taufverständnis – gerade hinsichtlich des Initiationsprozesses – weiter. Dies kommt in der Segnung von Neugeborenen in manchen mennonitischen Gemeinden zum Ausdruck. In Lima wurde bereits darauf hingewiesen: »Einige dieser Kirchen [der täuferischen Tradition, F.E.] befürworten die Darbringung und Segnung von Säuglingen oder Kindern in einem Gottesdienst, der normalerweise auch den Dank für das Geschenk des Kindes und auch die Verpflichtung der Mutter und des Vaters zu christlicher Elternschaft in sich schließt.«³⁹ Der Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe greift diesen Hinweis auf: »Für Menschen, die in ihrer Kindheit in der Kirche so begrüßt werden, kann die Taufe im Erwachsenenalter der persönliche Ausdruck des Höhepunktes einer Reise der Bekehrung und des Glaubens sein, und dies ist auch eine der wichtigsten Weisen, wie die Schrift von der Taufe spricht.«⁴⁰

Nach diesem Durchgang durch das Dickicht der Argumente und der unterschiedlichen Akzentuierungen in Lehre und Praxis der Kirchen ist festzustellen: Der vollständige Konsens in der Tauflehre ist keineswegs Bedingung für die gegenseitige Anerkennung der Taufe, wohl aber gilt das von Konvergenzen im gemeinsamen Verstehen der biblischen Zeugnisse und der gemeinsamen Interpretation der Tradition. So werden die unterschiedlichen Lehren auch nicht einfach nur geduldet, sondern können als Bereicherung der ökumenischen Gemeinschaft empfunden werden, sofern ihre Komplementarität entdeckt wird.

6. Das Kriterium der Schriftgemäßheit – Die Kirchengemeinschaft unter Evangelischen Kirchen

Die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) beschloß 2001, daß mit Vertretern der baptistischen Bünde Europas ein theologischer Dia-

log über die Taufe geführt werden solle.⁴¹ In diesem Dialog mit der Europäischen Baptisten Föderation (EBF) wird deutlich, daß es bei der Taufanerkennung nicht um die Anerkennung einer fremden Tauflehre gehen kann, sondern um die Frage, ob die je andere Lehre »evangeliumsgemäß« ist.⁴² Dieses Kriterium ist, wie oben beschrieben, auch für Mennoniten das maßgebliche. So gesehen ist für Kirchen der täuferischen Tradition die entscheidende Frage, ob die Säuglingstaufe, wie sie in den anderen Kirchen der Reformation vollzogen wird, beanspruchen kann, auch evangeliumsgemäß zu sein.

Auch dieses Gespräch konzentriert sich auf das Prozeßhafte christlicher Initiation. Der Fokus des Prozesses bleibt freilich die Taufhandlung selbst und die beteiligten Kirchen fragen, ob es möglich sein könnte, »die verschiedenen Formen der Taufe an verschiedenen Punkten innerhalb eines gemeinsam verstandenen Prozesses der christlichen Initiation einzuordnen.«⁴³ Ergänzend bleibt zu fragen, ob eine solche Interpretation von allen als »evangeliumsgemäß« angesehen werden kann.

Baptisten blieben hier allerdings dabei, daß sie sich »durch ihr Verständnis der biblischen Zeugnisse dazu verpflichtet« fühlen, »nur die Taufe von gläubigen Jüngern als evangeliumsgemäß zu praktizieren.«⁴⁴ – Damit ist aber im Grunde noch keine Aussage getroffen, ob die Säuglingstaufe der anderen nicht auch »evangeliumsgemäß« sein und man dennoch bei der eigenen traditionellen Praxis der Erwachsenentaufe bleiben könne, weil letzteres als das »deutlichste« Zeugnis erkannt wird. Baptisten meinen, sie wollten vor allem dann bei ihrer Praxis bleiben, wenn auf eine Säuglingstaufe keine christliche Unterweisung gefolgt ist. Meines Erachtens müßte der unabgeschlossene Prozeß gerade nicht ein erneutes Vollziehen des Wasser-Ritus nach sich ziehen, sondern alle Aufmerksamkeit wäre auf die noch ausstehenden Aspekte zur Vervollkommnung der Initiation zu richten. Insofern ist die Argumentation der Baptisten hier wenig überzeugend. (Im Grunde müßten auch die anderen Kirchen eine Taufe ohne nachfolgendes persönliches Bekenntnis zumindest als einen unvollständigen Initiationsprozeß betrachten).

7. Von der Divergenz zur Konvergenz – das Sakramentsverständnis

Zu prüfen ist, ob die entsprechenden Deutungsgehalte, die mit dem Terminus Sakrament »transportiert« werden, bei Mennoniten womöglich anders zur Sprache gebracht werden. Davon hängt ab, ob in dieser Frage eine tatsächliche Divergenz festzustellen ist oder ob es zu konvergierenden Formulierungen kommen kann.

Zwar wurde schon in Lima betont, daß alle Kirchen die Dimensionen von Gnade und Glaube als wesentlich für die Taufe erachten, doch das »heiße

Eisen«, »ob die Taufe selbst Gnade ›wirkt‹ oder erste ethische Antwort des Bekehrten ist«⁴⁵ blieb offen, urteilt André Birmelé. Wirkt das Zeichen auch, was es anzeigt? Die neueste Ekklesiologie-Studie des ÖRK fragt, ob die geschichtliche Entwicklung der Begriffe »Anordnung« (englisch: »ordinance«) und »Sakrament« tatsächlich so different ist, da beide als Umschreibung jenes Aktes verstanden werden, durch den Menschen neues Leben in Christus erlangen.⁴⁶ Hier ersetzen die Begriffe »Zeichen« und »Werkzeug« den traditionellen Sprachgebrauch.⁴⁷

Mit dem Hinweis auf das augustinische Verständnis (*accedat verbum ad elementum et fit sacramentum*⁴⁸) wird im lutherisch-mennonitischen Gespräch die Divergenz so festgehalten: Lutheraner verwenden für diese Zeichen göttlichen Handelns den Begriff »Sakrament«. Sakramente seien sichtbares Wort und wollten zum Glauben helfen und ihn stärken. »Mennonitische Christen dagegen vermeiden diese Bezeichnung, da sie ein magisches Mißverständnis befürchten.«⁴⁹ Und doch hat sich bei Mennoniten »durch ein vertieftes Verständnis von Kommunikation [...] die Bereitschaft erhöht, zu verstehen, was ›Sakrament‹ meint, ohne daß dieser Begriff Eingang in ihren Sprachgebrauch gefunden hat.«⁵⁰ – Mennoniten werden wohl das »Besondere« der Taufe genauer erklären müssen, wenn sie die verschiedenen Bedeutungsgehalte der Taufe, die auch sie aus den Zeugnissen des Neuen Testaments erheben, zusammenhalten wollen.

Lutheraner und Mennoniten bekennen gemeinsam, »daß Taufe und Abendmahl Zeichen des göttlichen Gnadenhandelns an uns sind: Zuspruch der Sündenvergebung und Zusage des gegenwärtigen Christus in der Kraft des Heiligen Geistes. Durch das gepredigte Wort und die mit dem Wort verbundenen Handlungen von Taufe und Abendmahl spricht Gott die Menschen ganzheitlich an und bewegt sie zu einem Leben in Glaube und Nachfolge.«⁵¹ Sollte damit hinreichend beschrieben sein, was ein Sakrament *meint*, dann läge hier bereits eine mögliche Formulierung zur Konvergenz vor, an der zukünftig keine gegenseitige Taufanerkennung scheitern muß. Die bleibende Differenz läge dann tatsächlich vor allem in dem historisch hoch belasteten Sprachgebrauch, der frühere Streitigkeiten und die daraus erfolgten Trennungen stets mit transportiert und die Konvergenz *in der Sache* unnötig behindert.

Exemplarisch sei erinnert an das Marburger Gespräch von 1529 zwischen Luther und Zwingli. In der *gemeinsamen* Ablehnung eines »magischen« Sakramentsverständnisses wollte Luther doch unbedingt festhalten, daß die Gabe Gottes im Sakrament nicht vom Glauben abhängt, auch wenn diese Gabe nur im Glauben empfangen werden könne. Zwingli hingegen – der ursprüngliche

Lehrer vieler Täufer in der Schweiz – wollte mit seiner Unterscheidung zwischen äußeren Zeichen und inneren (geistlichen) Gaben hervorheben, daß nicht die Elemente selbst Träger der Heilsgabe seien, sondern Zeichen des in Christus *schon verwirklichten* Heils. Und dieses Heil werde allein im Glauben angenommen.⁵² Wenn diese Differenz heute – hervorgerufen durch ein neues gegenseitiges Verstehen in einem völlig anderen historischen Kontext – Niederschlag finden kann in anderen, konvergierenden Sprachformen, dann muß auch die These von Edmund Schlink (s.o.) revidiert werden. Der Gebrauch des Begriffs »Sakrament« allein ist keine hinreichende Begründung mehr für die Verweigerung der gegenseitigen Anerkennung der Taufe – zumal wenn inzwischen auch noch deutlich wird, daß führende Täufer im 16. Jahrhundert selbst diesen Sprachgebrauch bewußt pflegten, wie Menno Simons⁵³ oder Pilgrim Marpeck, der explizit für die Beibehaltung des Begriffs »Sakrament« argumentierte.⁵⁴ Das bedarf allerdings eines weiteren, eingehenden gemeinsamen Studiums, wenn echte theologische Differenzen nicht leichtfertig übertüncht werden sollen.⁵⁵ Festzuhalten bleibt nämlich auch: Das »mennonitische Verständnis von Christi Einsetzungen« ist nicht einfach »identisch mit dem, was die Lutheraner als Sakrament bezeichnen.«⁵⁶ Wegweisend scheint der Vorschlag von Birmelé zu sein, der den Begriff der *promissio* als Hilfe vorschlägt, um die Kluft zwischen kausativem und kognitivem Taufverständnis zu überwinden.⁵⁷

8. Kohärenz in der eigenen Lehre – die gegenseitige Anerkennung als Kirche

Zahlreiche Täufergemeinden des 16. Jahrhunderts konnten offensichtlich das Modell der »Volkskirche« und die Geltung obrigkeitlicher Autorität in der Kirche nicht akzeptieren, weil sie diese nicht in Einklang zu bringen vermochten mit der Form jener Kirche, die sie im Neuen Testament zu finden meinten.⁵⁸ Die Säuglingstaufe war die stärkste Illustration der historisch gewachsenen Abhängigkeit zwischen Kirche und Staat. Umgekehrt verurteilten die lutherischen Kirchen die Tauf- und Gemeindepraxis der Täufer scharf, ja verdamm(t)en die *Personen*, die solches vertraten (Confessio Augustana 9).⁵⁹ Diese Differenzen von damals werden heute als Divergenzen beschrieben: »während sich die einen für eine bekennende Kirche mit strenger Disziplin und Unabhängigkeit gegenüber dem Staat einsetzen, betonen die andern eine pluralistische Kirche, oft an den Staat gebunden, aber aufgebaut durch das Wort und die Sakramente.«⁶⁰ Konvergierend können Lutheraner und Mennoniten formulieren, daß die Kirche »das Zeichen [der] Gegenwart [Christi] unter den Menschen«⁶¹ ist. In ihrem Gemeindeleben versuche die Kirche, der Welt das Modell einer geschwisterlichen Gesell-

schaft darzustellen, in der die Liebe herrscht, die bis zur Gütergemeinschaft führen könne. Kirche sei berufen, Gerechtigkeit und Frieden in der Gesellschaft zu fördern. »Damit kündigt sie das kommende Reich an und stellt unmißverständliche Zeichen auf. Dies ist ihre prophetische Funktion.«⁶² Bei aller »partnerschaftlichen Zusammenarbeit« sei darum eine kritische Haltung dem Staat gegenüber nötig, damit die Kirche »ihren prophetischen und diakonischen Dienst« erfüllen könne. Hierin sind sich Lutheraner und Mennoniten einig.⁶³ Verglichen mit den scharfen Differenzen im 16. Jahrhundert sind damit heute sehr weitreichende Konvergenzen im Kirchenverständnis ausformuliert.

Wenn beide Konfessionen darüber hinaus gemeinsam sagen: »Wir wissen uns überall und immer als Mitglieder der ›Gemeinschaft der Heiligen‹.«⁶⁴, dann ist das gemeinsame Bewußtsein für die Universalität der Kirche ausgesprochen, das die eigenen konfessionellen, lokalen und zeitlichen Grenzen überschreitet. Die traditionellen Lehrunterschiede werden ausdrücklich nicht mehr als kirchentrennend angesehen, »weil die durch Berufung übertragenen Dienste und Ämter gegenseitig anerkannt werden; und weil gegenseitig respektiert wird, was die jeweiligen Partner als Anliegen ihres Taufverständnisses entfalten.«⁶⁵ Mennoniten sagen in ihrer Stellungnahme, daß sie »in den weiterhin bestehenden Unterschieden, besonders in der jeweiligen Auffassung über die Bedeutung der Taufe, keinen Grund [sehen], einander vor Gott geistliche Gemeinschaft und gegenseitige Anerkennung als Kirche Jesu Christi zu verweigern«⁶⁶. Diese Einheit muß nicht hergestellt, sondern *entdeckt* werden – das erkannten auch die Gesprächspartner der GEKE und der Baptisten: »Trotz unserer Unterschiede in der Auslegung erkennen wir die Gegenwart der wahren Kirche Jesu Christi untereinander an.«⁶⁷

Wenn sich verschiedene Konfessionen gegenseitig als Kirche anerkennen, ist dann die gegenseitige Anerkennung der Taufe – oder das In-Christo-Getauftsein eines einzelnen – nicht die zwingende Voraussetzung hierzu? Negativ formuliert: Bedeutet die Nicht-Gültigkeitserklärung einer in einer anderen Konfession vollzogenen Taufe nicht zwangsläufig auch die Verweigerung der gegenseitigen Anerkennung als Kirche? Über diese Frage nach den ekklesiologischen Implikationen muß nun noch gesondert nachgedacht werden, wenn eine Kohärenz in den eigenen theologischen Auffassungen wie auch in ökumenischen Erklärungen angestrebt wird.

»Die Kirche ist bestrebt, eine Gemeinschaft zu sein, die in treuer Nachfolge Christi steht, die in Kontinuität mit der apostolischen Gemeinschaft lebt, die durch die eine Taufe begründet ist, die nicht zu trennen ist von Glaube und Metanoia«⁶⁸ – so konnte die Gemeinschaft der Kirchen in Santiago formulie-

ren. Im bilateralen Gespräch sagen Lutheraner und Mennoniten gemeinsam: »Die Taufe ist das einzige Sakrament oder die einzige Ordnung, durch die Menschen Glieder der Kirche werden.«⁶⁹ Sie sagen freilich auch: »Das persönliche Engagement ist notwendig, um ein Glied des Leibes Christi zu sein.«⁷⁰ Daraus müßte aber doch folgen, daß die Anerkennung des Getauftseins in einer anderen Konfession Bedingung ist für die Möglichkeit, diese Person als Glied der universalen Kirche Christi anzusehen. Wird sie als Glied der Kirche gesehen, dann muß auch ihre Taufe als »gültig« anerkannt werden. Umgekehrt gilt: Wird das Getauftsein der Person nicht anerkannt, dann ist damit auch das Kirchesein der anderen Konfession in Frage gestellt. Wie könnte sie Kirche Jesu Christi sein, wenn sie keine (gültig) getauften Mitglieder hat? Die gegenseitige Anerkennung als Kirche und die Anerkennung der Taufe bedingen sich gegenseitig.

9. Ertrag: Wie das gegenseitige Anerkennen des Getauftseins möglich wird

Aus den Beobachtungen bisheriger bi- und multilateraler ökumenischer Gespräche lassen sich meines Erachtens zusammenfassend folgende Schlüsse ziehen:

(1) *Gemeinsames Verständnis der Taufe als umfassendes Initiationsgeschehen* Eine vollständige Übereinstimmung in der Lehre ist nicht Voraussetzung für die gegenseitige Anerkennung der Taufe. Daher steht für die Kirchen der täuferischen Tradition lediglich die Frage zur Diskussion, ob *das Getauftsein einzelner* nach dem Ritus der Säuglingstaufe anerkannt werden kann. Wenn anerkannt wird, daß – nach der Schrift – der Wasser-Ritus nur *ein* Teil des umfassenderen Initiationsgeschehens der Taufe ist, zu dem *notwendig* das persönliche Glaubensbekenntnis hinzutritt, dann ist eine hinreichende theologische Voraussetzung zur Taufanerkennung gegeben.

(2) *Komplementarität in der Lehre* Können die Konfessionen in den bisher divergierenden und konvergierenden Taufverständnissen eine Komplementarität in den Lehren erkennen, weil so die verschiedenen, konstitutiven und evangeliumsgemäßen Aspekte der Taufe erkennbar werden, dann ist das gegenseitige Anerkennen des Getauftseins möglich. Freilich können die wesentlichen Aspekte der Taufe auch weiterhin unterschiedlich betont und hervorgehoben werden. Es ist zu unterscheiden zwischen dem, was interne Überzeugung einer Konfession ist, und dem, was zur Anerkennung der Taufe von anderen Konfessionen erwartet wird.⁷¹ Von Kirchen der täuferischen Tradition müßte erwartet werden, daß sie den Vollzug einer Säuglingstaufe dann als gültig anerkennen, wenn diese alle wesentlichen äußeren Elemente einer Taufhandlung enthält. Statt einer Wiederholung des Wasser-Ritus ist dann

das nachträgliche persönliche Glaubensbekenntnis zu fordern. Von den Kirchen, die die Säuglingstaufe praktizieren, müßte erwartet werden, daß sie von Kirchen täuferischer Tradition nicht die Anerkennung der Säuglingstaufe schlechthin verlangen, sondern das »Getauftsein«, wenn diesem das persönliche Glaubensbekenntnis gefolgt ist.

(3) *Konvergenz in der Sprache* Sollte in kommenden Begegnungen eine Sprachform gefunden werden können, die die Deutungsgehalte dessen, was in anderen Traditionen mit »Sakrament« bezeichnet wird, so zum Ausdruck bringt, daß auch Kirchen der täuferischen Tradition dem zustimmen können, ohne befürchten zu müssen, einfach in ein fremdes Sakramentsverständnis »aufgesogen« zu werden, dann würde dies ein wirkungsgeschichtlich mächtiges Hindernis in der Anerkennung der Taufe beseitigen.

(4) *Kohärenz in der eigenen Lehre* Würden die Konfessionen die bereits erreichten Konvergenzen und den Konsens in Fragen der Ekklesiologie gemeinsam auf die Frage der Taufanerkennung übertragen, dann müßte das um der Kohärenz in der theologischen Lehre und des eigenen Taufverständnisses willen zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe führen.

(5) *Keine Preisgabe der eigenen Tradition* Daraus folgt nicht die Aufgabe der eigenen Taufpraktiken oder die zusätzliche Aufnahme einer fremden Praxis. Kirchen der täuferischen Tradition müssen nicht die Säuglingstaufe »an sich« anerkennen, müssen nicht die Betonung des für sie so wichtigen Bekenntnisses des Glaubens in der Taufe unterminieren und müssen ihr damit verbundenes ekklesiologisches Verständnis nicht zurücknehmen. Kirchen mit Säuglingstaufe müssen nicht die Praxis der Säuglingstaufe aufgeben und können mit dem Verzicht auf die »Wiedertaufe« durch Kirchen täuferischer Tradition rechnen.

Wenn Mennoniten (und andere Kirchen der täuferischen Tradition) dieser Argumentation folgen und die angedeuteten Konsequenzen ziehen, dann werden sie in den jetzt zu führenden ökumenischen Gesprächen auch wichtige Fragen an die anderen zu stellen haben:

(a) Wie kann es sein, daß Kirchen, die wechselseitig ihre Taufen anerkennen (vgl. Magdeburg 2007), sich nicht auch als Kirchen anerkennen und zum Abendmahl zulassen?

(b) Wie können Kirchen, die die Säuglingstaufe praktizieren, dem grundlegenden Aspekt des persönlichen Glaubensbekenntnisses und der Teilnahme am Leben der Gemeinde mehr Beachtung schenken?

(c) Wie vermeiden Kirchen, die die Säuglingstaufe praktizieren, den Anschein eines »magischen Verständnisses«, wenn sie die Taufe als »Sakrament« bezeichnen, insbesondere auch durch Tauffeiern, die offensichtlich nicht inmit-

ten der gottesdienstlich versammelten Gemeinde vollzogen werden, sondern in separaten Familienfeiern?

(d) Wie kann es sein, daß andere Kirchen Mennoniten oder Baptisten als rechtmäßig Getaufte anerkennen und in nach wie vor gültigen Bekenntnissen derselben Kirchen Personen (!) der täuferischen Tradition »verdammt« werden?

Ob es letztlich zu einer »gegenseitigen Anerkennung der Taufe« bzw. des Getauftseins der anderen kommen kann, wird von weit mehr abhängen als von Klärungen der theologischen Lehre. Dietrich Ritschl hat diese Realität mit dem Begriff der »trans-intellektuellen Hermeneutik des Vertrauens« zu erfassen versucht. Voraussetzung ist, daß in der ökumenischen Interpretationsgemeinschaft ein Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, der Solidarität und des gemeinsamen »Haushalts« entsteht. »Wer zu anderen Kirchengemeinschaften sagen kann: »Bei Euch ist auch der *Christus praesens*« [...] steht auch in der intellektuell verantworteten Analyse und Vergleichung von Texten in einem anderen Rahmen als der ökumenische Interpret, dem es einzig auf verbalen Konsens ankommt.«⁷² Eben diese Erkenntnis meine ich auch in der paulinischen »Mahnrede« des Epheserbriefes zu erkennen, der im Blick auf die Einheit der Kirche davon spricht, der Berufung würdig zu leben, sich in Geduld, Sanftmut und Geduld zu beugen und in Liebe zu ertragen.

Anmerkungen

1 Nach der Übersetzung Martin Luthers in der revidierten Fassung von 1984.

2 Vgl. Rudolf Schnackenburg, Der Brief an die Epheser (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 10), Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1982, S. 61 ff.

3 Edmund Schlink, Die Lehre von der Taufe, Kassel 1969, S. 140.

4 Günther Gassmann und Dagmar Heller (Hgg.), Santiago de Compostela 1993, Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, 2. bis 14. August 1993. Berichte, Referate, Dokumente (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau [fortan abgekürzt: ÖR] 67), Frankfurt a.M. 1994, S. 237f. (in dem Bericht der III. Sektion).

5 Stellvertretend sei hier eine jüngere Heidelberger Dissertation genannt: Wolfram Kerner, Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Studien zur Taufe und gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie, Norderstedt 2004. In dieser Untersuchung werden wichtige ökumenische Dokumente mit baptistischer, lutherischer und reformierter Beteiligung sowie dogmatische Beiträge (Karl Barth, Otto Weber, Edmund Schlink, Wolfhart Pannenberg, George Raymond Beasley-Murray, u. a.) diskutiert. Zur ökumenischen Diskussion vgl. überblicksartig Erich Geldbach, Taufe (Ökumenische Studienhefte 5), Göttingen 1996.

6 Die unterzeichnenden Kirchen sind: die Römisch-katholische Kirche (im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz), das Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, die Evangelische Kirche in Deutschland, die Evangelisch-altreformierte Kirche in Nieder-

sachsen, die Evangelische Brüder-Unität – Herrnhuter Brüdergemeine, die Evangelisch-methodistische Kirche, die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, die Arbeitsgemeinschaft Anglikanisch-Episkopaler Gemeinden in Deutschland, die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche in Deutschland, die Armenisch-Apostolische Orthodoxe Kirche in Deutschland und die Orthodoxe Kirche in Deutschland. Die Erklärung dieser gegenseitigen Anerkennung der Taufe »Die christliche Taufe« ist abgedruckt in: Ökumenische Rundschau 2/2007, S. 257.

7 Konrad Raiser, Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Die ekklesiologische Bedeutung der einen Taufe, Referat bei der 222. Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) am 12./13. März 2008 in Erfurt, 1, im Internet unter: www.oekumene-koeln.de/pdf/DieekklesiologischeBedeutungdereinenTaufe.pdf [download am: 15. 11. 2008]. Vgl. auch ders., Gegenseitige Anerkennung der Taufe als Weg zu kirchlicher Gemeinschaft, in: ders., Schritte auf dem Weg der Ökumene, Frankfurt a. M. 2005, S. 197–217.

8 Vgl. Brief der ACK-Geschäftsführung vom 1. November 2005 an die Glied- und Gastkirchen der ACK. Siehe zum Prozeß auch: Klaus Peter Voß, Täuferisch-freikirchliche Positionen und Anliegen im aktuellen Gespräch über die gegenseitige Taufanerkennung, in: ders., Ökumene und freikirchliches Profil. Beiträge zum zwischenkirchlichen Gespräch, Berlin 2008, S. 162–177.

9 Siehe: Brief des Vorstands der »Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland« (AMG) an die ACK vom 7. Februar 2006.

10 Vgl. Grußwort der AMG als einer der Kirchen aus der täuferischen Tradition zum Ökumenischen Gottesdienst zur wechselseitigen Taufanerkennung am 29. April 2007 in Magdeburg, im Internet unter: www.mennoniten.de/fileadmin/downloads/Grußwort_wechselseitige_Taufanerkennung_07_Magdeburg.pdf [eingesehen am 15. 11. 2008].

11 Ebd.

12 Vgl. zu den folgenden Begriffen und ihren Deutungsgehalten József Fuisz, Konsens, Kompromiß, Konvergenz in der ökumenischen Diskussion. Eine strukturanalytische Untersuchung der Logik ökumenischer Entscheidungsprozesse, Münster 2001.

13 Raiser (wie Anm. 7), S. 6 (Hervorhebung durch F.E.).

14 Vgl. alle bilateralen Dialoge der Mennoniten auf nationaler wie internationaler Ebene in: Fernando Enns (Hg.), Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog. Berichte und Texte ökumenischer Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene, Frankfurt a. M. 2008.

15 Bericht des Dialogs zwischen Lutheranern und Mennoniten in Frankreich, 1981–1984, in: Enns (wie Anm. 14), S. 133–150, hier: S. 135 (aus der Leuenberger Konkordie zitierend).

16 Gemeinsame Erklärung der lutherisch-mennonitischen Gesprächskommission zum Abschluß der Gespräche zwischen Vertretern der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) von September 1989 bis Dezember 1992, Enns (wie Anm. 14), S. 159–166, hier: S. 159.

17 Enns (wie Anm. 14), S. 160.

18 Vgl. Bericht des Dialogs zwischen Lutheranern und Mennoniten in Frankreich, in: Enns, Heilung (wie Anm. 14), S. 135.

19 Vgl. hierzu entsprechende Aussagen im katholisch-mennonitischen Dialog: Gemeinsam berufen, Friedensstifter zu sein. Bericht über den Internationalen Dialog zwischen der Katholischen Kirche und der Mennonitischen Weltkonferenz 1998–2003, in: Enns (wie

Anm 14), S. 29–132, hier: S. 98.

20 Gemeinsame Erklärung der lutherisch-mennonitischen Gesprächskommission, in: Enns (wie Anm 14), S. 164.

21 Empfehlungen an die Gemeinden zur Gestaltung der gewachsenen Gemeinschaft zwischen Lutheranern und Mennoniten, in: Enns (wie Anm 14), S. 166–169, hier: S. 167.

22 Gemeinsame Erklärung der lutherisch-mennonitischen Gesprächskommission, in: Enns (wie Anm 14), S. 165.

23 Bericht des Dialogs zwischen Lutheranern und Mennoniten in Frankreich, in: Enns (wie Anm 14), S. 149.

24 Empfehlungen an die Gemeinden zur Gestaltung der gewachsenen Gemeinschaft, in: Enns (wie Anm 14), S. 167.

25 Rechtes Erinnern in täuferisch-lutherischen Beziehungen. Bericht des Verbindungskomitees der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika und der Mennonitischen Kirche USA, 2002–2004, in: Enns (wie Anm 14), S. 183–200, hier: S. 191f.

26 Enns (wie Anm 14), S. 195.

27 Vgl. zu dieser These sehr viel ausführlicher: Fernando Enns, *Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit*, Göttingen 2003, Kap.V.3. Mennonitisch-Lutherischer Dialog: S. 285–299.

28 Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt a.M. 1987, Abschnitt: Taufe, S. 8.

29 Ebd., S. 11.

30 Bericht des Dialogs zwischen Lutheranern und Mennoniten in Frankreich, in: Enns (wie Anm. 14), S. 140.

31 Rechtes Erinnern in täuferisch-lutherischen Beziehungen, in: Enns (wie Anm. 14), S. 190.

32 Lutherische Stellungnahme, in: Enns (wie Anm. 14) S. 173.

33 Vgl. die sehr frühe Tauf liturgie des Hippolytus (ca. 215), »die explizit die Initiation von Kindern erwähnt, die noch nicht selbst Rede und Antwort stehen können [...]« (Ekklesiologische und ökumenische Implikationen einer gemeinsamen Taufe. Eine Studie der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, in: Gemeinsame Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen, Achter Bericht 1999–2005, Genf/Rom 2005, S. 53–84, hier: S. 65).

34 Raiser (wie Anm. 7), S. 5. Raiser weist darauf hin, daß dieser »neue Ansatz [...] bei einer zweiten Konsultation [des ÖRK, F.E.] im Jahr 2001 unter dem Thema: »Eine Taufe: Auf dem Weg zur wechselseitigen Anerkennung christlicher Initiation« weiter entfaltet und vertieft« und schließlich »von der Kommission [für Glauben und Kirchenverfassung, F.E.] bei ihrer Plenarsitzung in Kuala Lumpur 2004 ausführlich diskutiert« wurde (ebd.). Siehe dazu: Faith and Order at the Crossroads. Kuala Lumpur 2004, The Plenary Commission Meeting, hg. von Thomas F. Best, Faith & Order Paper No. 196, Genf 2005.

35 Ekklesiologische und ökumenische Implikationen einer gemeinsamen Taufe, in: Gemeinsame Arbeitsgruppe, S. 67.

36 Ebd., S. 67.

37 Ebd., S. 67 (Hervorhebung durch F.E.).

38 Ebd., S. 66.

39 Taufe, Eucharistie und Amt (wie Anm. 28), Abschnitt: Taufe, S. 11.

40 Ekklesiologische und ökumenische Implikationen einer gemeinsamen Taufe, in: Gemeinsame Arbeitsgruppe (wie Anm. 35), S. 66.

- 41 Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa. Texte der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Belfast, 19.–25. Juni 2001, hg. von Wilhelm Hüffmeier und Christine-Ruth Müller, Frankfurt a.M. 2003, S. 395.
- 42 Vgl. Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe / Dialogue between the Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) and the European Baptist Federation (EBF) on the Doctrine and Practice of Baptism (Leuenberger Texte 9), hg. von Wilhelm Hüffmeier und Tony Peck, Frankfurt a.M. 2005. Bleibende Unterschiede von baptistischer Seite werden dargelegt in dem Vortrag: Paul S. Fiddes, Baptisten und die Leuenberger Dokumente zur Taufe, S. 200–212, hier: 211f. Vgl. hierzu auch: Kim Strübind, Baptistische Unbotmäßigkeit als notwendiges ökumenisches Ärgernis. Ist eine Verständigung in der Tauffrage möglich?, in: Lena Lybaek / Konrad Raier / Stefanie Schardien (Hg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken, Festschrift für Professor Dr. Erich Geldbach, Münster 2004, S. 20–30.
- 43 Lybaek/Raier/Schardien (wie Anm. 42), S. 50.
- 44 Ebd., S. 49.
- 45 Vgl. André Birmelé, Die Taufe in den ökumenischen Dialogen, in: Lybaek/Raier/Schardien (wie Anm. 42), S. 52–78, hier: S. 56.
- 46 Vgl. Wesen und Auftrag der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Faith & Order Paper No. 198), Genf 2005, Abschnitt 77.
- 47 Vgl. ebd. die Kommentare im Anschluß an die Abschnitte 48 und 77.
- 48 »Wenn das Wort zum äußerlichen Ding hinzu kommt, so wird es ein Sakrament.« (Vgl. Gemeinsame Erklärung der lutherisch-mennonitischen Gesprächskommission, in: Enns [wie Anm. 14], S. 163).
- 49 Enns (wie Anm. 14), S. 164.
- 50 Ebd.
- 51 Ebd., S. 163.
- 52 Vgl. die Darstellung in: Birmelé (wie Anm. 45), S. 62. Siehe ebenfalls: Huldrych Zwingli, Gesammelte Werke, Zürich 1959, Bd. 3, S. 757f.
- 53 Vgl. Menno Simons, Klare Beantwortung einer Schrift des Gellius Faber, in: ders., Die vollständigen Werke Menno Simons, übersetzt aus dem Holländischen, Funk-Ausgabe 1876, Aylmer/Ontario 1982, S. 1–153, hier: S. 120.
- 54 Vgl. den (bisher) unveröffentlichten Vortrag während der 16. Believers' Church Conference 2008: Andrea M. Dalton, A Case for a Sacramental Believers' Church. Pilgram Marpeck and the (Un)mediated Presence of God, Canadian Mennonite University, Winnipeg, Manitoba. Siehe hierzu ebenfalls: Hans-Jürgen Goertz, Das doppelte Bekenntnis in der Taufe, in: ders. (Hg.), Die Mennoniten (Die Kirchen der Welt: Bd. VIII), Stuttgart 1971, S. 70–99; und ders., Die Täufer. Geschichte und Deutung, 2., verb. u. erw. Aufl., München 1988, S. 76–94.
- 55 Selbst der Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den Mennoniten kommt in der Frage nach dem Sakramentsbegriff zu einer ähnlichen Aufgabenstellung: »Es wäre von Nutzen, zusätzlich die Beziehungen zwischen dem katholischen Verständnis der Sakramente und dem mennonitischen Verständnis der Ordnungen zu diskutieren, um weiter zu ermitteln, wo zusätzliche bezeichnende Konvergenzen und Divergenzen liegen können.« (Gemeinsam berufen, Friedensstifter zu sein, in: Enns [wie Anm. 14], S. 101).

- 56 Bericht des Dialogs zwischen Lutheranern und Mennoniten in Frankreich, in: Enns (wie Anm. 14), S. 143.
- 57 Vgl. Birmelé, Die Taufe in den ökumenischen Dialogen, S. 65.
- 58 Vgl. Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes, sieben Artikel betreffend, in: Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus 20 Jahrhunderten, hg. von Hans Streubing (u. a.), Wuppertal 1985, S. 261–268.
- 59 Siehe: Die Augsburgische Konfession. Confessio oder Bekenntnus des Glaubens etlicher Fürsten und Städte, uberantwort Kaiserlicher Majestat zu Augsburg, Anno 1530, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), 12. Aufl., Göttingen 1998, S. 31–137.
- 60 Bericht des Dialogs zwischen Lutheranern und Mennoniten in Frankreich, in: Enns (wie Anm. 14), S. 148.
- 61 Ebd., S. 143.
- 62 Ebd., S. 144.
- 63 Gemeinsame Erklärung der lutherisch-mennonitischen Gesprächskommission, in: Enns (wie Anm. 14), S. 162.
- 64 Bericht des Dialogs zwischen Lutheranern und Mennoniten in Frankreich, in: Enns (wie Anm. 14), S. 144.
- 65 Gemeinsame Erklärung der lutherisch-mennonitischen Gesprächskommission, in: Enns (wie Anm. 14), S. 168.
- 66 Stellungnahme der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland, in: Enns (wie Anm. 14), S. 176–178, S. 177.
- 67 Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe, S. 47.
- 68 Santiago de Compostela 1993 (wie Anm. 4), S. 231.
- 69 Rechtes Erinnern in täuferisch-lutherischen Beziehungen, in: Enns (wie Anm. 14), S. 190.
- 70 Bericht des Dialogs zwischen Lutheranern und Mennoniten in Frankreich, in: Enns (wie Anm. 14), S. 139.
- 71 Vgl. S. Mark Heim, Baptismal Recognition and the Baptist Churches, in: Michael Root / Risto Saarinen (Hg.), Baptism and the Unity of the Church, Grand Rapids 1998, S. 150–163.
- 72 Dietrich Ritschl, Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben? Münster 2003, S. 57.

Wie mennonitisch war die Danziger Künstlerfamilie von Block?¹

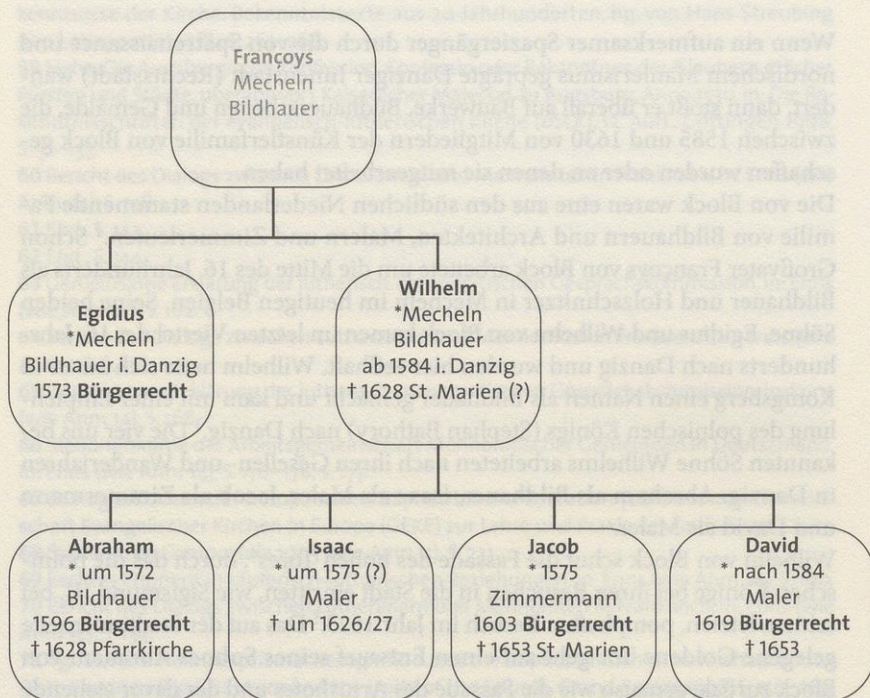
Wenn ein aufmerksamer Spaziergänger durch die von Spätrenaissance und nordischem Manierismus geprägte Danziger Innenstadt (Rechtsstadt) wandert, dann stößt er überall auf Bauwerke, Bildhauerarbeiten und Gemälde, die zwischen 1585 und 1630 von Mitgliedern der Künstlerfamilie von Block geschaffen wurden oder an denen sie mitgearbeitet haben.

Die von Block waren eine aus den südlichen Niederlanden stammende Familie von Bildhauern und Architekten, Malern und Zimmerleuten.² Schon Großvater François von Block arbeitete um die Mitte des 16. Jahrhunderts als Bildhauer und Holzschnitzer in Mecheln im heutigen Belgien. Seine beiden Söhne, Egidius und Wilhelm von Block kamen im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts nach Danzig und wurden hier sesshaft. Wilhelm hatte sich zuvor in Königsberg einen Namen als Bildhauer gemacht und kam mit einer Empfehlung des polnischen Königs (Stephan Bathory) nach Danzig.³ Die vier uns bekannten Söhne Wilhelms arbeiteten nach ihren Gesellen- und Wanderjahren in Danzig. Abraham als Bildhauer, Isaac als Maler, Jacob als Zimmermann und David als Maler.

Wilhelm von Block schuf die Fassade des hohen Tores⁴, durch das die polnischen Könige bei ihren Besuchen in die Stadt einritten, wie Sigismund III. bei seinem letzten, pomphaften Besuch im Jahr 1623.⁵ Das auf der Stadtinnenseite gelegene Goldene Tor geht auf einen Entwurf seines Sohnes Abraham von Block zurück, genauso wie die Fassade des Artushofes und der davor stehende Neptunsbrunnen.⁶ Isaac von Block malte das Deckengemälde im Roten Saal des rechtsstädtischen Rathauses sowie ein weiteres Deckengemälde, das sich heute im Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg befindet. Von ihm stammen außerdem neben verschiedenen Altarbildern die Bilder an der Kanzel in der Marienkirche, die ursprünglich in der St. Johannes-Kirche stand.⁷ Gemeinsam mit seinem Bruder, dem Zimmermann Jacob von Block, schuf er eine Ehrenpforte für den Besuch Sigismund III. im Jahr 1623.⁸ Diese Aufzählung ist nicht vollzählig. Sie soll lediglich einen Eindruck davon vermitteln, wie stark das frühneuzeitliche Bild der Stadt, dies »Antlitz von höchster europäischer Klasse«⁹, durch die von Block mitgeprägt wurde.

Von all diesen Künstlern und Handwerkern der Familie von Block wird gesagt, sie seien Mennoniten gewesen. Die wohl erste Aussage über das Täufer-tum der von Block ist in einem Artikel von August Bertling¹⁰ in der Danziger Zeitung vom Dezember 1885 zu finden.¹¹ Bertling stützte sich in dem Aufsatz

Übersicht über die Künstlerfamilie von Block in Danzig



Der Maler von Danzig auf für ihn verfügbares Archivmaterial.¹² In seinen im Nachlaß erhaltenen Arbeitsnotizen hat Bertling zwar den Inhalt und das Datum der von ihm eingesehenen Archivalien festgehalten. Leider notierte er aber seine Fundstellen nicht, so daß die Archivarbeit jetzt aufs Neue geleistet werden muß; sie ist allerdings dadurch erheblich erleichtert, daß man weiß, wonach man zu suchen hat.

Bertling kam zu dem Schluß, daß Isaac von Block »Wiedertäufer« gewesen sei. Bei dessen Vater Wilhelm von Block erwähnt er zwar, daß dieser sein Handwerk »frei«, also außerhalb der Zunft, ausüben wollte und daß er von konkurrierenden Steinhauern beim Rat angeschwärzt worden sei, ohne aber daraus den dezidierten Schluß zu ziehen, Wilhelm sei Täufer oder Mennonit gewesen. Anhand von Quellen im Danziger Stadtarchiv klärte Carl Knetsch 1903 die Verwandtschaftsverhältnisse der von Block untereinander.¹³ Die Ergebnisse seiner genealogischen Untersuchung fanden Eingang in die einschlägige Literatur. Knetsch ist der erste, der die für die Familiengeschichte der von Block wichtige Leichenpredigt für Jacob von Block aus dem Jahr 1653 erwähnte.¹⁴ 1910 griff Georg Cuny den Gedanken der täuferischen von Block in seiner Beschreibung Danzigs auf. Er verwies dabei auf die Artikel von Bertling und Knetsch und teilweise unmittelbar auf deren Quellen.¹⁵ Der mennonitische Geschichtsschreiber Hermann Gottlieb Mannhardt¹⁶ hingegen erwähnte in *Die Danziger Mennonitengemeinde* (1919) die von Block nicht, wohl weil in der mennonitischen Gemeinde Danzigs keinerlei Spuren dieser Familie zu finden waren.¹⁷ Paul Simson wiederum ging in seiner *Geschichte der Stadt Danzig* (1918) auf die künstlerischen Leistungen der von Blocks ein, ohne die Frage ihrer Konfession anzusprechen.¹⁸ Hildegard Basner schrieb in ihrer Dissertation über den Maler Hermann Hahn, daß Hahns Zeitgenosse und Mitbeisitzer in der Malerzunft Isaac von Block das Danziger Bürgerrecht nicht besessen habe, »da er als Mennonit den Eid nicht leisten wollte«.¹⁹ Ihr akademischer Lehrer Willi Drost, der sich intensiv mit Isaac von Block befaßte, erwähnte in seinem Standardwerk über die Danziger Malerei dessen Konfession nicht.²⁰ Horst Penner schuf aus all den bisher genannten Einzelhinweisen das Bild der mennonitischen Künstlerfamilie von Block. Mit seinem Artikel *Niederländische Täufer formen als Baumeister, Bildhauer und Maler mit an Danzigs unverwechselbarem Gesicht*²¹ in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 1969 legte er den Grundstein für die Vorstellung, es seien vor allem Mennoniten gewesen, die das Bild Danzigs am Ende des 16. und Beginn des 17. Jahrhunderts prägten. In seinem Buch über die ost- und westpreußischen Mennoniten von 1978 erweckt er den Eindruck, als sei es belegt, daß die Brüder Wilhelm und Egidius wegen der

konfessionellen Verfolgungen aus den Niederlanden geflohen waren und als täuferische Glaubensflüchtlinge nach Preußen kamen. Für ihn gab es keinen Zweifel, daß neben dem Vater Wilhelm auch die Söhne von Block Mennoniten waren.²²

Penners Arbeiten wurden auch außerhalb mennonitischer Kreise gelesen. Der Kunsthistoriker Sergiusz Michalski verwies in seinem 1981 erschienenen Aufsatz über das Rathausbild Isaac von Blocks *Gdansk als auserwählte Christengemeinschaft* ausdrücklich auf Penners Artikel in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* und bemängelte, daß Penners Beitrag von der kunstgeschichtlichen Forschung bisher nicht beachtet worden sei.²³ Die Vorstellung, daß die Familie von Block täuferisch sei, hat sich in der Literatur gehalten, wenn dies in kunstgeschichtlichen Arbeiten auch meist nur am Rande vermerkt wird.²⁴

Vor diesem Hintergrund gehe ich der Frage nach, ob es anhand von noch auffindbaren Quellen belegt werden kann, daß die von Block Mennoniten waren. Ausgangspunkt bei meiner Archivsuche war die von Carl Knetsch erwähnte Leichenpredigt von 1653 für den Zimmermannsmeister Jacob von Block. Nachdem Nachfragen in Deutschland erfolglos geblieben waren,²⁵ wurde ich in der Danziger Bibliothek der Akademie der Wissenschaften fündig. Es ist die *Lebendige Trostquelle der gläubigen Kinder Gottes*²⁶ vom Pastor an St. Marien und überzeugten Lutheraner Johannes Botsaccus²⁷ auf den 1653 verstorbenen Zimmermannsmeister Jacob von Block. Die Predigt ist die Quelle, aus der wir wissen, daß Wilhelm, der Vater Jacobs, aus »Mechelen in Brabant« gekommen war und, wie gerne zitiert wurde, »von Adelichem Geschlecht dasselbst«²⁸ abstammte. Die Predigt gibt keinen Hinweis, aus dem man schließen könnte, daß Jacobs Eltern, der Bildhauer Wilhelm und seine Frau Dorothea geb. Wolf oder Jacob selbst Mennoniten waren. Jacobs Eltern, schreibt Botsaccus, hätten den »an diese mühselige Welt geborenen« »dem Herren Jesu Christo durch ihr Gebet und nachmahls durch die Heilige Taufe zuführen und einverleiben lassen«.²⁹

Ich wollte herausfinden, ob in dem »nachmals« nicht doch die Möglichkeit einer späteren Erwachsenentaufe versteckt liegen könnte. Der von Botsaccus erwähnte, vierjährige Aufenthalt des jugendlichen Jacob bei einem Zimmermeister Arnold Sachse in Emden wäre dann ein Hinweis darauf, daß Jacob in seiner Jugend Mennonit gewesen war, wenn sich feststellen ließe, daß der Emdener Meister Sachse zu den Mennoniten gehörte. Doch die Nachforschungen im Emdener Stadtarchiv waren erfolglos: Ein Zimmermeister Arnold Sachse ist dort im fragten Zeitraum – letztes Viertel des 16. Jahrhunderts – nicht nachweisbar.³⁰ Ich ging auch der Frage einer mennonitischen Herkunft

der von Block in Mecheln nach. Aber im Archiv von Mecheln ist kein Beleg dafür gefunden worden, daß die von dort stammenden von Block Mennoniten gewesen wären.³¹

Die in der Leichenrede erwähnte Tatsache, daß Jacob von Block das Danziger Bürgerrecht erworben hat,³² wie auch der Eintrag für ein getauftes Kind Jacobs im Kirchenbuch von St. Marien³³, macht es wahrscheinlich, daß Jacob zu diesem Zeitpunkt nicht oder nicht mehr zu den Mennoniten gehörte. Bottsaccus schildert zum Schluß seiner Predigt die besonders enge, auf dem gemeinsamen Glauben beruhende Beziehung zwischen ihm, dem lutherischen Pastor, und dem Verstorbenen.³⁴ Alles zusammen legt nahe, daß der dritte Sohn Wilhelms von Block zumindest als erwachsener Bürger Danzigs nicht Mennonit war, sondern der lutherischen Konfession angehörte.

Wichtiger als der Zimmermann Jacob für die Bedeutung der Künstlerfamilie von Block ist der Bildhauer Abraham, der älteste Sohn Wilhelms. Es gibt Anhaltspunkte, die es wahrscheinlich machen, daß er kein Mennonit war. Von ihm liegt der Bürgerrechtsbescheid aus dem Jahr 1596 im Danziger Staatsarchiv vor.³⁵ Das Bild *Treueschwur eines Danziger Bürgers* im Danziger Staatsarchiv von 1598³⁶ zeigt, was mit der Vergabe des Bürgerrechts verbunden war: Der angehende Bürger hatte »mit seinem bürgerlichen Gewehr« auf dem Rathaus zu erscheinen und mußte dort den Bürgereid schwören.³⁷ Beides Dinge, die wir von Mennoniten dieser Zeit nicht erwarten dürfen.³⁸ Die Rechtslage ist eindeutig: Voraussetzung für den Erwerb des Danziger Bürgerrechts war die Zugehörigkeit zu einer der drei zugelassenen Konfessionen, der lutherischen, der reformierten oder der römisch-katholischen. Mennoniten konnte zwar erlaubt werden, in Danzig einen Haushalt zu führen – »Rauch zu halten«, wie es in Danziger Dokumenten jener Zeit hieß – und mit besonderer Genehmigung des Rates einen Beruf »frei«, also ohne Zunftbindung auszuüben, vom Erwerb des Bürgerrechts blieben sie aber ausgeschlossen.³⁹

Für Abraham von Block liegen weitere starke Indizien dafür vor, daß er als Erwachsener der in Danzig vorherrschenden Konfession der Lutheraner angehörte. Denn im Kirchenbuch der Marien-Kirche aus den Jahren von 1590 bis 1604 gibt es sechs Einträge von Taufen seiner Kinder.⁴⁰

Sowohl von Egidius, dem Bruder Wilhelms, als auch von David, dem vermutlich jüngsten Sohn Wilhelms von Block, wissen wir, daß sie das Danziger Bürgerrecht erwarben.⁴¹ Vermutlich waren sie ebenfalls keine Mennoniten.

Es bleiben der Bildhauer Wilhelm und der für seine Rathausgemälde berühmte Isaac von Block. Vom Maler Isaac wissen wir außer von seinen Werken, soweit sie in Rechnungen erfaßt sind oder ihm zugeschrieben werden,

recht wenig. Im Falckenberckschen Malerhandbuch von 1724 wurde er als einer der beiden ersten Beisitzer – neben Hermann Hahn – der 1612 gegründeten Malerzunft genannt.⁴² Falckenberck schrieb, daß er den Todestag Isaacs nicht kenne, daß er aber wohl zur Zeit des Schwedischen Krieges verstorben sei.⁴³ Das wäre um 1626/27 gewesen.⁴⁴

Ich nehme an, daß Isaacs Geburtsdatum irgendwann zwischen die Geburtstage seiner beiden Brüder Abraham und Jacob einzuordnen ist. Das legt die von mir dem Vater Wilhelm unterstellte chronologische Denkweise – mit der Reihenfolge der Patriarchen des Alten Testaments: Abraham, Isaac und Jacob – nahe. Wenn man dem folgt, wurde Isaac um das Jahr 1575 geboren und ist etwas über fünfzig Jahre alt geworden.

Im Falckenberckschen Malerhandbuch sind keine Angaben über die Konfession Isaacs zu finden. Es existiert aber ein Dokument, das August Bertling vorlag, wie aus seinen Notizen zu entnehmen ist, und das die Zugehörigkeit Isaacs zum Täufern nahelegt. Es ist eine Bittschrift Isaacs an den Danziger Rat aus dem Jahr 1613 und die darauf erfolgte Entscheidung des Rates.⁴⁵ Beides befindet sich im Konvolut der Künstlersuppliken im Staatsarchiv Danzig.

Als Isaac die Bittschrift aufsetzte, war er ein seit Jahren in Danzig anerkannter Maler, dem der Rat den damals wichtigsten und größten öffentlichen Malarbeit, die Decke in der Sommerratsstube des Rathauses, anvertraut hatte. In seiner Bittschrift wehrte sich Isaac von Block gegen Vorwürfe seiner Zunftgenossen, daß er das Handwerk als Meister ausübe, ohne, was eigentlich vorgeschrieben war, das Danziger Bürgerrecht erworben zu haben.⁴⁶ Aus seinem Schreiben geht hervor,⁴⁷ daß Isaac erstens das Malerhandwerk bisher schon ausübte, ohne das Bürgerrecht zu besitzen; daß es zweitens persönliche Gründe gab, die ihn daran hinderten, das Bürgerrecht erwerben zu wollen; und drittens, daß der Rat die ihm bekannten Hinderungsgründe in der Vergangenheit akzeptiert hatte. Dem Antrag Isaacs von Block, weiterhin in der Stadt leben und sein Handwerk ausüben zu dürfen, ohne Bürger zu sein, gab der Rat nach dem »lectu senatu« am 28. Juni 1613 statt.⁴⁸

Supplik und Ratsentscheidung sind die einzigen⁴⁹, aber überzeugenden Hinweise auf das Täufern Isaac von Blocks: Die Zugehörigkeit Isaac von Blocks zu den in Danzig tolerierten Täufern⁵⁰ kann erklären, warum der Maler das Bürgerrecht nicht erwerben wollte. Und es erklärt auch, warum der Rat genehmigte, daß von Block ohne Eidesleistung das Malerhandwerk in der Stadt weiter ausüben durfte. Es gibt keinen anderen nachvollziehbaren Grund für den Antrag des Malers und für die vom Rat bewilligte Ausnahme als den, daß Isaac von Block Mennonit war.

Für den Vater Wilhelm können wir Ähnliches wie für den Sohn Isaac anneh-

men, auch wenn es mir nicht gelungen ist, für Wilhelm ein genauso aussagekräftiges Dokument wie für seinen Sohn zu finden. Die Annahme, daß der Vater täuferisch gewesen sein könnte, steht auf recht schwachen Füßen. Zwar schrieb Carl Knetsch in seiner Genealogie der Familie, daß die Zunft der Maurer und Steinhauer, den »Wiederteuffer« Wilhelm von Block aufnehmen mußte, die Belege dafür blieb er aber schuldig.⁵¹

Aus August Bertlings Nachlaßnotizen geht hervor, daß er eine Bittschrift des Wilhelm von Block von 1584 – im Senat gelesen am 18. Juni 1584 –, eingesehen hat. Darin bot Wilhelm dem Danziger Rat seine Dienste an und bat darum, »daß er seine Kunst=Handwerk frei betreiben und in Danzig wohnen« könne.⁵² Bertling gab außerdem den Inhalt einer Eingabe vom 27. August 1590 wieder, in der Wilhelm die städtischen Behörden bat, ihn vor seinen Gewerksgenossen zu schützen.⁵³ Nach den Notizen Bertlings, der, wie ich am Beispiel des Antrags von Isaac von Block feststellen konnte, akkurat arbeitete, ist in keinen der beiden Bittschriften gesagt, daß Wilhelm ein Täufer oder Mennonit gewesen wäre. Der Rückschluß auf das Mennonitentum Wilhelms kann lediglich daran anknüpfen, daß Wilhelm 1584 beantragte, seinen Beruf frei, also ohne Zunftbindung auszuüben und in Danzig zu wohnen.

Daß Wilhelm einen Eid zu leisten ablehnte, kann man – anders als bei seinem Sohn Isaac – nur annehmen, belegbar ist es nicht. Genausowenig ist belegbar, daß die Angriffe von Wilhelms Gewerksgenossen von 1590 ihren Grund im Täufertum des Bildhauers hatten. Ein Ratsdokument aus dem Jahr 1677 zur Verteidigung der Mennoniten gegen die dritte Ordnung (Vertreter der Zünfte) besagt, daß es in Danzig – in der Vergangenheit – den einen oder anderen unter den »Mennonisten« gegeben habe, dessen »man sich wegen seiner Erfahrungheit in der Baukunst, zu den Gebäuden der Stadt nützlich möchte gebraucht haben«.⁵⁴ Da sonst kein mennonitischer Baumeister im Danzig des 17. Jahrhunderts bekannt ist, kann man die Senatsaussage mit gutem Grund auf Wilhelm von Block beziehen. Aber dies ist kein eindeutiger Beleg.

Eine offene Frage ist, ob Wilhelm von Block in der damals lutherischen Marienkirche begraben wurde. August Bertling notierte dazu: »Nach dem Steinbuch von St. Marien ist Wilhelm von dem Blocke 1628, den 21. Januar begraben«.⁵⁵ Da das Begräbnis von Mennoniten im Kircheninnern untersagt war, wie wir aus einer Untersuchung von Edmund Kizik wissen,⁵⁶ wäre ein Grab in der Marienkirche ein Hinweis darauf, daß Wilhelm, zumindest als er starb, kein Mennonit war. Wahrscheinlich hat sich Bertling aber in diesem Fall geirrt. Darauf deutet hin, daß man vor kurzem unter genau der gleichen Datumsangabe – 21. Januar 1628 – den Begräbniseintrag von Wilhelms Frau, Dorothea, in der damals katholischen Nicolaikirche gefunden hat.⁵⁷

Wie steht es nach all dem um die »mennonitische Künstlerfamilie von Block« in Danzig? Diese Untersuchung zeigt, daß eine pauschale Redeweise nicht zulässig ist. Die Indizien dafür oder dagegen müssen für jedes Mitglied der Familie ausgewertet und abgewogen werden. Da die Informationen insgesamt dürftig sind, kommt dem Erwerb des Bürgerrechts eine Schlüsselstellung zu.

Der Bildhauer Abraham und der Zimmermann Jacob waren sehr wahrscheinlich keine Mennoniten. Neben ihrem Bürgerrecht sprechen die Taufeinträge ihrer Kinder und im Fall Jacobs auch die Beerdigung durch den prominenten lutherischen Pastor dagegen. Im Fall von Egidius dem Bildhauer und David dem Maler ist es allein ihr Bürgerrecht, an das sich Vermutungen knüpfen können. Bei diesen allen ist jedoch nicht auszuschließen, daß sie ursprünglich täuferisch gesinnt und erzogen worden waren, sich dann aber einer der Danziger Mehrheitskonfessionen anschlossen. Übrig bleiben als Mennoniten in der Künstlerfamilie von Block der Bildhauer Wilhelm und sein zweitältester Sohn, der Maler Isaac. Bei beiden kann man vermuten, daß ihr nicht erworbenes Bürgerrecht mit ihrem Mennonit-Sein zusammenhängt. Aber nur für Isaac lassen die Quellen den belegbaren Schluß zu, daß er Mennonit war.

Anlage: Auszug aus der Supplik Isaac von Blocks an den Danziger Rat von 1613 und die Ratsentscheidung vom 28. Juni 1613

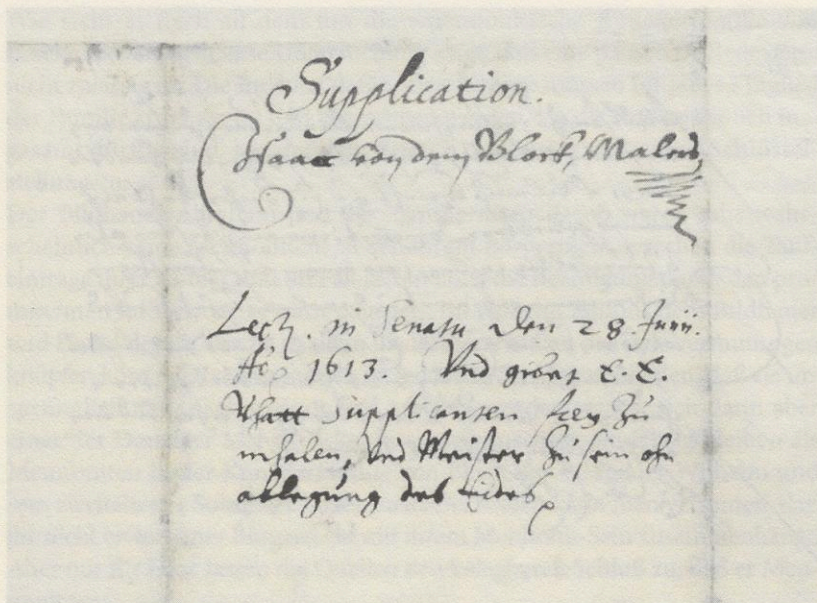
(APG 300, 36-62, Bl. 51-54, vgl. Abb. Blatt 52 auf S. 79)

1. Auszug aus der Bittschrift Isaac von Blocks von 1613

Bl. 51

[...], ohne allein, d[a]z ich [...], d[a]z bürger- | recht gewinnen, vnd deßen last
vnd pflicht tragen | solte, weüßen zwar ich mich auch nicht entziehen wolte, |
wann nicht erhebliche ursachen, die zweifels ohne E. E. [= Euer Ehrsamer] |
[...] rath kündig, mir ein bedencken machten vnd mich | auffhielten, [...] ||
[...] vnd sie [die Ratsherren] | demüthiglich bitten, sie wollten günstiglich ge-
ruhen, | mich hinfüro, wie bißhero [Bl. 52] friedtsam zu wohnen, meine
handtierung zu treiben | vergönnen [...]

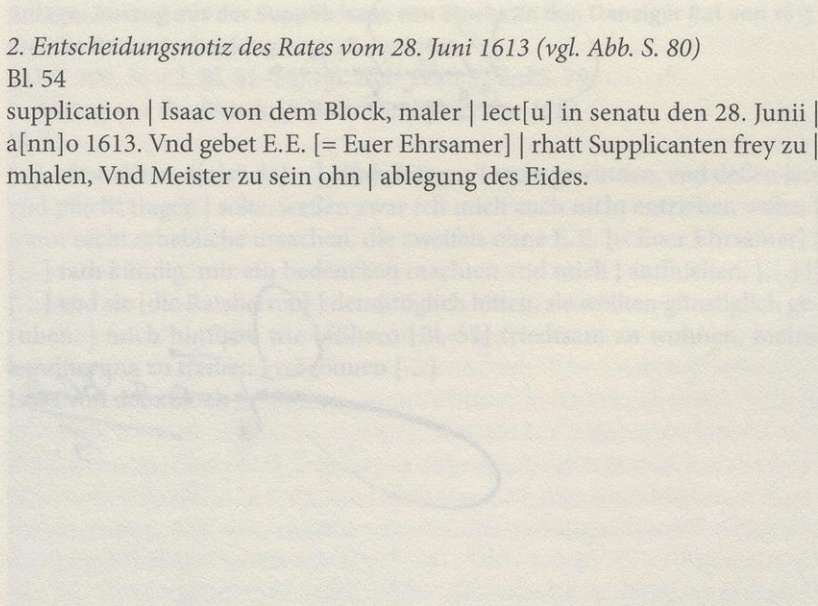
Isaac von dem Block



2. Entscheidungsnotiz des Rates vom 28. Juni 1613 (vgl. Abb. S. 80)

Bl. 54

supplication | Isaac von dem Block, maler | lect[u] in senatu den 28. Junii |
 a[nn]o 1613. Vnd gebet E.E. [= Euer Ehrsam] | rhatt Supplicanten frey zu |
 mhalen, Vnd Meister zu sein ohn | ablegung des Eides.



Anmerkungen

- 1 Dieser Aufsatz entstand nach einem Danzig-Aufenthalt im April 2008. Ich danke Herrn Professor Dr. Edmund Kizik und Herrn Professor Dr. Jacek Tylicki für ihre hilfreichen Hinweise sowie Frau Stefania Sychta und Herrn Marcin Westphal für die Unterstützung bei der Archivarbeit in der Danziger Bibliothek der Polnischen Akademie der Wissenschaften [Biblioteka Gdańska Polskiej Akademii Nauk] (BG PAN) und im Staatsarchiv Danzig [Archiwum Państwowe w Gdańsku] (APG).
- 2 Vgl. die Übersicht zur Künstlerfamilie von Block in Danzig. Als Schreibweise des Familiennamens tauchen auch »von dem Block« oder »van dem Blocke« auf.
- 3 Carl Knetsch, Die Künstlerfamilie von dem Block in Danzig, in: Mitteilungen des Westpreußischen Geschichtsvereins 1903, S. 28.
- 4 Georg Cuny, Danzigs Kunst und Kultur im 16. und 17. Jahrhundert. Erstes Buch, Baugeschichtliches, Danziger Künstler, Frankfurt am Main 1910, S. 75–79.
- 5 Paul Simson, Geschichte der Stadt Danzig, Bd. 2, Danzig 1918–24, Nachdruck, Aalen 1967, S. 444ff.
- 6 Cuny (wie Anm. 4), S. 79–83.
- 7 Willi Drost, Danziger Malerei vom Mittelalter bis zum Ende des Barock, Berlin und Leipzig 1938, S. 121–125.
- 8 Simson (wie Anm. 5), S. 445.
- 9 Adam Mitobędzki, Danzigs architektonische Bühne 1450–1800, in: Danziger Kunst vom 15. bis 18. Jahrhundert [Sztuka Gdańska od połowy XV do końca XVII wieku], Muzeum Narodowe w Gdańsku 1997, S. 28.
- 10 Ernst August Bertling (1838–1893) war evangelischer Pastor und Archidiakon an St. Marien; er verwaltete nebenamtlich die Danziger Stadtbibliothek sowie das Stadtarchiv und bearbeitete den Katalog der Handschriften der Stadtbibliothek, vgl. Christian Krollmann (Hg.), Altpreußische Biographie, Bd. 1, Marburg 1974, S. 53. Rainer Kahsnitz, Das Germanische Nationalmuseum in Nürnberg und die Provinz Preußen, in: Udo Arnold (Hg.), Preußen im 19. Jahrhundert, Lüneburg 1984, S. 59, nennt A. Bertling, die »Seele aller historischen Unternehmungen in der Stadt« seiner Zeit.
- 11 Beilage zu Nr. 15593 der Danziger Zeitung vom 13. Dezember 1885.
- 12 In der Danziger Bibliothek der Polnischen Akademie der Wissenschaften befinden sich die nach dem Krieg zurückgeführten Bestände der ehemaligen Danziger Stadtbibliothek. Der Nachlaß von A. Bertling hat die Signatur BG PAN MS 2490.
- 13 Knetsch (wie Anm. 3), S. 26–32.
- 14 Ebd. S. 27, Anm. 5.
- 15 Cuny (wie Anm. 4), S. 75 mit Anm. 112f.
- 16 Hermann Gottlieb Mannhardt (1855–1927) war studierter Theologe und seit 1879 gewählter Prediger der Danziger Mennonitengemeinde, vgl. Christian Krollmann (Hg.), Altpreußische Biographie, Bd. 2, Marburg 1967, S. 417.
- 17 Hermann Gottlieb Mannhardt, Die Danziger Mennonitengemeinde, Danzig 1919.
- 18 Simson (wie Anm. 5), S. 360f., S. 556–559, S. 562.
- 19 Hildegard Basner, Der Danziger Maler Hermann Hahn, Danzig o. J. [1930er Jahre], S. 7. Hahn arbeitete vor allem für katholische Auftraggeber.
- 20 Drost (wie Anm. 7), S. 121–125.
- 21 Horst Penner, Niederländische Täufer formen als Baumeister, Bildhauer und Maler mit an Danzigs unverwechselbarem Gesicht, in: Mennonitische Geschichtsblätter (MGBI) 26, 1969, S. 12–26; s. a.: ders., Kunst und Religion bei Wilhelm und Isaac von dem Block, in: MGBI

27, 1970, S. 48–50 und Bilder 1–4.

22 Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen. Teil I 1526–1772, Weierhof 1978, S. 81–93.

23 Sergiusz Michalski, Gdańsk als auserwählte Christengemeinschaft, in: *Ars Auro Prior*, Warschau 1981, S. 515, Anm. 24.

24 Vgl. Horst Quiring, Die Ausprägung der westpreußischen Mennoniten im 16. Jahrhundert, in: Jean-Georges Rott et Simon L. Verheus, *Anabaptistes et dissidents au XVI^e siècle*, Baden-Baden, Bouxviller 1987, S. 338; Edmund Kizik, Religious freedom and the limits of social assimilation: The history of the Mennonites in Gdansk and the Vistula Delta until their tragic end after World War II, in: Piet Visser (general editor), *From Martyr to Muppy*, Amsterdam 1994, S. 50; sowie den Eintrag über Isaac von Block bei Andreas Tacke, Die Gemälde des 17. Jahrhunderts im Germanischen Nationalmuseum. Bestandskatalog, Mainz 1995, S. 46.

25 Die Leichenpredigt ist weder in der Sammlung: *Deutsche Drucke des Barock 1600–1720*. Katalog der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, begr. von Martin Bircher, bearb. von Thomas Bürger, Nendeln 1977ff aufgeführt, noch bei der Forschungsstelle für Personalschriften in Marburg zu finden.

26 Lebendige Trostquelle der gläubigen Kinder Gottes [...] Bey christlicher Beerdigung des ehrbaren und fürnehmen Jacob von dem Blocke, gewesenen Bau- und Zimmermeisters der königlichen Stadt Dantzig [...] Von Johann: Botsacco, D. Der Gemeinde Jesu Christi dasselbst Pastor, Dantzig druckts Philip Christian Rhete Anno M.DC.LIV, BG PAN Oe 113, 8° adl. 17.

27 Johannes B. Bottsaccus, 1600 in Herford geboren, studierte Theologie in Wittenberg, Leipzig, Königsberg sowie Rostock und erwarb in Wittenberg den Rang eines Licentiaten, später den des Doktors der Theologie. 1631 kam er als theologischer Professor ins Rektorat des Danziger akademischen Gymnasiums und wurde Pastor an der Kirche St. Trinitatis. Ab 1643 war er Pastor an der St. Marienkirche und Senior der Danziger Geistlichkeit. Bottsaccus wurde bekannt als Streiter für die lutherische Sache und starb 1671 in Danzig; vgl. Katalog der die Stadt Danzig betreffenden Handschriften der Danziger Stadtbibliothek, Danzig 1892, S. 631, sowie Eduard Schnaase, *Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs*, Danzig 1863, S. 578ff.

28 Trostquelle (wie Anm. 26), Bl. G II^f. Bereits in seiner Einführung betonte Botsaccus die ihm offensichtlich wichtige adelige Herkunft des Verstorbenen (ebd. Bl. A V^v). Wahrscheinlich leitete Botsaccus sie aus dem bei niederländischen Familiennamen häufig zu findenden »van« ab.

29 Ebd. Bl. G II^v.

30 Schriftverkehr mit dem Stadtarchiv Emden, mit Auskunft des Stadtarchivs v. 6. Mai 2008.

31 Auskunft von Jacek Tylicki v. 19. April 2008 nach Hinweis des Stadsarchief Mechelen v. 16. April 2008.

32 Trostquelle 1654, Bl. G III^v.

33 APG 354–311, Bl. 173, vgl. unten, Anm. 40.

34 Ebd. Bl. G IV–H II.

35 APG 300, 60–13, Bl. 8.

36 Staatsarchiv Danzig – Wegweiser durch die Bestände bis zum Jahr 1945 [Archiwum Państwowe w Gdańsku – Przewodnik po Zasobie do 1945 Roku], bearb. von Czesław Bier-

nat, München 2000, S. 91, Abb. 19. Die kolorierte Zeichnung im Danziger Bürgerbuch stammt nach seiner Inschrift aus dem Jahr 1598 von »Nickel Neelich [Nikolaus Nehrlich] Formschneider und Illuminist.«

37 Reinhold Curicke, *Der Stadt Danzig Historische Beschreibung*, Faksimile-Druck nach der Originalausgabe Amsterdam und Dantzig 1687, Hamburg 1979, S. 132.

38 Von den Danziger Mennoniten wurde, wie von den meisten anderen täuferischen Gruppierungen, das »Schwert« und der »Eid« abgelehnt; vgl. Mannhardt (wie Anm. 17), S. 29 und S. 48f. Zur allgemeinen Frage der Anwendung der »Schleitheimer Artikel« von 1527 bei den Mennoniten vgl. Hans-Jürgen Goertz, Art. Menno Simons/Mennoniten, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 22 (1992), S. 453.

39 Gottfried Lengnich, *Ius Publicum Civitatis Gedanensis oder der Stadt Danzig Verfassung und Rechte von 1769*, hg. vom Westpreussischen Geschichtsverein, Danzig 1910, S. 121f. Unter Berufung auf die städtischen Ordnungsrezesse von 1579 heißt es dort: »Was die Mennoniten, welche, wie bekannt, zu keiner von den vorgedachten drei Religionen gehören, betrifft, ob sie gleich geduldet werden, können sie doch das Bürgerrecht nicht erlangen, wo sie nicht vorher eine solche Religion annehmen« (ebd.). Im folgenden führt Lengnich zwei Beispiele aus dem 17. Jahrhundert an, in denen nach eben diesem Grundsatz verfahren wurde. Mannhardt (wie Anm. 17), S. 49 zitiert aus einer Danziger Erklärung von 1646 (Danziger Stadtarchiv Mm. 18b pag. 131. Vol. Rec. de Ao. 1646 no 62), »daß die Mennoniten niemals als Bürger angenommen würden, man könnte vielmehr beweisen, daß denen, so vorhin anderer Religion gewesen, das Bürgerrecht entzogen worden, wenn sie Mennoniten geworden.« – Ich kenne keinen Quellenhinweis, der zuließe anzunehmen, daß es im Danzig der von Block Ausnahmen von der gesetzlichen Regel gab. Anders im Krefeld des 17. Jahrhunderts (vgl. Christoph Wiebe, *Die Krefelder Mennoniten und die Wehrlosigkeit*, in: MGBI 2008, S. 144 Anm. 30).

40 APG 354-311, Bl. 34, 44v, 58v, 75v, 107, 165. Daneben gibt es den Eintrag für ein getauftes Kind von Jacob von Block: APG 354-311, Bl. 173. Die Hinweise auf die Einträge in das Kirchenbuch der St. Marien-Kirche verdanke ich Edmund Kizik. Abraham von Blocks öffentliche Ämter (1600 Stadtbildhauer, 1611 Stadtbaumeister, vgl. dazu Andrzej Woźniński, *Bildhauerei* des 15. und 16. Jahrhunderts, in: *Danziger Kunst* 1997, S. 137) sprechen ebenfalls dafür, daß er einer der drei anerkannten Konfessionen angehörte. Andererseits zeigt das Beispiel des mennonitischen Wasserbaumeisters Adam Wiebe, daß auch Mennoniten solche Funktionen übertragen bekommen konnten.

41 Nach Knetsch (wie Anm. 3), S. 28 erwarb Egidius von Block am 6. Juni 1573 das Danziger Bürgerrecht auf einen Bildhauer. Der Maler David von Block erwarb es am 24. Juni 1619 nach Rückkehr aus Neubrandenburg, wo er vorher Bürger geworden war und geheiratet hatte (ebd. S. 31).

42 APG 300 C 613, Bl. 10.

43 APG 300 C 613, Bl. 391.

44 Drost (wie Anm. 7), S. 124 mit Anm. 1.

45 Vgl. transkribierter Text-Auszug aus Supplik und Ratsentscheidung vom 28. Juni 1613 (APG 300, 36–62, Bl. 51–54) in der Anlage 2.

46 Vgl. Lengnich (wie Anm. 39), S. 118f in Verbindung mit ebd. S. 557.

47 APG 300, 36-62, Bl. 51f (s. Anhang).

48 APG 300, 36-62, Bl. 54 (s. Anhang).

49 Die früheste erhaltene Aufstellung über Mennoniten in Danzig entstand dreißig Jahre nach dem Tod Isaac von Blocks. Es ist der *Catalogus Frembder Mennoniten so allhie eigen*

Rauch halten vom Mai 1650, abgedruckt in polnischer Übertragung bei: Maria Bogucka, *Obcy kupcy osiadli w Gdańsku w pierwszej połowie XVII w.* [Fremde Kaufleute, in Danzig in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts], in: *Zapiski Historyczne – Tom 37* (1972), S. 76f [236f]. Der Name von Block taucht in der Liste nicht auf.

50 Nach Lengnich (wie Anm. 39), S. 509, wurden die »Mennoniten, die sich zu keiner der dreien öffentlichen Religionen bekennen, [...] ohne Hinderung geduldet«, ganz im Gegensatz zu Quäkern und Sozianern (vgl. ebd., S. 508).

51 Knetsch (wie Anm. 3), S. 28.

52 BG PAN MS 2490 Bl. 4.

53 Beide von A. Bertling erwähnten Bittschriften konnte ich auch nach intensiver Suche im Danziger Staatsarchiv nicht finden.

54 BG PAN MS 212 Bl. 225 (Auszug aus den *Excerpta Ex Recessibus Ordinum Anno 1676–1677*), vgl. Mannhardt (wie Anm. 17), S. 81.

55 BG PAN MS 2490 Bl. 4.

56 Edmund Kizik, Grabstätten im frühneuzeitlichen Danzig des 16. bis 18. Jahrhunderts, in: Sabine Beckmann und Klaus Garber (Hg.), *Kulturgeschichte Preußens königlich polnischen Anteils in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2005, S. 157–196, hier S. 184.

57 Jacek Tylicki, *Rysunek gdański ostatniej ćwierci XVI i pierwszej połowy XVII wieku* [Danziger Zeichnungen des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts], Torn 2005 (Habilitationsschrift), S. 141, gem. APG 354/351 [Begräbnisregister der Danziger Marienkirchen-Pfarrei], Bl. 222.

Die Visitation als Verhör und Verhandlung

Vom Prozeß des Täufer-Werdens im Württemberg des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts¹

I.

Zur Jahreswende 1570/71 berieten ranghohe württembergische Theologen und Juristen über die Inhalte einer neuen Täuferordnung, da trotz jahrzehntelanger obrigkeitlicher Gegenmaßnahmen »die sectarii nitt ab sonder zue-nemen«.² Die neue Ordnung sollte sich gerade mit den Täufnern auseinander-setzen und nicht wie früher die »Sectarios in gemein« umfassen.³ Der Abt zu Adelberg stellte in der Beratung die Gretchenfrage, wer überhaupt als Täufer anzusehen sei.⁴ Bemerkenswert an diesem Sitzungsprotokoll ist die zum Vor-schein kommende Verunsicherung der württembergischen Obrigkeiten, was die Täufer eigentlich ausmachte und warum der Kampf gegen sie bislang er-folglos geblieben war. Die Kirchenräte waren sich der Heterogenität der täu-ferischen Einstellungen und Gruppen bewußt. Sie bemühten sich um Mög-lichkeiten, die Täuferbewegung im Herzogtum möglichst effektiv zum Erlie-gen zu bringen, ohne dabei den Boden protestantisch-württembergischer Grundprinzipien zu verlassen: die Belehrung, die Möglichkeit einer Begna-digung für Reumütige sowie die ausdrückliche Ablehnung der Todesstrafe in Glaubensfragen.⁵

Die Täuferforschung hat sich bislang wenig mit den Einstellungen der weltli-chen Obrigkeiten gegenüber den Täufnern im sogenannten »Zeitalter der Kon-fessionalisierung« auseinandergesetzt. Seit Claus-Peter Clasens Sozialge-schichte des Täufertums ist zwar bekannt, daß die Verfolgungsintensität in den Territorien sehr unterschiedlich ausfallen konnte und das Überleben der Dissidenten nicht alleine in der »heroische[n] Kraft« ihres Glaubens begrün-det lag.⁶ Doch nähere Untersuchungen der obrigkeitlichen Motive, ihrer Täu-ferbilder sowie der Möglichkeiten täuferischer Lebensgestaltung unter den obrigkeitlich geprägten Rahmenbedingungen der jeweiligen Herrschaft sind noch rar.⁷ Dabei spielten die Täufer als – bereits 1529 offiziell kriminalisierte – Gegner eine große Rolle auch für die Etablierung und Verfestigung des ei-genen Gruppenzusammenhalts und einer »konfessionellen Identität«.⁸

Es kann an dieser Stelle nicht näher auf die Forschungsdebatten um die Kon-fessionalisierung eingegangen werden. Festgehalten werden kann, daß dar-unter im Folgenden nicht von »oben« durchgesetzte Maßnahmen gemeint

sind, sondern ein komplexer Aushandlungs- und Wechselwirkungsprozeß der daran beteiligten Menschen verschiedener Ebenen und »Kräftefelder«⁹ der Gesellschaft.¹⁰ Besonders nützlich hat sich in diesem Zusammenhang das Drei-Stufen-Modell Achim Landwehrs zur Implementierung frühneuzeitlicher Normen erwiesen. Landwehr hat die Wechselwirkungen zwischen den Normgebern, die die Richtlinien ausformuliert und verkündet haben, den Normanwendern, welche die Vorschriften konkret umzusetzen hatten, und den Normadressaten betont, welche die obrigkeitlichen Normen und Instanzen für eigene Interessen zu nutzen wußten. Diese Perspektive rückt die unterschiedlichen sozialen Gruppen und ihre jeweiligen Praktiken und Interessen verstärkt ins Blickfeld.¹¹ So können durch die Erforschung der zeitgenössischen Täuferbilder und der Täuferbekämpfung gleichzeitig auch die frühneuzeitlichen Herrschaftspraktiken – oder allgemeiner: die »Kulturgeschichte des Politischen« – aus einer neuen Perspektive beleuchtet werden. Beachtet werden dabei vor allem die Prozeßhaftigkeit, die Brüche und die dynamischen Wechselbeziehungen von Herrschaft, ihrer Ausübung und Akzeptanz.¹² Im Folgenden werden am Beispiel des Herzogtums Württemberg die Beziehungen zwischen Landeskirche und Landesherrschaft, Bevölkerung und religiösen Dissidenten untersucht, wie sie in den Kirchenvisitationen des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts sichtbar werden. Für das Anliegen der Obrigkeiten in Württemberg, eine lutherische Konfessionsgesellschaft zu schaffen, war die Visitation zentral, ermöglichte sie doch eine regelmäßige Bestandsaufnahme der Situation in den Gemeinden. Es geht hier vor allem um die Frage, wie Täufer im Visitationsverfahren »gemacht« wurden und mit welchen Strategien die des Täufern Verdächtigten sich gegen diese Zuschreibung zu wehren versuchten. Die Visitationen waren im nachreformatorischen Württemberg ein wichtiges Forum für die Verhandlungen darüber, wer die Täufer waren, wie mit ihnen umgegangen werden sollte bzw. welche Spielräume ihnen in der Praxis gewährt werden konnten. Weniger wird dabei die Frage berücksichtigt werden können, inwiefern die Konfrontation mit den weltlichen und kirchlichen Obrigkeiten zur Bildung einer spezifisch »täufertischen Identität« führen konnte.

II.

Zunächst müssen die Ängste ernst genommen werden, die die Täufer bei den zeitgenössischen Obrigkeiten weckten.¹³ Insbesondere vor dem Hintergrund des Bauernkrieges und der Täuferherrschaft in Münster wurden die alternativen Gesellschaftsentwürfe der Täufer von obrigkeitlicher Seite als reale Gefahr gedeutet. Deshalb sollte die von den Täufem ausgehende Bedrohung

nach Möglichkeit bereits im Keim erstickt werden. In den Täuferordnungen des 16. Jahrhunderts wurden zu diesem Zweck eine Reihe von Kriterien aufgestellt, mit denen religiöse Dissidenten als ›Täufer‹ erkannt und überführt werden konnten.

Aus obrigkeitlicher Perspektive war die Ablehnung der Kindertaufe nie nur eine Abweichung von den offiziellen Lehren der Kirche, sondern zugleich auch eine Absage an die eng mit der kirchlichen verwobene weltliche Herrschaft. Allerdings wandelte sich die Einschätzung der konkreten Täufergefahr in Württemberg im Verlauf des 16. Jahrhunderts. Waren die obrigkeitlichen Täuferbilder zunächst maßgeblich von der Angst vor Aufruhr geprägt, rückte diese langsam in den Hintergrund. Statt dessen gewann der vermeintlich von Täufem ausgehende ›Schaden‹ an Bedeutung, der fundamentale Bereiche der Gesellschaft zu zersetzen drohte. In der Täuferordnung von 1571 wurde postuliert, daß täuferische Lehren nicht nur Gottes Wort und der Heiligen Schrift zuwider seien, sondern daß Täufer auch Untertanen durch die »aufhebung ordenlicher oberkheit, schuldigen gehorsams vnnd aller guter ordnung« ›verführten‹. Gleichzeitig setzten die Verführten ihr »Vaterland«¹⁴, ihre sozialen Beziehungen, ihren weltlichen Besitz und nicht zuletzt ihr ewiges Leben aufs Spiel. So stellten die Täufer neben den kirchlichen Obrigkeiten immer auch die weltliche Herrschaft in Frage und konnten mit ihrem Beispiel auch ihre Nachbarn zu Ungehorsam anstiften.

Verführer und Verführte waren laut Vorschriften unterschiedlich zu behandeln und zu bestrafen. Vor allem die »Vorsteher, Rädlsinfürer vnnd Lehrer«¹⁵ wurden für die Ausbreitung der Täuferbewegung verantwortlich gemacht. Bezüglich der ›einfachen‹ täuferischen Frauen und Männern galt es, in Visitationen und Einzelverhören weiter nach dem Maß an Überzeugung oder Eigensinn sowie nach der Bereitschaft zur Buße und Besserung zu differenzieren. Entsprechend waren auch die Sanktionen angelegt, die von einer Ermahnung bis hin zum Landesverweis und zur Konfiskation der Güter reichten.¹⁶ Diese Täuferbilder wurden im Laufe des 16. Jahrhunderts durch die Gruppe der Sympathisanten (»Receptatorn«¹⁷) ergänzt. Zwar galten sie den Obrigkeiten nicht als Sektierer im engeren Sinne, doch durch ihre Unterstützung der Täufer trugen auch sie zum Überleben täuferischer Tendenzen im Herzogtum bei. In der Täuferordnung von 1584 wurde in Württemberg schließlich eine weitere, geschlechterspezifische Kategorie der religiös-politischen Dissidenz eingeführt: Die »Halssterrige[n] Weÿber«, das heißt die aktiv täuferischen Frauen, die aufgrund ihrer Beharrlichkeit in ihren Häusern angekettet werden sollten.¹⁸ Aus dem letzten Beispiel wird deutlich, daß das abgestufte Kategorien- und Strafsystem der Täuferordnungen dem jeweiligen

Bedarf angepaßt und aus der konkreten Auseinandersetzung mit den Dissidenten heraus entwickelt wurde. Diese Erfahrungen wurden in der Praxis vor allem in den Visitationen und aus der Berichterstattung der in den Amtsstädten und Gemeinden ansässigen Kirchendiener gewonnen.

III.

Die Kirchenvisitationen waren darauf ausgelegt, religiöse und moralische Mißstände in der Gesellschaft festzustellen und obrigkeitlich definierte, konfessionell geprägte Normen zu implementieren. Wie die württembergische Visitationsordnung von 1547 vorschrieb, waren die Mängel in drei Schritten zu beseitigen: Zunächst waren in den Gemeinden ein- bis zweimal im Jahr Visitationen durchzuführen, um die notwendigen Informationen zu erheben. Daraufhin wurden die Befunde im Synodus beratschlagt und die empfohlenen Maßnahmen vom Landesherrn bestätigt. Schließlich waren die Beschlüsse von den weltlichen und kirchlichen Amtsmännern vor Ort auszuführen.¹⁹ Diese drei Schritte beschreiben gleichzeitig die Ebenen, in denen die an der Visitationspraxis beteiligten Personen oder Gruppen zusammentrafen. »Zwischen diesen Gruppen finden die wesentlichen Interaktionen statt, wird mit den obrigkeitlichen Programmen umgegangen, wird mit den Normen ›gespielt‹.«²⁰

Die Visitation war für alle Beteiligten eine ernste Angelegenheit. Den zeitgenössischen Rechts- und Verwaltungspraktiken entsprechend basierte das Verfahren auf festen Regeln, dem Streben nach gerechter Behandlung und der Überprüfung der erhobenen Informationen.²¹ Diese Regeln wurden von den Normgebern in Ordnungen, Mandaten und ergänzenden Befehlen festgelegt. Gleichzeitig trugen diese Texte Erwartungen an die verschiedenen Gruppen heran, wie sie sich verhalten sollten. Diese Erwartungen markierten darüber hinaus die Spielräume, die sich den Teilnehmern der Visitation eröffneten. Der von Kirchenleitung und Landesherrschaft so festgelegte grobe Rahmen konnte zwar in den Spielsituationen ›gedehnt‹ werden, aber es durfte nicht ohne Konsequenzen zu einem krassen Übertritt kommen. Der Ausgang einer Visitation war jedoch nicht von vornherein festgelegt. Das Ziel der Kirchenleitung bestand in der Belehrung und gegebenenfalls Bestrafung und schließlich Wiedereingliederung der Abtrünnigen, sofern diese ihren Widerruf und künftigen Gehorsam gegenüber Landeskirche und Landesherrschaft glaubhaft machen konnten.²²

Die Visitationskommission setzte sich aus Vertretern sowohl der geistlichen als auch weltlichen Obrigkeiten zusammen. Sie waren während einer Visitation die mächtigste Partei, doch anschließend hatten auch sie sich gegenüber

ihren Vorgesetzten zu erklären und gegebenenfalls zu rechtfertigen. Dies geschah durch die schriftlichen Berichte über die Visitationen, die möglichst keine Zweifel an der Amtsausübung der Kommissionsmitglieder aufkommen lassen sollten.²³ Während der Visitation hatten die Visitatoren die Glaubwürdigkeit der vorgebrachten Argumente einzuschätzen. Den Visitationsordnungen gemäß sollte nach den jeweiligen Umständen eines Falles geurteilt werden, so daß bei Bedarf Nachforschungen zu veranlassen waren. Es war der Kirchenleitung durchaus bewußt, daß es sich in der Visitation um eine Inszenierung handelte, in der sich die Vorgeladenen möglichst von ihrer besten Seite zu zeigen versuchten.²⁴ Welche Formulierungen die Visitatoren in ihren Berichten benutzten, war wiederum für die Betroffenen von großer Bedeutung. Obwohl die letzte Entscheidung beim Synodus oder beim Herzog lag, sind die Vorarbeiten der Visitatoren nicht zu unterschätzen. Sie verfügten über die Macht, Aufmerksamkeit auf bestimmte Sachverhalte oder Personen zu lenken oder diese umgekehrt herunterzuspielen. So trifft David Sabeans Charakterisierung der frühneuzeitlichen Protokolle als in Machtstrukturen eingebettete »negotiated documents« für die Visitationsprotokolle in hohem Maße zu.²⁵

IV.

Die von der Kirchenleitung an die Bevölkerung gestellten Anforderungen betrafen in erster Linie die äußere Konformität. Wer länger nicht an den Predigten und am Abendmahl teilnahm oder in der dörflichen Öffentlichkeit des Täufern verdächtig wurde, setzte sich der Gefahr aus, vom Pfarrer bei den Visitationsbehörden gemeldet und in einer späteren Phase sogar persönlich vorgeladen zu werden. Für die Befragung potentieller Täufer hatten die Visitatoren spezielle Fragenkataloge zur Hand, mit denen sie die Verdächtigen aufgrund ihrer Aussagen und ihres Auftretens in ihrer Gefährlichkeit und im Grad ihres Eigensinns einordnen sollten.²⁶

Die Visitation kann als spezifische Verhörsform angesehen werden, in der die Vorgeladenen allerdings weder zwecks Informationserhebung gefoltert wurden noch von den Visitatoren unmittelbare Strafen verhängt werden konnten. Doch die Aussagen der Verhörten vor Gericht wie auch in den Visitationen wurden vom strategischen Anliegen gesteuert, »die eigene Rolle bei verbotenen Tätigkeiten zu negieren oder wenigstens zu minimieren, sich und andere vor drohender Strafverfolgung zu schützen und mögliche Gegner in Verruf zu bringen.«²⁷ Hierbei war es entscheidend, Sachverhalte und Ereignisse auf eine den Verhörern plausibel erscheinende Weise darzustellen. Gleichzeitig mußten mögliche Unstimmigkeiten in der Erzählung herunter-

gespielt werden.²⁸ Um die Visitation ohne Konsequenzen verlassen zu können, hatten die Vorgeladenen die Visitatoren in erster Linie von der eigenen Unschädlichkeit für das zeitliche und weltliche Wohl der Mitmenschen zu überzeugen.

Im Laufe des Visitations- und Protokollierungsverfahrens wurden aus den den Täufern zugeschriebenen Einstellungen und Eigenschaften ›Tatsachen‹, die schriftlich fixiert, archiviert und somit bei Bedarf immer wieder verifizierbar waren. Für die Vorgeladenen bedeutete dies: War man einmal in den Verdacht gekommen, ein Täufer zu sein, ließ sich dieser Vorwurf so schnell nicht wieder abschütteln.²⁹ Angesichts des gestaffelten Strafsystems hatte es für die als Täufer verdächtigen Personen eine konkrete Bedeutung, welcher Kategorie sie als Dissidenten zugeordnet wurden. Demnach war es für die vorgeladenen Dorfbewohnern äußerst wichtig, daß sie die Visitatoren davon überzeugen konnten, keine Täufer zu sein. Dies konnte durch eine verbale Distanzierung von den täuferischen Lehren und Personen oder durch als nicht-täuferisch angesehene Handlungen wie zum Beispiel einen Eidschwur geschehen.³⁰ Da bei der Beurteilung der Verdächtigten ihre täuferische Vorgeschichte und frühere Verhandlungen und Strafen berücksichtigt wurden, bedeutete dies gleichzeitig, daß sich ihre Spielräume mit jeder neuen Vorladung und mit jedem über sie verfaßten Bericht weiter einengten.³¹

Die in den Täuferordnungen festgehaltenen Kategorien spiegeln gleichzeitig die vorgesehenen Etappen einer standfesten täuferischen ›Karriere‹ wider, die mit der ersten Nennung in den Akten begann und über mehrmaliges Verhandeln, Examinieren und von Mal zu Mal härter werdenden Maßnahmen zuletzt in Haftstrafen, Güterkonfiskationen und dem Landesverweis eines ›halsstarrigen Täufers‹ enden konnte. Obwohl die Vertreter der Landeskirche verpflichtet waren, ihr Bestmögliches zur Bekehrung der Dissidenten zu tun, lag der Gesinnungswandel der ›Verführten‹ der Kirchenleitung zufolge letztendlich in Gottes Hand. Dies hatte zur Folge, daß die als Täufer Vorgeladenen im Prinzip zu jedem Zeitpunkt im Verfahren von ihrem Recht auf formellen Widerruf Gebrauch machen konnten.³² In der Praxis genügte vielfach ein mündliches Versprechen, am kirchlichen Leben der Gemeinde teilzunehmen und sich von den Täufern zu distanzieren. Über das Ablegen, die Konditionen und die spätere Einhaltung dieses Versprechens wurde in den Visitationen intensiv verhandelt. Hierbei mußten die als Täufer Vorgeladenen zwar grundsätzlich aus der Defensive heraus argumentieren, aber sie konnten auf verschiedene Mittel zurückgreifen, um sich zu rechtfertigen, und so versuchen, den Zuordnungsprozeß der Visitatoren zu beeinflussen und hinauszuzögern.³³

Zunächst konnte man alle Vorwürfe von sich weisen.³⁴ Viele der aufgrund von religiösem Nonkonformismus Vorgeladenen betonten die Ungefährlichkeit ihrer Glaubenspraktiken, indem sie auf den häuslichen Kreis verwiesen, in dem die Frömmigkeit sich vollzog. Ein privater Bibellesekreis sei ja noch lange keine verbotene Versammlung, von der eine ernsthafte Bedrohung für die Gesellschaft ausgehe, so die Logik der Verhörten.³⁵ Auch könne das Lesen einer bestimmten Bibelstelle nicht genügen, um als Täufer überführt zu werden. So versuchte sich etwa der Urbacher Jörg Banholtz im August 1620 gegenüber seinem Pfarrer mit dem Argument zu verteidigen, »er seÿ darüber kein widertauffer, wan er gleich die Epistel Jacobi lese«.³⁶

Darüber hinaus konnte man verharmlosend auf das hohe Alter, eine schwere Krankheit oder die eigene Einfalt hinweisen. Diese Eigenschaften sollten glaubhaft machen, daß man kein täuferisches Gedankengut verbreiten wolle oder könne. Konrad Faut aus Schlechtbach etwa, der im Jahre 1610 als »seer alter man« beschrieben wurde, hatte sich zwar wie in früheren Visitationen auch »halsstarrig erzaigt« und keinen »bericht annehmen« wollen. Faut bat darum, »man wölle ihn als ein hoch erlebten Mann [...] bis zu sein end also paßiren laßen. [Er] wöll niemand verführen, wie sich auch niemand seiner annimbt.« Er hatte bereits alle Stufen des Verfahrens durchlaufen, so daß man ihn als letzte Maßnahme eigentlich hätte aus dem Herzogtum weisen sollen. Der Synodus aber wollte noch ein Auge zudrücken, da Faut »ein alter kindischer Mann« sei, der niemand zu verführen begehrte.³⁷

Apollonia Bengel aus Großengartach verknüpfte im Herbst 1612 den häuslichen Rahmen ihrer Unterrichtung in Glaubensfragen mit dem verharmlosenden Hinweis, als Frau gehöre sie zum schwächeren und leicht verführbaren Geschlecht. Sie wollte trotz der ihr angedrohten Strafen bei den Auffassungen bleiben, die sie von ihren Brüdern übernommen hatte. Denn »ihre Brüder werden sie nichts vnrechts gewisen haben«.³⁸ Mit dem Hinweis auf ihre Position als Schwester versuchte sich Apollonia der Verantwortung zu entziehen und diese den Brüdern zuzuweisen. Gleichzeitig berief sie sich auf die positive Rolle der Familie zur Verstärkung des Glaubens, der ja auch von den Normgebern in der Betonung der Hausväter als religiöse Häupter des Haushaltes unterstützt wurde.³⁹ So versuchte sie, sich als Frau herauszureden.

Eine weitere Möglichkeit der Vorgeladenen bestand darin, in der Visitation ein klares Versprechen abzugeben, in Zukunft den obrigkeitlichen Anforderungen nachzukommen. Ob diese Versprechen in der Praxis eingehalten wurden, war eine andere Frage.⁴⁰ Die Vorgeladenen konnten auch nur in bestimmten Punkten den obrigkeitlichen Anforderungen zustimmen, meistens so, daß man die Predigten zu hören gelobte, dagegen die Kommunion wei-

terhin verweigerte. In der folgenden Visitation sollte jeweils überprüft werden, inwiefern das Versprechen eingehalten worden war, um daraufhin eventuell über weitere Maßnahmen zu verhandeln.⁴¹ Möglich war es allerdings auch, sich nicht eindeutig auf eine Position festzulegen.⁴² Besonderes Kopferbrechen müssen den Visitatoren Personen wie Maria Ebernhart aus Opelsbaum bereitet haben, die im Herbst 1574 weder den lutherischen noch den täuferischen Glauben als »vnrecht« ablehnen wollte.⁴³ Manche argumentierten auch mit dem protestantischen Prinzip, in Glaubensfragen Gott mehr gehorchen zu müssen als der Obrigkeit.⁴⁴

Insgesamt galt für die Vorgeladenen: Je überzeugender es ihnen gelang, sich in ein positives Licht zu stellen, desto mehr Freiräume blieben ihnen, wenn auch nur bis zur nächsten Visitation. Allerdings fiel es einer erstmals aktendkundig werdenden Person tendenziell leichter, sich auf ihre Unschuld und ihr Unwissen zu berufen, als jemandem, der bereits mehrere Begegnungen mit den Visitatoren hinter sich hatte.

V.

Ohne Informanten vor Ort kam das System der Visitation nicht aus. In den Visitationsprotokollen lassen sich jedoch nur vereinzelt Hinweise auf Denunziationen durch Freunde, Verwandte und Nachbarn im Dorf finden.⁴⁵ Die wenigen Anzeigen, die aus dem Dorf überliefert sind, bleiben auffallend vage.⁴⁶ Meist war es der Pfarrer, manchmal waren es auch Mitglieder der Ehrbarkeit, die über die Dissidenten Auskunft erteilten. Zum einen läßt sich daraus schließen, daß die obrigkeitlich definierten Rahmen religiöser Abweichung für die Dorfbewohner allein nicht als Grund für eine Anzeige ausreichten. Andererseits bedeuten fehlende Anzeigen nicht zwangsläufig, daß Täufer und Nachbarn im Dorf reibungslos mit- oder nebeneinander gelebt hätten, sondern lediglich, daß diese Konflikte nicht in den Visitationen zur Sprache gebracht wurden. In einer engmaschigen Gemeinschaft konnte es durchaus im Sinne der Dorfbewohner sein, Täufer nicht den Obrigkeiten auszuliefern, insbesondere, wenn die Verdächtigten wie beispielsweise in Urbach in familiären Beziehungen zur lokalen Ehrbarkeit standen.⁴⁷

Andererseits konnte die Visitation dazu genutzt werden, um mit Hilfe der Obrigkeiten gegen unliebsam gewordene Mitmenschen vorzugehen, indem man sie des Täufertums oder anderer religiös-moralischer Vergehen bezichtigte.⁴⁸ Wie Roland E. Hofer für seinen Untersuchungsraum Schleithem ab dem späten 16. Jahrhundert gezeigt hat, wurden Täufer weniger aus religiösen Anlässen angezeigt als vielmehr aufgrund materieller Konflikte, die insbesondere um die kommunalen Holz- und Feldressourcen kreisten. Hierbei

griffen die Dorfbewohner auf obrigkeitlich akzeptierte Deutungsmuster zurück, indem sie die Täufer als Bedrohung für das Gemeinwohl stilisierten.⁴⁹ Im nachhinein sind die Motive der Denunziation allerdings meist nicht mehr zu rekonstruieren. Man konnte sich aber sicher sein, daß die Visitatoren alle angezeigten Fälle – und in einem ganz besonderem Maße die mit dem Schlagwort ›Täufer‹ versehenen – ernst nehmen und diesen näher nachgehen mußten.⁵⁰

In diesen Fällen nutzten die Dorfbewohner die obrigkeitlich geschaffene Instanz der Visitation dafür, ihre eigene Sache zu fördern. Indem sie in den Visitationen erschienen oder ihre Klagen durch den Pfarrer anbrachten, machten sie sich die Regeln, als nützlich bekannte Strategien und den Schauplatz der Visitation zu eigen. Sie setzten Argumente ein, die für alle Beteiligten plausibel – wenn auch nicht immer akzeptabel – erschienen. Im Grunde ging es dabei neben individuellen Interessen um die Bewahrung der eigenen Traditionen und Normen gegenüber Machtübergriffen von Seiten der Landeskirche und Landesherrschaft. Es ist davon auszugehen, daß sich die Bevölkerung im klaren darüber war, wie eine Visitation abließ und wie man sich dort zu verhalten hatte. So berichteten auch einige der als Täufer Vorgeladenen, Ratschläge bekommen zu haben, wie sie den Visitatoren begegnen sollten.⁵¹ Selbst wenn bei weitem nicht alle Dorfbewohner persönlich anwesend waren, wurden Berichte der Betroffenen mündlich in das Dorf getragen.⁵²

Selbst nachdem die Verhandlungen der Parteien in den Visitationen gescheitert und alle Stationen der obrigkeitlichen Examen und Maßnahmen durchlaufen waren, blieben den als hartnäckige Täufer eingestuften Personen noch Möglichkeiten, mit denen sie weiteren Maßnahmen begegnen – oder diesen aus dem Weg gehen – konnten. Ein anschauliches Beispiel hierfür sind die Landesverwiesenen, die sich immer wieder in ihrer Heimat, in den Weinbergen und auf ihren Feldern, blicken ließen.⁵³ Anna Leins aus Bartenbach hielt im Jahre 1580 nicht einmal ihre weit fortgeschrittene Schwangerschaft von der Rückkehr ab.⁵⁴ Endris Feckelin aus Schmiden wiederum war nach seinem Landesverweis im Sommer 1582 bereits im Oktober in sein Heimatdorf zurückgekehrt. Dies veranlaßte die Visitatoren zur grundsätzlichen Kritik, diese Praxis der Täufer schmälere das Ansehen der Obrigkeit und trage zur Verstärkung der Täuferbewegung bei: Der bereits mehrmals ausgewiesene Feckelin »kompt alwegen gleich wider ein, macht man also nur ein gespött drauß vnnd stercket die widerteuffer in ihrem Irthumb.«⁵⁵ Es war gerade die Unterstützung der Täufer durch die lokale Bevölkerung, die den Obrigkeiten immer wieder schmerzhaft vor Augen führte, daß ihre Macht vor Ort keineswegs in gewünschtem Maße gefestigt war.⁵⁶

Insgesamt gelang es den weltlichen und kirchlichen Obrigkeiten in den Visitationen nur bedingt, Auskunft über die Täufer vor Ort zu gewinnen.⁵⁷ Die relative Langlebigkeit täuferischer Tendenzen in einigen ländlichen Gegenden Württembergs lag demnach zu einem wesentlichen Teil in der lokalen Duldung der Täufer begründet.⁵⁸ So blieben die Normgeber in Stuttgart auch in der Täuferebekämpfung auf die Kooperation mit lokalen Amtsmännern und der Bevölkerung angewiesen. Zum anderen ermöglichten die Vorschriften der Visitations- und Täuferordnungen sowie die zeitgenössischen Herrschaftspraktiken an sich eine zumindest partielle Ausgestaltung nonkonformer Lebensformen im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert. Die Vorgeladenen kannten die Regeln der Visitation und wußten sich das abgestufte Strafsystem und die Hoffnungen der lutherischen Kirchenleitung auf Besserung und Bekehrung zunutze zu machen. Es gilt also nicht nur, die Ängste und Vorstellungen der frühneuzeitlichen Obrigkeiten ernst zu nehmen, sondern auch die als Dissidenten abgestempelten Personen wie auch ihre Nachbarn, Freunde und Verwandte im Dorf als historische Akteure im eigenen Recht und mit aus ihrer Perspektive plausibler Handlungslogik anzuerkennen und zu erforschen.

Anmerkungen

1 Der Text geht auf einen Vortrag auf dem von Wolfgang Behringer und Lyndal Roper zur Radikalen Reformation veranstalteten Workshop an der Universität Saarbrücken im Frühjahr 2008 zurück. Gleichzeitig stellt er Ergebnisse meiner Anfang 2009 an der Universität Göttingen eingereichten Dissertation *Ernstes Spiel: Kräftefelder in der Visitation und der Prozeß des Täufers-Werdens am Beispiel des Schorndorfer Amtes im 16. und frühen 17. Jahrhundert* vor.

2 Protokoll Nikolaus Varnbülers, 28. Dezember 1570 – 2. Januar 1571 (fortan: Prot. Varnb.), Hauptstaatsarchiv Stuttgart (fortan: HStAS) A282/3084, Nr. 4, f. 1v. In diesem Beitrag wurde auf die Nutzung von Gustav Bosserts Edition der württembergischen Täuferakten verzichtet. Vgl. Gustav Bossert (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, Bd. 1: Herzogtum Württemberg, Leipzig 1930.

3 Bedenken und Ordnung die Täufer betreffend, 16. Januar 1571 (fortan: TO 1571), HStAS A63/42, f. 1v.

4 Prot. Varnb., HStAS A282/3084, Nr. 4, f. 2r.

5 Zu den Grundlagen der württembergischen Täuferpolitik siehe z.B. Ulrich Bubenheimer, *Von der Heterodoxie zur Kryptoheterodoxie: Die nachreformatorische Ketzerbekämpfung im Herzogtum Württemberg und ihre Wirkung im Spiegel des Prozesses gegen Eberhard Wild im Jahre 1622/23*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 110 (1993), S. 307–341, hier: S. 316–326; Horst W. Schraepfer, *Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen, 1525–1618*, Tübingen 1957, S. 43, 53, 82–86; Gottfried Seebaß, *An sint persequendi haeretici? Die Stellung des Johannes Brenz zur Befolgung und Bestrafung der Täufer*, in: *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte* 70 (1970), S. 40–99, hier: S. 91f.

- 6 Claus-Peter Clasen, *Anabaptism: A Social History, 1525–1618*. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Ithaca/London 1972, S. 358–422; Hans-Jürgen Goertz, *Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit*, München 1993, S. 80.
- 7 Zur Forschungslage siehe z.B. Michael Driedger, *Anabaptists and the Early Modern State: A Long-Term View*, in: John D. Roth/James M. Stayer (eds.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden 2007, S. 507–544, hier: S. 508–512; Stefan Ehrenpreis/Ute Lotz-Heumann, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, Darmstadt 2002, S. 61.
- 8 Vgl. Stefan Ehrenpreis, *Die Obrigkeit, die Konfessionen und die Täufer im Herzogtum Berg 1535–1700*, in: Burkhard Dietz/Stefan Ehrenpreis (Hg.), *Drei Konfessionen in einer Region: Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Köln 1999, S. 113–152; Thomas Kaufmann, *Nahe Fremde – Aspekte der Wahrnehmung der ›Schwärmer‹ im frühneuzeitlichen Luthertum*, in: Kaspar von Greyerz/Mannfred Jakubowski-Tiessen/Thomas Kaufmann/Hartmut Lehmann (Hg.), *Transkonfessionalität – Interkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität: Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh 2003, S. 179–241.
- 9 Vgl. Alf Lüdtke, *Einleitung: Herrschaft als soziale Praxis*, in: Ders. (Hg.), *Herrschaft als soziale Praxis: Historische und sozial-anthropologische Studien*, Göttingen 1991, S. 9–63, hier: S. 13.
- 10 Zu den Forschungsdebatten, siehe z.B. Ehrenpreis/Lotz-Heumann, *Reformation* (wie Anm. 7), S. 62–79; Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992, S. 116–122; Winfried Schulze, *Konfessionalisierung als Paradigma zur Erforschung des konfessionellen Zeitalters*, in: Burkhard Dietz/Stefan Ehrenpreis (Hg.), *Drei Konfessionen in einer Region: Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Köln 1999, S. 15–30.
- 11 Achim Landwehr, *Policy vor Ort: Die Implementation von Policyordnungen in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit*, in: Karl Härter (Hg.), *Policy und frühneuzeitliche Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2000, S. 47–70, hier: S. 50.
- 12 Vgl. Ulinka Rublack, *Frühneuzeitliche staatliche und lokale Herrschaftspraxis in Württemberg*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 2 (1997), S. 347–378, hier: S. 348f.; Barbara Stollberg-Rilinger, *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?*, Berlin 2005, S. 9–24.
- 13 Vgl. Hans-Jürgen Goertz, *Pfaffenhaß und groß Geschrei: Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529*, München 1987, S. 210f.
- 14 TO 1571, HStAS A63/42, f. 4v–5r.
- 15 TO 1571, HStAS A63/42, f. 7r.
- 16 Vgl. TO 1571, HStAS A63/42; *Bedenken und Ordnung die Täufer betreffend*, 28. Januar 1584 (fortan: TO 1584), HStAS A63/42; Bubenheimer, *Heterodoxie* (wie Anm. 5), S. 318–321; Schraepler, *Die rechtliche Behandlung* (wie Anm. 5), S. 57f., 62f.
- 17 TO 1571, HStAS A63/42, f. 55v.
- 18 TO 1584, HStAS A63/42, S. 31. Siehe auch Marion Kobelt-Groch, *Frauen in Ketten: ›Von widentäuferischen weibern, wie gegen selbigen zu handeln‹*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 47/48 (1990/91), S. 49–70.
- 19 Visitationsordnung, 4. Mai 1547 (fortan: VO 1547), in: Sabine Arend/Thomas Bergholz (Hg.), *Die württembergischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 16: *Baden-Württemberg II*, Tübingen 2004, S. 149–156. Zu den Visitationen allgemein siehe z.B. Peter Thaddäus Lang, *Die Erforschung der frühneuzeitlichen Kirchenvisitationen: Neuere Ver-*

öffentlichungen in Deutschland, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 16 (1997), S. 185–193; Gerald Strauss, *Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore/London 1978, S. 249–267; Ernst Walter Zeeden/Peter Thaddäus Lang (Hg.), *Kirche und Visitation: Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa*, Stuttgart 1984.

20 Landwehr, *Policy* vor Ort (wie Anm. 11), S. 51f.

21 Vgl. VO 1547, in: Arend/Bergholz, *Kirchenordnungen* (wie Anm. 19), S. 149–156; Ralf-Peter Fuchs/Winfried Schulze, *Zeugenverhöre als historische Quellen – einige Vorüberlegungen*, in: Dies. (Hg.), *Wahrheit, Wissen, Erinnerung: Zeugenverhörprotokolle als Quellen für soziale Wissensbestände in der Frühen Neuzeit*, Münster 2002, S. 7–40, hier: S. 7; Achim Landwehr, *Policy im Alltag: Die Implementation frühneuzeitlicher Policyordnungen in Leonberg*, Frankfurt am Main 2000, S. 136; Helga Schnabel-Schüle, *Überwachen und Strafen im Territorialstaat: Bedingungen und Auswirkungen des Systems strafrechtlicher Sanktionen im frühneuzeitlichen Württemberg*, Köln 1997, S. 24f.

22 Vgl. die Täuferordnung von 1536, HStAS A63/4; TO 1571, HStAS A63/42, f. 14v–24r; Schraepler, *Die rechtliche Behandlung* (wie Anm. 5), S. 31.

23 Vgl. Landwehr, *Policy im Alltag* (wie Anm. 21), S. 55f.; Sebastian Schmidt, *Glaube – Herrschaft – Disziplin: Konfessionalisierung und Alltagskultur in den Ämtern Siegen und Dillenburg (1538–1683)*, Paderborn 2005, S. 88–93.

24 Vgl. *Visitationsordnung*, 2. Februar 1557, in: Arend/Bergholz, *Kirchenordnungen* (wie Anm. 19), S. 328; Fuchs/Schulze, *Zeugenverhöre als historische Quellen* (wie Anm. 21), S. 7, 23f.; Gerd Schwerhoff, *Köln im Kreuzverhör: Kriminalität, Herrschaft und Gesellschaft in einer frühneuzeitlichen Stadt*, Bonn 1991, S. 104–109.

25 David W. Sabean, *Peasant Voices and Bureaucratic Texts: Narrative Structure in Early Modern German Protocols*, in: Peter Becker/William Clark (Hg.), *Little Tools of Knowledge: Historical Essays on Academic and Bureaucratic Practices*, Ann Arbor 2001, S. 67–93, hier: S. 86, 88.

26 *Visitationsordnung* 1559, in: Arend/Bergholz, *Kirchenordnungen* (wie Anm. 19), S. 392; Caroline Gritschke, *Via Media: Spiritualistische Lebenswelten und Konfessionalisierung: Das süddeutsche Schwenckfeldertum im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlin 2006, S. 337; Landwehr, *Policy im Alltag* (wie Anm. 21), S. 101. Zu den zeitgenössischen Rechtspraktiken, siehe z.B. Schnabel-Schüle, *Überwachen und Strafen* (wie Anm. 21), S. 124; Schraepler, *Die rechtliche Behandlung* (wie Anm. 5), S. 53f., 82–85.

27 Gerd Schwerhoff, *Aktenkundig und gerichtsnotorisch: Einführung in die Historische Kriminalitätsforschung*, Tübingen 1999, S. 63.

28 Natalie Zemon Davis, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France*, Stanford, CA 1987, S. 15, 37, 45–47. Siehe auch Silke Göttisch, *Konstruktion schichtspezifischer Wirklichkeit: Strategien und Taktiken ländlicher Untertanen vor Gericht*, in: Brigitte Bönisch-Brednich/Rolf W. Brednich/Helge Gerndt (Hg.), *Erinnern und Vergessen: Vorträge des 27. Deutschen Volkskundekongresses Göttingen 1989*, Göttingen 1991, S. 443–452; Schwerhoff, *Köln im Kreuzverhör* (wie Anm. 24), S. 104f.; Katharina Simon-Muscheid, *Täter, Opfer und Komplizinnen – Geschlechtsspezifische Strategien und Loyalitäten im Basler »Morrhandel« von 1522*, in: Andreas Blauert/Gerd Schwerhoff (Hg.), *Kriminalitätsgeschichte: Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne*, Konstanz 2000, S. 649–667, hier: S. 655, hier: S. 653–655; Dies./Christian Simon, *Zur Lektüre von Gerichtstexten: Fiktionale Realität oder Alltag in Gerichtsquellen?*, in: Dorothee Rippmann/Katharina Simon-Muscheid/Christian Simon (Hg.), *Arbeit – Liebe – Streit: Texte zur*

Geschichte des Geschlechterverhältnisses und des Alltags, 15. bis 18. Jahrhundert, Basel 1996, S. 17–39.

29 Vgl. Katharina Frieb, *Kirchenvisitation und Kommunikation: Die Akten zu den Visitationen in der Kuroberpfalz unter Ludwig VI. (1576–1583)*, München 2006, S. 321f., 403f.; Mark Furner, *Lay Casuistry and the Survival of Later Anabaptists in Bern*, in: *Mennonite Quarterly Review* (fortan: *MQR*) 75 (2001), S. 429–469, hier: S. 450f.

30 Visitationsprotokoll (fortan: *Vis.Prot.*) 1605, HStAS A281/1122, S. 17; Sektarierbuch des Synodus II (1608–1620), Landeskirchliches Archiv Stuttgart (fortan: *LKA*) A26/466 II, f. 107v, 126v–127r, 173v.

31 Vgl. Furner, *Lay Casuistry* (wie Anm. 29), S. 450f.; Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör (wie Anm. 24), S. 435.

32 Siehe z.B. *LKA* A26/466 II, f. 142r–142v, f. 187r; Furner, *Lay Casuistry* (wie Anm. 29), S. 439; Hanspeter Jecker, *Ketzer – Rebellen – Heilige: Das Basler Täuferum von 1580–1700*, Basel 1998, S. 590f.; Seebaß, *An sint persequendi haeretici?* (wie Anm. 5), S. 91f.

33 Götsch, *Konstruktion schichtspezifischer Wirklichkeit* (wie Anm. 28), S. 445; Eike Wolgast, *Stellung der Obrigkeit zum Täuferum und Obrigkeitsverständnis der Täufer in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, in: Hans-Jürgen Goertz/James M. Stayer (Hg.), *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert*, Berlin 2002, S. 89–120, hier: S. 89f.

34 Siehe z.B. *Inquisition zu Urbach*, 3. Juni 1598, HStAS A282/3094c, Nr. 14, S. 54.

35 Siehe z.B. *Sektarierbuch des Synodus I* (1573–1578), *LKA* A26/466 I, f. 125r–125v; *LKA* A26/466 II, f. 195r–195v; Gritschke, *Via Media* (wie Anm. 26), S. 349; Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör (wie Anm. 24), S. 262.

36 Bericht von Spezialis und Untervogt zu Schorndorf, 9. August 1620, HStAS A282/3094a, Nr. 26.

37 *LKA* A26/466 II, f. 130v.

38 *LKA* A26/466 II, f. 142r–142v. Siehe auch Simon-Muscheid, *Täter, Opfer und Komplizinnen* (wie Anm. 28), S. 655, 661.

39 Vgl. Landwehr, *Policey im Alltag* (wie Anm. 21), S. 321f.; David W. Sabeen, *Das zweischneidige Schwert: Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1990, S. 176.

40 Berichtigt war beispielsweise die Familie Greiner aus Walkersbach, die ein solches Katz-und-Maus-Spiel mit den Obrigkeiten über mehrere Generationen spielte. Vgl. John S. Oyer, *Nicodemites Among Württemberg Anabaptists*, in: *MQR* 71 (1997), S. 487–514, hier: S. 502–505.

41 Siehe z.B. *Vis.Prot.* Herbst 1585, *LKA* A1/1585 II, f. 76r.

42 *Vis.Prot.* 1602, HStAS A281/1120, S. 34. Siehe auch Furner, *Lay Casuistry* (wie Anm. 29), S. 453f.

43 *LKA* A26/466 I, f. 66r.

44 *Vis.Prot.* Herbst 1585, *LKA* A1/1585 II, f. 82v; *LKA* A26/466 II, f. 201r. Vgl. Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör (wie Anm. 24), S. 262.

45 Vgl. Claus-Peter Clasen, *Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg und in benachbarten Herrschaften: Ausbreitung, Geisteswelt und Soziologie*, Stuttgart 1965, S. 156; Jekker, *Ketzer* (wie Anm. 32), S. 606; Marlies Mattern, *Leben im Abseits: Frauen und Männer im Täuferum (1525–1550). Eine Studie zur Alltagsgeschichte*, Frankfurt am Main 1998, S. 174–177; Oyer, *Nicodemites* (wie Anm. 40), S. 494.

46 Meist wurden die dörflichen Gerüchte in den Visitationsprotokollen mit Formulierungen wie »es geht die sag« oder »es würt gesagt« umschrieben. Vgl. *LKA* A26/466 I, f. 15r, 19r,

23v; LKA A26/466 II, f. 161r, 167v, 181r. Siehe auch David W. Sabeen, Village Court Protocols and Memory, in: Heinrich Richard Schmidt/André Holenstein/Andreas Würzler (Hg.), Gemeinde, Reformation und Widerstand: Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag, Tübingen 1998, S. 3–23, hier: S. 10, 21.

47 Vgl. Helga Schnabel-Schüle, Kirchenvisitationen und Landesvisitationen als Mittel der Kommunikation zwischen Herrscher und Untertanen, in: Heinz Duchhardt/Gert Melville (Hg.), Im Spannungsfeld von Recht und Ritual: Soziale Kommunikation in Mittelalter und früher Neuzeit, Köln 1997, S. 173–186, hier: S. 181–186.

48 Vgl. Frank Konersmann, Kirchenvisitation als landesherrliches Kontrollmittel und als Regulativ dörflicher Kommunikation: Das Herzogtum Pfalz-Zweibrücken im 16. und 17. Jahrhundert, in: Andreas Blauert/Gerd Schwerhoff (Hg.), Kriminalitätsgeschichte: Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne, Konstanz 2000, S. 603–625, hier: S. 607f.; Landwehr, Policy im Alltag (wie Anm. 21), S. 109.

49 Roland Hofer, Anabaptists in Seventeenth-Century Schleithelm: Popular Resistance to the Consolidation of State Power in the Early Modern Era, in: MQR 74 (2000), S. 123–144, hier: S. 126f.; Jecker, Ketzer (wie Anm. 32), S. 606f.

50 Vgl. Landwehr, Policy im Alltag (wie Anm. 21), S. 136.

51 Vis.Prot. Herbst 1586, LKA A1/1586 II, f. 78v; LKA A26/466 I, f. 125r.

52 Antje Flüchter, Konfessionalisierung in kulturalistischer Perspektive? Überlegungen am Beispiel der Herzogtümer Jülich-Berg, in: Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?, Berlin 2005, S. 225–252, hier: S. 247f.; Landwehr, Policy vor Ort (wie Anm. 11), S. 54; Sabeen, Peasant Voices (wie Anm. 25), S. 70; Rudolf Schlögl, Bedingungen dörflicher Kommunikation: Gemeindliche Öffentlichkeit und Visitation im 16. Jahrhundert, in: Werner Rösener (Hg.), Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft vom Mittelalter bis zur Moderne, Göttingen 2000, S. 241–261, hier: S. 252–253, 258.

53 Siehe z.B. LKA A26/466 I, f. 15v, 18v–19r, 46v, 47v, 66v, 67v, 69r–70r, 98r–99r, 217r–218r; LKA A26/466 II, f. 140r.

54 Bericht des Intervogts zu Göppingen, 1. Februar 1580, HStAS A282/3087, Nr. 7.

55 Vis.Prot. 1582, LKA A1/1582, f. 68v.

56 Hofer, Popular Resistance (wie Anm. 49), S. 138f.; Jecker, Ketzer (wie Anm. 32), S. 608.

57 Vgl. Schnabel-Schüle, Kirchenvisitationen und Landesvisitationen (wie Anm. 47), S. 181.

58 Siehe auch Clasen, Wiedertäufer (wie Anm. 45), S. 158.

75 Jahre Mennonitische Geschichtsblätter – ein Potpourri

Rede auf der Jubiläumsveranstaltung des Mennonitischen Geschichtsvereins im Juni 2008 auf dem Thomashof

Der Titel meines Vortrages ist nicht ganz korrekt, es wurde etwas gemogelt. Ich habe die Geschichtsblätter mit der Jubelzahl 75 versehen, obwohl ich inzwischen weiß, daß der erste Jahrgang 1936 erschien.

Anders als der Geschichtsverein blicken die Geschichtsblätter also lediglich auf eine 73jährige Geschichte zurück, die zudem noch unterbrochen wurde. Zwischen 1940 und 1949 erschienen die *Mennonitischen Geschichtsblätter* nicht. Um diese geschichtsblätterlose Zeit kenntlich zu machen, wurde ab Jahrgang 6 (1949) die zusätzliche Bezeichnung »Neue Folge« eingeführt, die zwar durchaus korrekt die Sachlage widerspiegelte, ansonsten aber allenfalls dazu angetan war, bibliographische Angaben zu erschweren. Mit dem neuen blauen Outfit, das die Geschichtsblätter sich Ende der 80er Jahre zulegte, verschwand diese zusätzliche Numerierung. Wenn ich nun schon dabei bin, etwas geradezurücken, so sei noch kurz angemerkt, daß die gewählte Bezeichnung »Potpourri« bitte keine falschen Vorstellungen erwecken möge. Ich habe nicht die Absicht, Ihnen in Anlehnung an ein musikalisches Operetten-allerlei einen heiteren, amüsanten Querschnitt zu bieten – das ginge auch gar nicht. Die *Mennonitischen Geschichtsblätter* sind eine ernste, ernstzunehmende publizistische Angelegenheit und alles andere als amüsant oder heiter. Die Rubrik »Heute schon gelacht?« oder ähnliches gibt es nicht, wobei wir es mit einer durchgängigen Entwicklung zu tun haben. Ich bin mir auch nicht sicher, ob es so etwas wie einen täuferischen oder mennonitischen Humor gibt. Vielleicht ließe sich dieser Frage im Sinne eines Forschungsimpulses weiter nachgehen. Komisch wird es in den Geschichtsblättern allenfalls dann, wenn sich freche Druckfehler eingeschlichen haben. Als ich vor etwa zwei Jahren die korrigierten Fahnen des damaligen Jahrganges an Hans-Jürgen Goertz weiterschickte, erreichte mich am nächsten Tag sein Anruf. Ob ich denn wisse, daß ich Mitglied im Mennonitischen Geschichtsverein sei – ein dicker Hund auf der ersten Seite, ein Druckfehler besonderer Art; ich hatte ihn übersehen. Wenn ich Ihnen im Folgenden also schon nichts Heiteres bieten kann, so doch einige Einblicke in die Geschichtsblätter – ein Potpourri an Impressionen.

Fangen wir ganz banal an. Woran erkennt man die *Mennonitischen Geschichtsblätter*? Alle Jahrgänge aufeinandergelegt, ergäben sie zunächst ein-

mal einen Stapel von vielleicht 70 cm Höhe, der an der Basis hellbraun beginnt, Lorient würde vielleicht noch einen Schuß beige-grau-grünlich hineinsehen; und sich etwa ab der Mitte, konkret ab 1988 nach einer mehrjährigen mittelbeigen Phase abrupt leuchtend blau präsentiert. Schon ein oberflächlicher Blick auf die Schichtung von Jahrgang 1 bis 72 läßt erkennen, daß die *Mennonitischen Geschichtsblätter* einem Wandel unterlagen, der sich nicht nur auf ihr Gewand, sondern auch auf ihren Leibesumfang bezieht. Alles begann ziemlich bescheiden. Der erste Jahrgang umfaßte 64 Seiten, und so ging es weiter bis in die 60er Jahre hinein. Ganz allmählich begannen dann die Figurprobleme. 90 Seiten waren keine Ausnahme mehr. Der 31. Jahrgang (1974) umfaßte 140 Seiten, und 1989 scheinen mit dem 46. Jahrgang alle Hemmungen gefallen zu sein. Mit den 191 Seiten dieser Ausgabe war dennoch, wie die Zukunft zeigen sollte, keineswegs das Ende der Fahnenstange erreicht. Der 63. Jahrgang 2006 fiel noch üppiger aus und brachte es immerhin auf 256 Seiten. Wer weiß, was noch kommt.¹ Vielleicht wäre es angesichts dieser Entwicklung angebracht, wieder einmal die Notbremse zu ziehen, die allerdings schon 1981 versagte, als man noch darum bemüht war, eine bestimmte Seitenstärke nicht zu überschreiten und Beiträge sogar einige Jahre liegen ließ: »Wir wollen möglichst den Umfang von 112 Seiten nicht überschreiten, dafür aber durch acht Seiten Bilder zur Anschaulichkeit beitragen.«² Das »wir« bezog sich auf die damalige Schriftleitung, zu der neben Horst Quiring Heinold Fast und Hans-Jürgen Goertz gehörten.

Apropos Bilder – die Geschichtsblätter sind von Anfang an illustriert gewesen, wenn auch nicht durchgängig. Beliebte Beigaben dieser Art waren Auszüge aus Handschriften, Fotos mennonitischer Kirchen in Danzig, Hamburg, Neustadtgödens³ und anderswo sowie Impressionen von mennonitischen Lebensräumen oder einschlägigen Veranstaltungen wie der 9. Mennonitischen Weltkonferenz, die vom 18. bis 23. Juli 1972 im brasilianischen Curitiba stattfand.⁴ Und immer wieder Männer im zumeist fortgeschrittenen Alter, die sich allgemein um die täuferisch-mennonitische Geschichte und ihre Erforschung sowie speziell den Geschichtsverein und die Geschichtsblätter verdient gemacht haben. Im keineswegs übel zu verstehenden Sinne sind die *Mennonitischen Geschichtsblätter* über Jahrzehnte hinweg ein Männermagazin gewesen, in dem Frauen wenig zu suchen hatten. Natürlich wurden sie nicht bewußt aus dem Bemühen um die täuferisch-mennonitische Geschichte ausgegrenzt, aber auch nicht gebeten, sich zu engagieren. Und selbst im Kontext darzustellender Ereignisse fiel Frauen oft genug, wenn überhaupt, allenfalls eine Nebenrolle zu. In genealogischen Quellen tauchen sie als Töchter und Ehefrauen auf, die zumeist viele Kinder gebären und irgendwann sterben,

nachdem sie vielleicht eine Zeitlang als Witwe gelebt haben. Frauen schenken werdenden Männern Zärtlichkeiten, die sie manchmal nicht einmal haben wollen. Eine derartige Passage enthält das Gedenken an Christian Neff im 6. Jahrgang der *Geschichtsblätter*, in das auch Autobiographisches aus seinem Leben eingeflossen ist: »Meine älteren Geschwister hießen Peter, Abraham und Elise, mein jüngerer Bruder Philipp. Zwischen ihm und den älteren Geschwistern kamen wir Zwillinge auf die Welt: Christian und Johannes. Ich war der ältere. Wir wurden viel bewundert und von Frauen geliebkost, was mir ärgerlich war. In unserem Hause war alle Zärtlichkeit verpönt.«⁵

In dieser ersten nach dem Zweiten Weltkrieg erschienenen Nummer zieht Ernst Crous eine Forschungsbilanz, die den bis dato männerzentrierten Charakter der täuferisch-mennonitischen Geschichte und aller Bemühungen um sie sichtbar werden läßt: »Die Geschichtsforschung des 19. und 20. Jahrhunderts hat der Welt unsere Väter und deren Bestrebungen vielfach in neuem und günstigem Licht gezeigt.«⁶ Und was ist mit den Müttern oder Schwestern? Bis in die 60er Jahre hinein schien es im landläufigen Verständnis kaum lohnenswert, sich sonderlich um sie zu bemühen. Frauen wurden als Begleiterscheinung der Männer interpretiert, die den Gang der Weltgeschichte bestimmten. Eine derartige Sichtweise, die Frauen übergeht, ausgrenzt oder stillschweigend den männlichen Aktivitäten unterordnet, stellt allerdings keineswegs ein speziell mennonitisches Problem dar, sondern war in der historischen Forschung allgemein üblich.

Kehren wir noch einmal kurz zu Ernst Crous und seinem männlichen Blick auf die Vergangenheit zurück, der um so bemerkenswerter erscheint, da seine Ehefrau, Rose Crous, eng mit ihm zusammenarbeitete und die Forschungsstelle nach seinem Tod im Jahre 1967 mit einigen anderen betreute. Im Sinne dieses forschenden Miteinanders hatte Horst Quiring schon anläßlich des 80. Geburtstages von Ernst Crous, »ihm und seiner mitarbeitenden Gattin noch viele Jahre des Schaffens und des Sammelns der einschlägigen Literatur in der Forschungsstelle« gewünscht, die sich damals in Krefeld befand.⁷ Als Rose Crous 1972 stirbt, wird dies in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* zwar ausdrücklich erwähnt, und zudem werden ein Bild und ein Brief abgedruckt, aber letztlich bleibt ihre »unermüdliche Mitarbeit auf dem Feld der Geschichtsforschung« im Vergleich zu der ihres Mannes eher blaß und ohne eigenes Profil.⁸

Rose Crous war keineswegs die einzige Frau, die sich um die täuferisch-mennonitische Geschichte und die *Geschichtsblätter* verdient gemacht hat. Im Laufe der Jahre wurden immer mehr Frauen aktiv und vor allem sichtbar. Im Zuge dieses Engagements stellte sich zudem heraus, daß es durchaus einen ei-

genen Anteil an der täuferisch-mennonitischen Vergangenheit gibt, der sich über die Männer allein nicht erfassen läßt. 1966 wurde Julia Hildebrandts schon früher veröffentlichter Aufsatz über Antje Brons (geb. Cremer ten Doornkaat) in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* erneut abgedruckt, die 1884 als Mutter von 11 Kindern im Alter von über 70 Jahren die erste deutschsprachige Geschichte der Mennoniten schrieb.⁹ Zwei Jahre später ergänzte Heinold Fast Julia Hildebrandts Beitrag durch einen Brief von Antje Brons, den sie am 14. März 1883 von Emden aus an den Historiker Ludwig Keller geschrieben hatte.¹⁰ Nach mehrjähriger Pause in Sachen Antje Brons erschien 1984 ein weiterer Aufsatz aus der Feder Heinold Fasts.¹¹ Unterdessen dürfte Antje Brons, die diverse Bücher und Schriften verfaßte, weitgehend in Vergessenheit geraten sein.

Von nun an ging es in vielerlei Hinsicht aufwärts mit dem weiblichen Geschlecht. Frauen wie Rose Crous, Julia Hildebrandt, Erna Guth und Liesel Quiring-Unruh arbeiteten und schrieben mit. 1966 erschien in den *Geschichtsblättern* neben dem Beitrag über Antje Brons noch ein kürzerer Aufsatz von Herta Hartmanshenn über die Hutterer in Kanada.¹² Es folgten Aufsätze über Täuferinnen des 16. Jahrhunderts. In der Ausgabe 1986/87 ging ich beispielsweise der Frage nach, warum die Täuferin Petronella einst ihren Ehemann verließ¹³ und gewährte in der Doppelnummer 1990/91 unter der Überschrift »Frauen in Ketten«¹⁴ Einblicke in eine speziell in den Württemberger Täuferakten zu findende Strafpraxis, die darin bestand, hartnäckige Täuferinnen im Hause an die Kette zu legen. Die obrigkeitliche Rechnung ging allerdings nur selten auf, da die Männer sich mit ihren Frauen solidarisierten und sie ihrer Fesseln entledigten. Hanspeter Jecker hinterfragte 1997, ob »Die Hinrichtung einer Täuferin in Rheinfelden« die letzte im frühneuzeitlichen Europa gewesen sei,¹⁵ und Martina Bick untersuchte zehn Jahre später mit ihrem Beitrag »Gelobet sei Gott, liebe Hausfrau und Schwester in dem Herrn« Genderaspekte im Liedgut der frühen Täuferbewegung.¹⁶ Neben dem einen oder anderen weiteren Beitrag zur Frauen- und Geschlechtergeschichte wie ihn beispielsweise Lucille Marr über Nähzirkel mennonitischer Frauen in Ontario¹⁷ beisteuerte, sowie Rezensionen über Bücher, die dieser Thematik verpflichtet sind, erschienen auch Beiträge und Buchbesprechungen von Mitarbeiterinnen zu täuferisch-mennonitischen Themen unterschiedlichster Art. In diesem Zusammenhang sei auf Susanne Woelks »Suche nach Täufern im Jeverland«¹⁸ verwiesen oder auch ihren gemeinsam mit Norbert Fischer verfaßten Aufsatz über den »Mennonitenfriedhof in Hamburg-Altona«.¹⁹ Der absolute Gipfel der Toleranz wurde 1992 erklommen. Zwei Frauen traten in die Schriftleitung der *Mennonitischen Geschichtsblätter* ein: Lydie Hege und

ich. Wir waren allerdings nicht die ersten Frauen, die im Rahmen des Mennonitischen Geschichtsvereins ein Amt übernahmen. 1983 erklärte Liesel Quiring-Unruh nach fast 8jähriger Tätigkeit, nicht mehr als Schriftführerin kandidieren zu wollen, dieses Amt wurde dann von Christel Schultz übernommen, die es bis 2001 innehatte und es dann an Jörg Isert weitergab.

An der weiblichen Präsenz im Mennonitischen Geschichtsverein und speziell den Geschichtsblättern läßt sich ablesen, daß es im Laufe der Jahrzehnte Entwicklungen gegeben hat, ohne daß von einem totalen Umbruch die Rede sein kann. Der in der ersten Ausgabe eher allgemein formulierte Anspruch über die zu erfüllenden Aufgaben der *Mennonitischen Geschichtsblätter* klingt in seinen Grundzügen auch heute noch akzeptabel und richtungsweisend: »Die ›Mennonitischen Geschichtsblätter‹ wollen ihre Leser über die Ergebnisse der fortschreitenden Forschung auf dem laufenden halten und durch besondere Abhandlungen die Kenntnis unserer Geschichte erweitern.«²⁰ Die Geschichte der Täufer und Mennoniten von den Anfängen im 16. Jahrhundert bis in unsere Gegenwart hinein läßt sich auf vielerlei Weise erfassen, darstellen und akzentuieren. Die *Mennonitischen Geschichtsblätter* haben dieser nicht geradlinig verlaufenden, weitverzweigten Geschichte, die in der Schweiz ihren Anfang nahm und sich schließlich zur »weltweiten Bruderschaft« entwickelte, mit einer Palette unterschiedlichster Rubriken und Beiträge Rechnung getragen. Es gibt eine Vielzahl von Themen, die von der ersten bis in die letzten Nummern hinein nichts von ihrer Attraktivität eingebüßt haben. Eine zentrale Führergestalt wie Menno Simons ist ein mennonitischer Klassiker, der nie aus der Mode kommt und auch Gegenstand zukünftiger Forschung sein wird. Im ersten Jahrgang 1936 waren ihm allein drei Beiträge gewidmet. Während Christian Neff²¹ über Menno Simons' Bedeutung für die Gemeinden schrieb, stellte Cornelius Krahn²² sein Wirken in Nordwestdeutschland und Westpreußen dar, bevor Christian Hege²³ sich dann ausführlich der neuen Menno-Biographie aus der Feder Cornelius Krahns widmete. Um Menno Simons ist es in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* zwar nie still, aber doch ruhiger geworden, auch wenn weiterhin Beiträge über ihn erschienen, wie beispielsweise im 27. Jahrgang 1970 ein aus der Doktorarbeit erwachsener Aufsatz von Christoph Bornhäuser über »Die Gemeinde als Versammlung der Gottesfürchtigen bei Menno Simons«²⁴ oder jener 1985 erschienene Aufsatz von Hans-Jürgen Goertz über den fremden Menno Simons.²⁵

Neben einzelnen Führergestalten waren es genealogische Themen oder Beiträge zur Familienforschung unterschiedlichster Art, die sich wie ein roter Faden durch die *Mennonitischen Geschichtsblätter* ziehen. Der 4. Jahrgang

1939 enthält beispielsweise einen zweiseitigen Überblick über »Vier Mannheimer mennonitische Kirchenbücher«²⁶, und rund 60 Jahre später berichtet Frank Konersmann über neue Quellen, die die Geschichte der mennonitischen Bauernfamilie Möllinger von der Mitte des 18. bis hinein ins 19. Jahrhundert erhellen.²⁷ Dazwischen liegen diverse Beiträge zur Familienforschung, die Erna und Hermann Guth oder auch Adalbert Goertz in den Geschichtsblättern veröffentlichten, um nur einige markante Kenner und eifrige Erforscher dieser speziellen Materie zu erwähnen; hinzu kamen Untersuchungen zu einzelnen Gemeindechroniken, wie sie beispielsweise Christoph Wiebe für die Gemeinde Ibersheim vorlegte.²⁸

Besondere Aufmerksamkeit wird seit jeher den historischen Anfängen gezollt, dem Werden der täuferischen Bewegungen in und unter der Reformation und den schmerzhaften oder sogar tödlichen Konsequenzen, die all jene zu tragen hatten, die sich von ihrem täuferischen Glauben nicht abbringen lassen wollten. Die überragende Bedeutung dieser Zeit läßt sich letztlich auch daran ablesen, daß die *Mennonitischen Geschichtsblätter* als Publikationsorgan des Geschichtsvereins den Täuferaktenbänden stets größtes Interesse entgegenbracht haben. 1937 hatte Walther Köhler angeregt, im Rahmen des Mennonitischen Geschichtsvereins einen Fonds für den Druck der Täuferakten zu gründen.²⁹ Zu diesem Zeitpunkt waren bereits die Bände über Württemberg und das Markgraftum Brandenburg erschienen, die vom Verein für Reformationsgeschichte herausgegeben worden waren. Unterdessen sind wir bei Bd. XVII angekommen. 2007 erschienen die von Heinold Fast und Gottfried Seebaß edierten Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer 1527–1555. Das »Kunstbuch« des Jörg Probst Rotenfelder gen. Maler, bearbeitet von Heinold Fast und Martin Rothkegel. Wer sich für diesen Täuferaktenband interessiert, der Einblicke in das täuferische Milieu Pilgram Marpecks gewährt, nehme den 64. Jahrgang der *Mennonitischen Geschichtsblätter* zur Hand und lese James M. Stayers Rezension.³⁰ In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß die aufgewühlte Zeit des 16. Jahrhunderts nicht nur in Führergestalten wie Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck, Michael Sattler oder Konrad Grebel einschließlich ihrer Werke sichtbar wird, sondern unter anderem auch in der bewußten Abgrenzung täuferischer Glaubens- und Lebensvorstellungen von einer zumeist feindlich oder allenfalls tolerant gesinnten Umwelt. Es geht um die Wurzeln, den täuferischen Sitz in der Reformationsgeschichte, der eher im Zentrum als in der Peripherie zu suchen ist. Es ist unmöglich, hier alle Beiträge zu erwähnen, die sich von Jahrgang 1 bis 64 mit der Täufergeschichte des 16. Jahrhunderts befassen. Ich begnüge mich hier mit wenigen Hinweisen, um einen Einblick in die Vielfalt des Untersu-

chungsgegenstandes zu geben. Das Spektrum umfaßt so heterogene Themen wie Fritz Blankes Ausführungen zur Zürcher Reformation und den Täufern,³¹ die in den 50er Jahren die Geschichtsblätter bereicherten, Stephen E. Buckwalters 1995 erschienener Beitrag über »Die Stellung der Straßburger Reformatoren zu den Täufern«³², Christoph Windhorsts 1974 publizierte Aufsatz über die Frage des Spiritualismus bei Balthasar Hubmaier³³ oder auch Hans-Jürgen Goertz' 1979 veröffentlichte Forschungen über den Zweiten Speyerer Reichstag und die Täufer.³⁴

Stichwort »Märtyrer« – die Geschichtsblätter 2001 enthalten einen Beitrag von Peter Burschel über die Martyrienkultur der Täufer im 16. Jahrhundert.³⁵ Das erlittene Martyrium als letzte, nicht selten spektakulär inszenierte Konsequenz obrigkeitlicher Verfolgungs- und Vernichtungspolitik Andersdenkender steht wie kaum eine andere Strafe für erduldetes täuferisches Leid im 16. Jahrhundert. Auch wenn die Scheiterhaufen in späteren Zeiten nicht mehr rauchten und keine Glaubensschwester mehr ertränkt wurden, bedeutete dies nicht das Ende von Verfolgung, Vertreibung und Not, die Täufer und Mennoniten in einem sich wandelnden historischen Kontext immer wieder erfuhren. So widmete Thomas Winkelbauer 2004 der 1622 erfolgten Vertreibung der Hutterer aus Mähren einen Beitrag,³⁶ während Carsten M. Walczok die Leser der *Mennonitischen Geschichtsblätter* 1999 über das Durchgangslager in Mölln informierte.³⁷ Nicht immer wurden Täufer und Mennoniten vertrieben, manche wanderten aus, wobei erzwungene und freiwillige Migration keineswegs immer klar voneinander zu trennen sind. Die 1954 erschienenen Geschichtsblätter enthalten beispielsweise zwei Beiträge, die sich dieser Thematik annehmen. Neben Horst Quirings Aufsatz über »Die Auswanderung der Mennoniten aus Preußen 1788–1870«³⁸ erschien Peter Dycks »Beschreibung meiner Auswanderung nach Amerika, 1876«.³⁹ Mennoniten außerhalb Europas, zum Beispiel in Amerika, Kanada und Paraguay, gehören ebenso zum Repertoire der Geschichtsblätter wie enger oder auch weiter gefaßte lokalgeschichtliche Studien im europäischen Raum. In diesem Zusammenhang sei stellvertretend für viele andere Aufsätze an Elfriede Lichdis Beitrag über »Die Täufer in Heilbronn«⁴⁰ erinnert, den 1983 publizierten Abriß Jean Séguys über die Mennoniten in Frankreich⁴¹ und Lydie Heges Bericht über »Die Täufer im Elsaß vor 1712«⁴², in dem sie eine Reihe von Veröffentlichungen Robert Baechers aus Souvenance zusammenhängend dargestellt und über Frankreich hinaus bekanntgemacht hat.

Es gäbe unzählige, wichtige Themen, Beiträge und Rezensionen, die hier zu erwähnen wären, darunter die immer wieder aufgegriffenen Fragen nach pietistischen Einflüssen, nach dem Wert und Charakter täuferisch-menno-

nitischer Bekenntnisse, der Glaubenstaufe oder nach dem Ansehen, das Mennoniten durch ihre wirtschaftlichen Aktivitäten erfuhren, sei es als Pächter oder Fabrikanten. Zu den besonders bedeutsamen Aspekten gehören solche, in denen es nicht nur um die täuferisch-mennonitische Vergangenheit, sondern auch um aktuelle und künftige Dinge geht. In diesem Zusammenhang sei auf Christoph Wiebes »Reflexionen zu Gegenwart und Zukunft der deutschen Mennoniten«⁴³ aus dem Jahr 2004 verwiesen, aber auch auf den Jahrgang 2006, der unter der Überschrift »Täuferforschung und Theologie im Gespräch« mehrere Beiträge zu einer »Theologie aus dem Geist des Täufern« enthält.

Ich möchte den mehr als flüchtigen thematischen Streifzug jedoch nicht beenden, ohne darauf verwiesen zu haben, daß es auch äußerst brisante Themen gegeben hat, sogenannte »heiße Eisen«, die in den Geschichtsblättern angepackt wurden – gewiß nicht zur Zufriedenheit aller. Zur schwerverdaulichen Kost gehörte lange Zeit das Münsteraner Täuferreich, das mit seinem militanten Charakter und seinen polygamen Erscheinungsformen nicht so recht in das ideale Bild der friedfertigen und leidensbereiten Täufer in einer Gemeinde ohne Flecken und Runzeln passen wollte. Erst ganz allmählich fand das bunte Münsteraner Treiben durch Forschungsbeiträge und Buchvorstellungen Eingang in die Geschichtsblätter. In diesem Zusammenhang ist an den 1983 publizierten Aufsatz von Mathias Henning über die Vielweiberei im Münsteraner Täuferreich⁴⁴ zu erinnern oder den fast 20 Jahre später erschienenen Forschungsbeitrag James M. Stayers.⁴⁵ Nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang Ralf Klötzers Dissertation über die Täuferherrschaft von Münster, die er 1991 unter der Rubrik »Forschungsnotizen« vorstellte.

Ein noch wesentlich heikleres Thema stellt die Beziehung dar, die Mennoniten in unterschiedlicher Intensität zum Nationalsozialismus unterhielten. Von einigen Anklängen einmal abgesehen, weisen die Geschichtsblätter keine enge ideologische Bindung auf. Allerdings fehlt auch jene kritische Auseinandersetzung mit der damals jüngsten Vergangenheit, die nach dem Krieg und etlichen geschichtsblätterlosen Jahren zu erwarten gewesen wäre. Festgestellt wird lediglich, daß der Krieg keine Veröffentlichungen mehr erlaubt habe. Wohl klingt in dem einen oder anderen Satz etwas von dem vergangenen Schrecken an, und es wird der verstorbenen »treuen Männer« gedacht, »denen wir so viel verdanken«.⁴⁷ Christian Neff, Christian Hege nebst Frau Christine und Walther Koehler gehörten dazu, Fritz van Bergen, Herbert Wiebe und Abraham Driedger. Einige waren gefallen. Wie war es um die Wehrlosigkeit der Mennoniten bestellt gewesen? Es dauerte etliche Jahre, bis der Nationalsozialismus bewußt aufgegriffen und thematisiert wurde. 1974

erschien ein von Hans-Jürgen Goertz verfaßter Beitrag über die mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich⁴⁷, gefolgt von Dieter Götz Lichdis Ausführungen über das Staatsverständnis der Mennoniten um 1933.⁴⁸ Ein Jahr zuvor war der Aufsatz von Hans Meier über »Die Auflösung des Neuheruterischen Rhön-Bruderhofes in Deutschland«, ⁴⁹ erschienen, ein Thema, dessen sich James J. Lichte 1992 noch einmal annahm.⁵⁰

Daß Charakter und Inhalt der Geschichtsblätter nicht allein durch den allgemeinen Anspruch geprägt werden, der täuferisch-mennonitischen Geschichte wissenschaftlich gerecht werden zu wollen, versteht sich von selbst. Allgemeine Formulierungen dieser Art können allenfalls als Wegweiser dienen, der letztlich jedoch im Detail wenig über die inhaltliche Gestaltung einzelner Jahrgänge verrät. Von Anfang an ist es Aufgabe des jeweiligen Schriftleiters oder des Schriftleitergremiums gewesen, diesen Anspruch auf seriöse Forschung und Information in Gestalt von Aufsätzen, Rezensionen und Quellenpublikationen gewissenhaft umzusetzen. Wer leistete diese Arbeit? Bis zum Krieg war der 1945 verstorbene Christian Neff die entscheidende Instanz, gefolgt von Ernst Crous. Bereits ab dem 7. Jahrgang 1950 treffen wir auf Horst Quiring als Schriftleiter, der nach fast zwanzigjähriger Tätigkeit 1969 verkündete, die Geschichtsblätter in andere Hände legen zu wollen. Dies war wohl leichter gesagt als getan, denn nach 1970 finden wir ihn nunmehr als Mitschriftleiter eines dreiköpfigen Gremiums, das sich neu konstituiert hatte. Hans-Jürgen Goertz und Heinold Fast waren hinzugekommen. Nachdem Horst Quiring 1983 endgültig aus der Schriftleitung ausgeschieden war, gestalteten Hans-Jürgen Goertz und Heinold Fast die Geschichtsblätter zunächst gemeinsam weiter bis zum Jahr 1992, in dem es dann erneut eine einschneidende Veränderung gab. Christoph Wiebe, Lydie Hege und ich kamen als Mitschriftleiter hinzu, während Heinold Fast sich gleichzeitig von seiner Tätigkeit verabschiedete. Seit Lydie Hege ausgeschieden ist, sind wir nunmehr ein Schriftleiter-Triumvirat. Wenn wir heute einen Jahrgang gestalten, so sieht das Inhaltsverzeichnis anders aus als vor 60 Jahren, obwohl es auch Übereinstimmungen gibt. Was die Geschichtsblätter zu bieten haben, wird heute wesentlich differenzierter und übersichtlicher präsentiert. Die besprochenen Bücher werden einzeln aufgeführt, die Rubrik »Hinweise, Berichte, Meldungen« ist hinzugekommen. Andere inhaltliche Züge blieben durchgängig erhalten. 1936 wurde dem verstorbenen Johann Loserth gedacht, der Jahrgang 2007 enthält einen Nachruf auf Gerhard Hildebrandt. Über die Jahrzehnte hinweg haben die Geschichtsblätter nicht nur Platz für wissenschaftliche Beiträge und Diskussionen geboten, sondern sind als Ort der Erinnerung und des Dankes Forum für einen durchaus positiv zu verstehenden Personenkult gewesen.

Horst Quiring hat einmal davon gesprochen, so jedenfalls steht es im Protokoll der Mitgliederversammlung des Geschichtsvereins vom 7. August 1955, daß er unter anderem den Anspruch hege, »die Zeitschrift als Visitenkarte des Vereins ansprechend zu gestalten.«⁵¹ Ich finde, daß dies ein sehr schönes, anschauliches Bild ist, das statische, variable und vor allem persönliche Aspekte, die bei der verantwortungsvollen Ausgestaltung der Geschichtsblätter seit jeher eine Rolle spielen, in sich vereint. Die Vorstellung einer zu gestaltenden Visitenkarte, weist auf eine Vielzahl von Möglichkeiten hin, die sich mit dem Entwurf eines solchen Kärtchens verbinden. Die Geschichte der Täufer und Mennoniten kann so und so charakterisiert, beschrieben und präsentiert werden. Letztlich ist die Gestaltung der Geschichtsblätter eine Art Zusammenspiel unterschiedlichster Faktoren. Welchen Beitrag können wir an Land ziehen? Was wurde uns für die nächste Ausgabe angeboten? Welches Ereignis in der täuferisch-mennonitischen Geschichte verlangt gerade in dieser Nummer besondere Aufmerksamkeit? Zu erinnern wäre in diesem Zusammenhang an »400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona«, denen in der Ausgabe 2001 gedacht wurde, dieses Jahr werden es wiederum Beiträge zur Geschichte Krefelds sein. Der stark erweiterte Autorenkreis, der heute Theologen und Historiker unterschiedlicher Ausrichtung bis hin zu Marxisten umfaßt, ist mit ein Garant dafür, daß der Anschluß an den aktuellen Forschungsgang gewährleistet ist.

Überlegungen hinsichtlich des zu erzielenden Nutzens spielen bei der inhaltlichen Gestaltung der Geschichtsblätter ebenfalls eine Rolle. Mit einer Visitenkarte will ich etwas erreichen, mich beispielsweise empfehlen und andere auf mich aufmerksam machen oder von mir überzeugen. Auf die Geschichtsblätter bezogen, bedeutet dies, vorhandene Mitglieder möglichst zufriedenzustellen und neue zu werben. Ein heikler Punkt, denn einerseits ist es nahezu unmöglich, allen Leserwünschen gerecht zu werden, und andererseits können wir von einer enorm wachsenden Mitgliederzahl, wie sie in den Anfangsjahren zu verzeichnen war, heute nur träumen.

In dem im Jahrgang 1959 abgedruckten »Protokoll der Generalversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins« vom 27. Juli 1958 heißt es, daß sich die Schriftleitung Jahr für Jahr darum bemüht habe, »den wissenschaftlichen Charakter der Zeitschrift mit einem populären Zug für unsere Leserschaft zu verbinden.«⁵² Daß dies offensichtlich nicht immer zur vollsten Zufriedenheit gelungen ist, zeigt Horst Quirings 1964 im Rahmen der Generalversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins erfolgte »offene(n) Aussprache über die Mennonitischen Geschichtsblätter und die Schriftenreihe«: »Da die Mehrzahl unserer Mitglieder keine Wissenschaftler, sondern »Gemeindeglieder mit

Geschichtsinteresse« sind, müsse insbesondere auch diesem Kreis Rechnung getragen werden.« Aus der Versammlung heraus sei unter anderem der Wunsch geäußert worden, es möge die »kulturgeschichtliche Seite des Mennonitentums stärker beachtet (...)« werden.⁵³ Wie wissenschaftlich dürfen oder müssen die Geschichtsblätter sein? Zur Wissenschaftlichkeit als Stein des Anstoßes gesellte sich dann noch eine angeblich zu eindeutige Vorliebe für das 16. Jahrhundert hinzu: »Schon manches Mal ist der Schriftleitung der Geschichtsblätter vorgehalten worden, sie habe ein fast ausschließliches Interesse an der Täuferforschung und lasse die weitere Geschichte des Mennonitentums außer acht«,⁵⁴ so Heinold Fast und Hans-Jürgen Goertz im 45. Jahrgang 1988.

Der Vorwurf, die Geschichtsblätter zu wissenschaftlich zu gestalten, ist problematisch und geht am Anspruch vorbei, der in der ersten Ausgabe formuliert wurde, nämlich die Leser über die fortschreitende Forschung auf dem laufenden zu halten. Aber das ist es nicht allein. Der wissenschaftliche Charakter der Geschichtsblätter, einschließlich einer intensiven Berücksichtigung der Täufergeschichte des 16. Jahrhunderts hat den Mennoniten zu einem veränderten Selbstbewußtsein verholfen. Jahrzehntelange intensive Forschung rückte die mennonitischen Wurzeln, die Radikalen des 16. Jahrhunderts von der Peripherie ins Zentrum des reformatorischen Geschehens und gestand ihnen jene Bedeutung zu, die ihnen lange Zeit abgesprochen und verwehrt worden war. Anders als noch in der ersten Nummer der Geschichtsblätter würde heute niemand mehr in etwas betulicher Manier von unserer Zeitschrift sprechen und längere Klagen über verzerrte Darstellungen in irgendeinem Schulbuch oder andere unsachgemäße Angriffe anstimmen. Diese Zeiten sind vorbei. Die heutigen Mennoniten können selbstbewußt auf eine Vergangenheit zurückblicken, die nicht nur für sie selbst, sondern auch für Menschen außerhalb ihrer Glaubensgemeinschaft von internationalem Interesse ist.

Die *Mennonitischen Geschichtsblätter* sind zunächst nicht als Produkt einer selbstbewußten Glaubensgemeinschaft in Erscheinung getreten, die sich und ihre Werte präsentiert, pflegt und zur Diskussion stellt, sondern eher als internes Publikationsorgan, das den Glaubensbrüdern und -schwestern Wärme und einen gewissen historischen Halt vermittelt. Wenn es so etwas wie eine markante, sich über Jahrzehnte erstreckende Entwicklung gegeben hat, dann betrifft sie das gewandelte mennonitische Selbstbewußtsein, das die heutigen Geschichtsblätter ausstrahlen. Natürlich gibt es immer etwas zu verbessern: die Geschichtsblätter sollten bei den Weighthatchers angemeldet werden, die Beiträge und Rezensionen müssen wieder kürzer werden. Vielleicht könnte

tatsächlich etwas mehr Wert auf kulturelle und künstlerische Themen gelegt werden.

Am Schluß seien ein paar Bemerkungen zur Entstehung und zum Erscheinungsbild der *Mennonitischen Geschichtsblätter* gestattet. Bis wir 1992 in die Schriftleitung eintraten, wurden überwiegend noch Typoskripte mit handschriftlichen Korrekturen an den Drucker gegeben. Wir sind sofort dazu übergegangen, die Texte in elektronischer Form abzuliefern, zunächst als einfache Text-Dateien, heute in Form spezieller PDF-Dateien, die so, wie sie sind, einschließlich der Abbildungen von der Belichtungsmaschine übernommen werden können. Satz und Layout bis hin zur Wahl des passenden Papiers sind damit in unsere Verantwortung übergegangen; Christoph Wiebe hat sich, was diese Fragen betrifft, im Laufe der Jahre das nötige Fachwissen autodidaktisch angeeignet. Wer die Ausgaben seit 1992 Revue passieren läßt, erkennt die Änderungen und Fortschritte. So sind wir also zu dritt in der Schriftleitung nicht nur als Redakteure tätig, die Texte beschaffen, begutachten, Korrektur lesen und dabei um eine klare, gut lesbare Fassung bemüht sind. Uns liegt auch an einem Erscheinungsbild, das dem Lesen zuträglich ist. »Das Auge liest mit« – gemäß dieser Devise werden wir uns auch künftig bemühen, aktuelle Forschungen zu Täufern und Mennoniten den Mitgliedern unseres Vereins in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* zu präsentieren. Lassen Sie uns bei einem Glas Wein darüber plaudern.

Anmerkungen

1 Unterdessen liegt der 65. Jahrgang (2008) vor, der mit 360 Seiten alles bisher Dagewesene sprengt.

2 Mennonitische Geschichtsblätter (fortan: MGBI) 38 (1981), S. 5; im folgenden Jahr brachte es die Ausgabe 1982 immerhin auf 132 Seiten.

3 MGBI 47/48 (1990/91), Abb. 11.

4 MGBI 29 (1972), bes. Abb. 1 bis 4.

5 P[aul] Schowalter, Zum Gedenken an Christian Neff für die Generalversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins am 13. April 1947 auf dem Thomashof, in: MGBI 6 (1949), S. 3.

6 Ebd., S. 1.

7 H[orst] Quiring, Zum Geleit, in: MGBI 19 (1962), S. 1.

8 Horst Quiring, Zum Geleit, in: MGBI 29, (1972), S. 5 f.; Abb. 18 und 19.

9 Julia Hildebrandt, Antje Brons als Mennonitin, in: MGBI 23 (1966) S. 41–58; s. a. H. van der Smissen, Anna Brons, in: Mennonitisches Lexikon, hrsg. von Christian Hege und Christian Neff, Erster Bd., Frankfurt am Main/ Weierhof (Pfalz), S. 271ff.

10 Heinold Fast, Das deutsche Mennonitentum 1883. Ein Brief von Antje Brons an Ludwig Keller, in: MGBI 25 (1968), S. 6–13.

11 Heinold Fast, Mennonitischer »Apostolikumsstreit«. Aus dem Briefwechsel zwischen Antje Brons und Ulrich Hege über die erste deutschsprachige Mennonitengeschichte,

1884, in: MGBI 41 (1984), S. 57–71.

12 Herta Hartmanshenn, Die Hutterischen Brüdergemeinden in Kanada, in: MGBI 23 (1966), S. 12–18.

13 Marion Kobelt-Groch, Warum verließ Petronella ihren Ehemann? Gedanken zur Ehemmeidung bei den Halberstadter Täufern, in: MGBI 43/44 (1986/87), S. 62–79.

14 Dies., Frauen in Ketten. »Von widertauferischen Weibern, wie gegen selbigen zu handeln.«, in: MGBI 47/48 (1990/91), S. 49–70.

15 Hanspeter Jecker, Die Hinrichtung einer Täuferin in Rheinfelden – die letzte im frühneuzeitlichen Europa?, in: MGBI 54 (1997), S. 76–88.

16 Martina Bick, »Gelobt sei Gott, liebe Hausfrau und Schwester in dem Herrn«. Genderaspekte im Liedgut der frühen Täuferbewegung, in: MGBI 64 (2007), S. 27–38.

17 Lucille Marr, Zeit für Spinnrocken und Spindel. Die Nähzirkel mennonitischer Frauen in Ontario und das Mennonitische Zentralkomitee, in: MGBI 56 (1999), S. 71–102.

18 Susanne Woelk, Auf der Suche nach Täufern im Jeverland, in: MGBI 49 (1992), S. 32–55.

19 Norbert Fischer und Susanne Woelk, »Gewidmet den Toten ...« Der Mennonitenfriedhof in Hamburg-Altona, in: MGBI 52 (1995), S. 122–134.

20 Unsere Zeitschrift, in: MGBI 1 (1936), S. 2.

21 Christian Neff, Menno Simons. Seine Bedeutung für unsere Gemeinden, in: ebd., S. 9–13.

22 Cornelius Krahn, Menno Simons in Deutschland. Sein Wirken in Nordwestdeutschland und Westpreußen, in: ebd., S. 13ff.

23 Christian Hege, Eine neue Menno-Biographie. Die erste ausführliche Darstellung in deutscher Sprache, in: ebd., S. 16–20.

24 Christoph Bornhäuser, Die Gemeinde als Versammlung der Gottesfürchtigen bei Menno Simons, in: MGBI 27 (1970), S. 19–36.

25 Hans-Jürgen Goertz, Der fremde Menno Simons. Antiklerikale Argumentation im Werk eines melchioritischen Täufers, in: MGBI 42 (1985), S. 24–42.

26 Walter Fellmann, Vier Mannheimer mennonitische Kirchenbücher. Im Pfarrarchiv der reformierten Gemeinde, Mannheim, in: MGBI 4 (1939), S. 57f.

27 Frank Konersmann, Neue Quellenfunde über die mennonitische Bauernfamilie Möllinger in den rheinhessischen Dörfern Monsheim und Pfeddersheim (1746–1835), in: MGBI 61 (2004), S. 118–122.

28 Christoph Wiebe, Aus der Chronik der Gemeinde Ibersheim, in: MGBI 51 (1994), S. 94–112.

29 Horst Quiring, Mennonitischer Geschichtsverein. Die 2. Generalversammlung am 13. Juni 1937 zu Berlin, in: MGBI 2 (1937), S. 49ff.

30 James M. Stayer, Heinold Fast und Gottfried Seebaß (Hg.), 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 (...), in: MGBI 64 (2007), S. 134–137.

31 Fritz Blanke, Die Propheten von Zollikon (1525). Eine vergessene Szene aus der Täufergeschichte, in: MGBI 9 (1952), S. 2–10; ders.: Die Vorstufen des Täufern in Zürich (1523–1525), in: MGBI 10 (1953), S. 2–13.

32 Steven E. Buckwalter, Die Stellung der Straßburger Reformatoren zu den Täufern bis 1528, in: MGBI 52 (1995), S. 52–84.

33 Christof Windhorst, Wort und Geist. Zur Frage des Spiritualismus bei Balthasar Hubmaier im Vergleich zu Zwingli und Luther, in: MGBI 31 (1974), S. 7–24.

34 Hans-Jürgen Goertz, Ketzer, Aufrührer und Märtyrer. Der Zweite Speyerer Reichstag und

- die Täufer. Walter Fellmann zum 80. Geburtstag, in: MGBI 36 (1979), S. 7–26.
- 35 Peter Burschel, »Marterlieder«. Eine erfahrungsgeschichtliche Annäherung an die Marttyrienkultur der Täufer im 16. Jahrhundert, in: MGBI 58 (2001), S. 7–36.
- 36 Thomas Winkelbauer, Die Vertreibung der Hutterer aus Mähren 1622. Massenexodus oder Abzug der letzten Standhaften?, in: MGBI 61 (2004), S. 65–96.
- 37 Carsten M. Walczok, »Brüder in Not« – das Durchgangslager in Mölln 1929–1934, in: MGBI 56 (1999), S. 54–70.
- 38 Horst Quiring, Die Auswanderung der Mennoniten aus Preußen 1788–1870, in: MGBI 11 (1954), S. 37–43.
- 39 Peter Dyck, Beschreibung meiner Auswanderung nach Amerika, 1876, in: ebd., S. 43–47.
- 40 Elfriede Lichdi, Die Täufer in Heilbronn 1528–1559. Bürgereid und christliche Lebenshaltung, in: MGBI 35 (1978), S. 7–61.
- 41 Jean Séguy, Geschichte der Mennoniten in Frankreich. Ein kurzer Abriß, in: MGBI 40 (1983), S. 84–96.
- 42 Lydie Hege, Die Täufer im Elsaß vor 1712. Literaturbericht Robert Baecher (1987–1992), in: MGBI 50 (1993), S. 68–80.
- 43 Matthias Henning, Askese und Ausschweifung. Zum Verständnis der Vielweiberei im Täuferreich zu Münster 1534/35, in: ebd., S. 25–45.
- 44 Christoph Wiebe, »...daß und warum sie im Aussterben begriffen seien«. Reflexionen zu Gegenwart und Zukunft der deutschen Mennoniten, in: MGBI 61 (2004), S. 97–108.
- 45 James M. Stayer, Unsichere Geschichte: Der Fall Münster (1534/35). Aktuelle Probleme der Forschung, in: MGBI 59 (2002), S. 63–78.
- 46 Ernst Crous, Unsere Zeitschrift, in: MGBI 6 (1949), S. 1.
- 47 Hans-Jürgen Goertz, Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich, in: MGBI 31 (1974), S. 61–90; diese Ausgabe enthält außerdem den Beitrag von Frank H. Epp: Kanadische Mennoniten, das Dritte Reich und der Zweite Weltkrieg, in: ebd., S. 91–102.
- 48 Dieter Götz Lichdi, Römer 13 und das Staatsverständnis der Mennoniten um 1933, in: MGBI 37 (1980), S. 74–95.
- 49 Hans Meier, Die Auflösung des Neuherterischen Rhön-Bruderhofes in Deutschland (Auch als Berichtigung der Schrift von Michel Horsch über die Auflösung des Rhön-Bruderhofes, Hellmannsberg 1937), in: MGBI 36 (1979), S. 49–56.
- 50 James Irvin Lichti, Die Stellungnahmen deutscher Mennoniten zur Auflösung des Rhönbruderhofes in der Zeit des Nationalsozialismus, in: MGBI 49 (1992), S. 73–91.
- 51 Otto Schowalter, Protokoll der Mitgliederversammlung des Geschichtsvereins vom 7. August 1955 in Göttingen, Jakobikirchhof 3, in: MGBI 13 (1956), S. 55.
- 52 Gerhard Hein, Protokoll der Generalversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins am 27. Juli 1958 in Frankfurt a. M., in: MGBI 16 (1959), S. 64.
- 53 Paul Schowalter, Protokoll der Generalversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins e. V. vom 24. Mai 1964 in Weierhof/Pfalz, in: MGBI 21 (1964), S. 81f.
- 54 Heinold Fast und Hans-Jürgen Goertz, Zu dieser Nummer, in: MGBI 45 (1988), S. 5.

122 Jahre Berliner Mennonitengemeinde

In der langen Geschichte des Täufer-Mennonitentums ist die Berliner Mennonitengemeinde eine junge Gemeinde. Sie entstand im Zuge der nach der Reichsgründung 1871 verstärkt einsetzenden Wanderung der Bevölkerung vom Land in die wachsenden Städte und folgte dem Trend der Zeit, Einigung und Zusammengehörigkeit zu fördern. Nach einer Volkszählung gab es 1885 in Berlin bereits 138 Mennoniten. Sie stammten aus Westpreußen, Danzig, Norddeutschland, Krefeld und der Pfalz; unter ihnen waren Kaufleute, Handwerker, Ingenieure, Mediziner, Philologen, später auch Architekten, Fabrikanten und Künstler. Viele hatten die Bindung zu ihren Heimatgemeinden beibehalten; so wurden sie auch im Oktober 1884 von ihren Predigern, die sich zur Vorbereitung der Gründung der *Vereinigung der Mennoniten-Gemeinden im Deutschen Reich* in der Reichshauptstadt versammelt hatten, aufgesucht. Die dabei geführten Gespräche sowie Zusammenkünfte von Berliner Mennoniten ermöglichten die Bildung der *Vereinigung der Berliner Mennoniten*, aus der am 17. Januar 1887 die *Berliner Mennoniten-Gemeinde* hervorging. Ihre Satzung richtete sich nach dem Vorbild der Danziger Mennonitengemeinde. Zu den Gottesdiensten, zu Taufunterricht, Taufen und Abendmahlsfeiern reisten Prediger der Heimatgemeinden nach Berlin und förderten das Miteinander der Gemeindeglieder. Nach Treffen in Gaststätten und Hotels war die Gemeinde viele Jahre lang Gast der Böhmischo-Mährischen Brüdergemeinde, zuweilen auch des CVJM, beide in der Wilhelmstraße, im heutigen Bezirk Mitte.

Bis zur Feier des fünfundzwanzigjährigen Bestehens der Gemeinde im Jahre 1912 wuchs die Zahl der Mitglieder von 15 Gründungsmitgliedern – auch durch Übertritte aus anderen Konfessionen – auf 248 Gemeindeglieder. (Die Volkszählung von 1905 hatte 356 Bürger mennonitischen Bekenntnisses ermittelt.) Bereits 1890 verteilten sich die Gemeindeglieder auf 18 Stadtteile der Reichshauptstadt. Darin spiegelte sich schon damals der bestimmende Wesenszug einer Großstadtgemeinde wider, die Zerstreung ihrer Glieder über das gesamte Stadtgebiet und darüber hinaus (damals selbständige Orte wie Tempelhof, Schöneberg u. a.). Bereits 1912 war der Wunsch erwacht, einen eigenen Pastor anzustellen. Erfüllen sollte sich dieser Wunsch erst fünf- und zwanzig Jahre später.

Während der ersten Jahrzehnte des Bestehens der Gemeinde setzte sich die schon vor 1871 begonnene allgemeine Entwicklung Berlins fort. Das Wach-

sen von Industrie, Handel und Bankwesen, der Ausbau der Schulen, der Verkehrswege auf Schienen und Straßen, der Ausbau der Wasserwege und die Bedeutung von Kultur und Wissenschaft nahmen in beispiellosem Tempo zu. Berlin wuchs zu einer europäischen Metropole, die weiteren Zuzug anlockte. In jener Gründerzeit genannten Periode stieg die Zahl der Bürger von etwa 826000 im Jahre 1871 auf zwei Millionen auf gleicher Fläche. Das führte zu mancherlei Spannungen und sozialer Not – zu immensen Großstadtproblemen, die teilweise vom Ausbruch des Ersten Weltkrieges überdeckt wurden.

1914 zählte die Gemeinde 279 Mitglieder, 1920 waren es noch 236 Personen. Auf die Zeit der Trauer um die Gefallenen, des Bangens um die Gefangenen, der politischen und gesellschaftlichen Umstürze, der zunehmenden wirtschaftlichen Not und Arbeitslosigkeit und der Belastung der Bindungen an viele Heimatgemeinden durch die Bildung der Freien Stadt Danzig und des Polnischen Korridors folgte 1920 die Gründung von Groß-Berlin durch die Eingemeindung von Vorstädten und Dörfern. Berlin dehnte sich von fast 60 qkm auf 883 qkm aus und holte Industriebetriebe, Forschungseinrichtungen und anderes mehr, die vor 1914 aus der Enge des Stadtgebietes gewichen waren, wieder zurück. Mit dieser Erweiterung nahm die Zerstreuung der Mitglieder der Gemeinde zu. Ihre Zahl stieg bis 1928 mit 275 Personen fast wieder auf den Stand von 1914. Laut Volkszählung waren 1928 in Berlin 599 Personen als Mennoniten erfaßt, was vielleicht durch Mennoniten aus anderen Gemeinden zu erklären ist, die in Berlin lebten, oder auch durch Personen, die sich als Mennoniten bezeichneten, ohne einer Gemeinde anzugehören.

Inzwischen führten neue Vorsteher die Gemeinde durch die Not der Inflation, sie sorgten für die Fortführung des Gemeindelebens, die Dienste der Gastprediger, für die Linderung der Armut unter Gemeindegliedern und die Jugendpflege. Infolge der zentralen Lage Berlins konnte die Gemeinde wiederholt an überregionalen Veranstaltungen teilnehmen. So war sie beispielsweise auf der ersten Mennonitischen Weltkonferenz 1925 in Basel vertreten. Ihr Vertreter war Bibliotheksrat Dr. Ernst Crous, der unter treuer Mitwirkung seiner Frau Therese (genannt Rose) die Gemeinde von 1939 bis 1945 leitete.

Während der sich neu anbahnenden Umwälzungen, die in die Katastrophe des Zweiten Weltkrieges führten, fand die Gemeinde zunächst Möglichkeiten, Versammlungen an hohen Feiertagen, an denen die Gastprediger an ihre eigenen Gemeinden gebunden waren, selbst zu gestalten. Sie befaßte sich mit dem Thema Mission sowie der Not der Flüchtlinge, die aus dem Osten kamen und Wege nach Amerika suchten, sie beteiligte sich an Paketaktionen für in der UdSSR Hungernde.



Vorstand 1896-1904

*v.l.n.r.: Gustav Woelcke, Konrad van Dühren,
Willy Molenaar, Justus Brons, Rudolf Goerke*



Vorstand und Prediger im November 1937

*v.l.n.r.: Dr. Rudolf Wiehler, Prediger Dr. Horst Quiring, Erich Claassen,
Dr. Ernst Crous, Heinrich van Dühren, Kurt Entz*

Das Aufkommen des Nationalsozialismus erfaßte auch Mitglieder der Gemeinde, aber es gelang, »bei einem mittleren Weg zu bleiben und die Gemeinde nicht politisch überfremden zu lassen« (E. Crous). Dazu mußte »auf die Mitarbeit der Extreme rechts oder links« verzichtet werden. Das Gemeindeleben wurde durch Vorträge, Arbeitskreise und den Versand von Mitteilungsblättern gestärkt. Seit 1934 konnte regelmäßig Taufunterricht angeboten werden, 1935 entstanden ein Gemeindarchiv und eine Bibliothek. Außerdem vertrat Ernst Crous die Mennoniten im Deutschen Ausschuß des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen. Im Januar 1937 feierte die Gemeinde das fünfzigjährige Jubiläum, im Dezember des gleichen Jahres konnte endlich das »hohe Ziel«, einen eigenen Prediger anzustellen, erreicht werden. Die Gemeinde wählte Dr. Horst Quiring aus Altfelde, Kreis Marienburg, der ihr bereits ab 1936 als Hilfsprediger gedient hatte. Sein erfolgreicher Einsatz endete allerdings schon im August 1939 mit seiner Einberufung zur Wehrmacht. Wieder war die auf 400 Seelen angewachsene Gemeinde auf Gastprediger angewiesen, außerdem erkannte sie neue Aufgaben. Ab 1942 nahm sie sich nach Berlin verpflichteter Arbeiterinnen aus dem Osten und Studenten aus den Niederlanden an. Zu den letzten Gästen der Gemeinde zählte Prof. M. C. Lehmann, der das Mennonite Central Committee (MCC) von 1939 an bis zum Ausbruch des Krieges mit den USA von Berlin aus in Polen vertreten hatte.

Ab 1941 waren an den Fronten gefallene Mitglieder der Gemeinde zu beklagen, dann immer häufiger auch die Toten aus den Luftangriffen in der Heimat. Am 1. März 1943 wurde die gastgebende Kirche der Herrnhuter vernichtet, die Gemeinde fand Zuflucht unter anderem in der evangelischen Dorfkirche im Ortsteil Schmargendorf. Ab 1. August 1943 mußten Kinder, Mütter, Alte und andere Personen Berlin verlassen. Am 24. August des gleichen Jahres verlor das Ehepaar Crous seine Wohnung, die Gemeinde ihre Bibliothek – beide Söhne des Ehepaars waren schon 1941 gefallen. Im April 1944 wechselte Dr. Crous mit der von ihm geleiteten Bibliothekarschule nach Göttingen über. Selbst von dort aus bemühte er sich, ebenso wie auch Gastprediger, der Gemeinde zu dienen, bis ab Januar 1945 Reisen nach Berlin nicht mehr möglich waren. Am Ostermontag, dem 2. April 1945 – bei schon fernem Geschützdonner – hielt Erich Schultz seine erste und zugleich letzte Ansprache vor dem Ende des Zweiten Weltkrieges vor einem kleinen Kreis treuer, wagemutiger Glieder der Gemeinde.

Bei Kriegsende im Mai 1945 lagen weite Gebiete Berlins in Schutt und Asche. Ruinen prägten das Stadtbild. Von über 4,3 Millionen Einwohnern vor Beginn des Krieges war ihre Zahl durch Tote, Flucht und Evakuierung auf 2,8

Millionen gesunken, umfangreiche Teile der Industrie und anderes mehr waren zerstört oder wurden als Beute demontiert. Die wie auf einer Insel liegende, von der Sowjetischen Besatzungszone umschlossene Vier-Sektoren-Stadt zerfiel schon 1947 mit dem Ende der von den Siegermächten ursprünglich vorgesehenen gemeinsamen Verwaltung in einen sowjetisch besetzten Ost- sowie in einen französisch, britisch und US-amerikanisch besetzten Westteil.

In der von Wirren, Unsicherheit und täglicher Not geprägten Zeit veranlaßte der 1943 zum Kassenprüfer berufene und 1944 als Armenpfleger in den Vorstand gewählte Architekt Erich Schultz im Herbst 1945, daß die Anschriften der erreichbaren Gemeindeglieder gesammelt wurden. Sie konnten zum ersten Nachkriegs-Gottesdienst eingeladen werden, der am 2. Weihnachtsfeiertag 1945 in der Brautkapelle der Schmargendorfer Kreuzkirche, dem einzigen beheizbaren Raum in der Kirchenruine, stattfand. Den Neubeginn förderte Ernst Crous von Göttingen aus mit Briefen, später auch durch Interzonen-Reisen nach Berlin. Allmählich kam die Gemeinde wieder häufiger zu Gottesdiensten zusammen, sie wählte 1946 einen neuen Vorstand, 1947 und 1948 fanden Taufunterricht und Taufen statt, die Jugendarbeit wurde wieder aufgenommen, ab 1947 auch der Kindergottesdienst.

Um für den Fall vorzusorgen, daß die Gemeinde jemals völlig abgeschlossen, selbständig bestehen müßte, setzte Ernst Crous am 5. Juni 1949 den Laienprediger Erich Schultz zum ersten Ältesten in der Geschichte der Gemeinde ein. Zusätzlich zu seinem Beruf und der Arbeit im Vorstand der Gemeinde übernahm er damit den vollen Dienst an der Gemeinde. Neben seinen anderen Aufgaben vertrat er die Gemeinde in der Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgesellschaften in Berlin und eröffnete sich so die Gelegenheit, durch Radioandachten, die zunächst über den später legendär gewordenen Sender RIAS ausgestrahlt wurden, die in Berlin und der Umgebung lebenden Gemeindeglieder nicht nur mit den Gemeindebriefen zu erreichen. Jedoch mußte sich das neu entstehende Gemeindeleben in einer Stadt entwickeln, deren Teilung in Ost- und Westsektor von Jahr zu Jahr schmerzlicher wurde. Die Trennung in die Lebens- und Herrschaftsbereiche »Ost« und »West« zeigte sich in zunehmenden Behinderungen des Verkehrs, der Einführung unterschiedlicher Wirtschafts- und Währungssysteme, dem Kappen der Fernsprech- und der Kontrolle der Postverbindungen, im Entstehen von Spannungen und Ängsten vor einem »Kalten Krieg« und dem »Eisernen Vorhang«.

In diesem Umfeld entwickelte sich die Armenpflege – die Hilfe der Gemeindeglieder untereinander – zum Hilfswerk der Berliner Mennonitengemeinde.

Dazu kam es, seit sich bereits ab April 1946 Abgesandte mennonitischer und anderer, zuerst nordamerikanischer Organisationen (CRALOG, MCC) der Not annahmen und begannen, Hilfsgüter zu liefern. Zunächst versorgte das MCC in Berlin-West vor allem etwa 1000 mennonitische Flüchtlinge aus Rußland. Nach deren »wunderbarer Herausführung« durch die sowjetische Besatzungszone hindurch nach Bremerhaven zur Ausreise nach Südamerika übertrug das MCC seine Verteilungsarbeit auf die Berliner Gemeinde. Die Daten von Hilfsbedürftigen nicht nur in der Vier-Sektorenstadt, sondern auch in der umliegenden »Ostzone« mußten gesammelt werden, um die Verteilung der Hilfsgüter zu organisieren. Hilfsbedürftig waren diejenigen Mennoniten, die nach Flucht und Vertreibung aus ihrer Heimat dort angekommen waren.

Zur Durchführung der immer umfangreicheren Arbeit des Hilfswerks, die außer der Entgegennahme und der Verteilung von Bibeln, Gesangbüchern, Nahrungsmitteln, Kleidung und Schuhen zusätzlich die Zuwendung an die Notleidenden in Seelsorge und Beratung umfaßte, zog das Werk aus dem letzten Haus des MCC-Flüchtlingslagers, Ringstraße 107, am 1. Mai 1952 in das Haus Promenadenstraße 15 b. Nach Aufrufen der Gemeindeleitung bei nationalen und internationalen Treffen, in Einzelgesprächen sowie aus privaten wie regionalen Initiativen konnte unter Einsatz des westdeutschen mennonitischen Hilfswerks »Christenpflicht«, des MCC, des niederländischen mennonitischen Hilfswerks »Stichting voor Bijzondere Noden« und des internationalen mennonitischen Hilfswerks IHM unter Beteiligung zahlreicher in- und ausländischer Freiwilliger vielen Bedürftigen geholfen werden. Die Freiwilligen beteiligten sich an Verpackung und Versand. Den jeweiligen Besuchs- und Reisevorschriften der Ostbehörden gemäß übernahmen sie den Reisedienst nach Berlin-Ost sowie in die »Ostzone«. Sie besuchten und betreuten die verstreut lebenden Geschwister.

Zählten 1940 etwa 400 Mitglieder zur Berliner Mennonitengemeinde, so waren es 1952 etwa 1150 Geschwister, von denen 822 betreut wurden. Der Hilfsdienst der Gemeinde konnte durch den geistlichen Dienst des aus der Memelniederung stammenden Ältesten Bruno Götzke ergänzt werden. Als dessen Arbeit als Reiseprediger 1953 unmöglich wurde, begann die Gemeinde, Geschwister, die »aus dem Osten« nach Berlin-West reisen durften, zur Abholung von Gaben, zu Gesprächen, zu Freizeiten und Gottesdiensten einzuladen. Dieser Besucherdienst erforderte neue Formen der Hilfstätigkeit und konnte nicht mehr nur durch die Zusammenarbeit der Freiwilligen geleistet werden. Sie führte zur Anstellung wenigstens anteilig besoldeter Prediger, für die deren entsendende Organisation die erforderlichen Mittel be-

reitstellte. 1956 zählte die Gemeinde etwa 1100 Mitglieder, von diesen lebten 370 in den Westsektoren der Stadt, etwa 730 auf dem Gebiet der dort entstandenen Deutschen Demokratischen Republik mit dem Ostsektor Berlins. Zu erinnern ist daran, daß der gegebenenfalls nur am Schwarzmarkt gebräuchliche Wechselkurs zwischen der D-Mark (West) und der Mark der Deutschen Notenbank (Ost) zwischen 1 zu 4 und 1 zu 10 schwankte, während der offizielle Tausch der Währungen streng geregelt war und die Einkommen vor allem der Geschwister im Osten Spenden oder Beiträge kaum erlaubten. So war die Gemeinde viele Jahre lang ebenso auf Hilfen angewiesen, wie das schon bald nach ihrer Gründung der Fall gewesen war.

Am 20. Mai 1958 wurde der Kauf des »Menno-Heims« in der Promenadenstraße – der Basis für die meisten Aktivitäten der Gemeinde – möglich, weil die Gemeinde dazu wieder großzügige Hilfen von an ihren Tätigkeiten beteiligten in- und ausländischen Organisationen erhielt, außerdem vom Weltrat der Kirchen in Genf sowie vom Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland, das damit für die ihm in den ersten Nachkriegsjahren zugegangenen Hilfsgüter dankte.

Als am Sonntag, dem 13. August 1961 im Menno-Heim eine Freizeit für Kinder aus Ost- und West-Berlin zu Ende ging, begann der Bau der Mauer um Berlin-West herum sowie der Sperranlagen zwischen der Bundesrepublik und der DDR. Den Betreuern gelang es, alle Kinder zu ihren Familien zurückzuleiten, aber die nun durch Mauer und Stacheldraht vollendete Spaltung Deutschlands und die Insellage West-Berlins führten zur Teilung der Gemeinde. Der im Beirat zum Vorstand der Gemeinde tätig gewesene Bruder Walter Jantzen übernahm, tatkräftig unterstützt von seiner Frau Bertha, die Leitung der dann neu gegründeten »Mennoniten-Gemeinde in der DDR«. Diese neue Gemeinde übernahm den Besuchsdienst bei den Geschwistern in der DDR, außerdem rief sie zu Gottesdiensten und Zusammenkünften in Halle, Erfurt, Leipzig, Torgau, Schwerin, Rostock und Potsdam auf. Sie erhielt Beistand durch Besuche von Geschwistern »aus dem Westen«, durch ausländische Geschwister, die in die DDR einreisen durften und auch materielle Hilfen brachten. Die für Veranstaltungen und Gemeindegemeinschaften nötigen Räume fand die Gemeinde bei anderen, in der Ökumene verbundenen Gemeinden, beispielsweise in Berlin-Ost bei der evangelischen Pfingstkirche. 1980 beendete das Ehepaar Jantzen seine mühevollen, sorgsam Tätigkeit. Ab 1981 begleitete Pastor Knuth Hansen die Gemeinde als Vorsteher und Prediger; ihn hatte die Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg zum Dienst in der »Mennonitengemeinde in der DDR« freigestellt.

Die Spaltung Deutschlands führte auch bei der Berliner Mennonitenge-



Das Mennoheim (Ansicht von der Gartenseite)

meinde zu Änderungen und Einschränkungen, beispielsweise bei der Zahl der Teilnehmer an den Gottesdiensten, in der Jugendarbeit und bei den Besuchen von Rentnern aus der DDR. Andererseits nahm die Arbeit im Hilfswerk, besonders im Paketversand, bedeutend zu. Außerdem wurde der lange Zeit durch die Besucher aus der DDR im Menno-Heim geübte persönliche Kontakt durch Briefwechsel ersetzt. Nach Anregungen von Johanna Schultz, die ihrem Mann in der Gemeindearbeit, vor allem als Leiterin des Hilfswerks seit 1945 zur Seite stand, entwickelte sich ein reger Briefverkehr. Beispielsweise wurden 1965 nicht nur 550 Pakete verschickt, sondern zusätzlich auch noch etwa 540 Briefe von nur einer Autorin versandt.

Die Nutzung des Menno-Heims änderte sich ebenfalls. Außer als Ort für die Gemeindeaktivitäten wurde das Heim für Berliner christliche und andere Organisationen für Tagungen, als Herberge für Besucher oder Durchreisende auf dem Weg nach Ost-Berlin oder in die übrige DDR genutzt. Leiter des Heims waren in der Regel die in- oder ausländischen Bewohner, die in der Gemeinde arbeiteten, ab 1958 zeitweise auch die Pastoren, von denen die Gemeinde außer Dr. Horst Quiring (1937 bis 1939) keinen anderen aus eigenen Mitteln besolden konnte. Stellvertretend für alle, die der Gemeinde in Berlin-West und den Geschwistern in der DDR vom Westen aus treu und nachhaltig gedient

haben, seien hier – in Dankbarkeit an alle – die Ehepaare Gerhard und Lydia Hein (1958 bis 1965) und John und Marian Friesen (1966 bis 1973) genannt. Gerhard Hein arbeitete sowohl als Pastor als auch für die Zeitschrift »Der Mennonit« und für das »Mennonitische Lexikon«, seine Frau als Leiterin des Heimes. Diese Tätigkeit übernahm später Marian Friesen, während ihr Mann John Friesen für den Gemeindedienst teilweise von der Gemeinde, teilweise von seinen Heimatgemeinden in Kanada bezahlt wurde. Auch für die Gemeinde gilt, daß dem Finanzhaushalt einer Gemeinde die jeweilige Zusammensetzung der Mitgliedschaft und die wirtschaftlichen Möglichkeiten ihrer Mitglieder zugrundeliegen, Vermächtnisse oder andere Schenkungen Ausnahmen sind. 1961, vor dem Bau der Mauer, zählte die Gemeinde etwa 900 Mitglieder, in Berlin-West waren es 1971 noch etwa 170 getaufte Geschwister, 1990 noch 100. Als das Ehepaar Friesen nach umfangreicher und intensiver Tätigkeit 1973 Berlin verließ, entschied sich die Gemeinde, das Menno-Heim nicht zur Gewinnung von Kapital zur Anstellung eines weiteren Pastors zu veräußern. Sie besann sich auf den im Täufern alten Dienst der ehrenamtlich tätigen Laienprediger, weil sich Horst H. Krüger bereit erklärte, einen solchen Dienst ab April 1973 zu übernehmen. Sein seitdem unermüdlicher Einsatz, der auch die Vertretung der Gemeinde bei Tagungen und in der Ökumene umfaßt, wird inzwischen von weiteren Laienpredigern mitgetragen.

Der langfristige Rückgang der Mitgliederzahlen der Gemeinde vollzog sich in einer Zeit, die vom Ende des Zweiten Weltkrieges, den Zerstörungen, der Aufteilung der Stadt in Sektoren, einer Luftbrücke, dem zunächst zögerlichen, in Ost und West unterschiedlichen Wiederaufbau, dem Ausbleiben einer nachhaltigen Erholung der Industrie, der Spaltung des Kultur-, Schul- und Hochschulwesens, des Verkehrs, dem Zwang zur Nutzung von Transitwegen usw. geprägt war. Dabei entwickelte sich zuweilen die Furcht, die »Insel« Berlin-West könnte dem Osten doch noch ausgeliefert werden. Demzufolge suchten vor allem junge Menschen Ausbildung und Arbeit im Bundesgebiet, oft unter Beibehaltung der Mitgliedschaft in der Gemeinde, aber bei zunehmender Zerstreuung von Köln über Frankfurt/Main bis München – und sogar bis Hawaii. Wie die Stadt Berlin (West) von Hilfen des Bundes abhing, um Neuaufbau und moderne Attraktivität zu ermöglichen, so benötigte die Gemeinde Hilfen durch Freiwillige, Besucher und Gaben als Zeichen der Verbundenheit mit der »weltweiten Bruderschaft«.

Die jüngste Entwicklung fällt in die Umwälzungen, die um 1989 besonders im Ostblock erkennbar wurden. Mit dem Fall der Mauer am 9. November 1989 und der Wiedervereinigung am 3. Oktober 1990 wurde die Mennonitengemeinde in der DDR aufgegeben. Es kam zur Wiedervereinigung der bis

dahin noch bei dieser Gemeinde verbliebenen Gemeindeglieder mit denen der ursprünglichen Gemeinde. Auch die Zahl der Zurückkehrenden war altersbedingt, durch Umorientierung zu anderen, dem Wohnort nahe gelegenen Kirchen, durch Erziehung der Jugendlichen weg vom christlichen Glauben, durch Zwangs- oder freiwillige Aussiedlung oder gar geglückte Flucht gesunken. Ab der sogenannten »Wende« fanden im wiedervereinten Berlin zunächst Gottesdienste und andere Treffen sowohl im Menno-Heim als auch in der Schwedter Straße – nun im Haus des Ehepaares Jochen und Gudrun Jantzen – statt. Seit dem Wiederaufbau der Verkehrsverbindungen auch in das Berliner Umland finden alle Veranstaltungen der Gemeinde wieder im Menno-Heim statt; zusätzlich werden Gottesdienste in Döbeln und Groß-Laasch bei Ludwigslust gefeiert.

Nach der Wiedervereinigung mit den lange Zeit getrennt gewesenen Geschwistern erkannte die Gemeinde eine weitere Aufgabe in der Sammlung und Eingliederung von Spätaussiedlern aus den GUS-Staaten, zum Beispiel aus Kasachstan und Georgien. Dabei halfen besonders der russischen Sprache mächtige Geschwister aus Kanada und den USA, so die unvergessenen Ehepaare Rempel (1995 bis 1999) und Koop; sie fanden Spätaussiedler, die sich auf mennonitische, auch baptistische Herkunft beriefen, in Auffanglagern in und bei Berlin, leisteten dort Sozialarbeit, berieten und führten Interessierte zur Berliner Mennonitengemeinde. Die Gemeinde reagierte auf die neu Angekommenen mit der Einrichtung von Bibelstunden, in denen biblische Grundlagen sowie vorangegangene Predigten erläutert und Aussprachen gepflegt werden, sie erlebte wieder Taufen und Aufnahmen. Mit den überwiegend Älteren kamen auch einige jüngere Angehörige, die sich im Menno-Heim an sportlichen Aktivitäten und an Freizeiten beteiligen und Jugendarbeit leisten. Noch besteht die Mehrzahl der neuen Gemeindeglieder aus Rentnern, einige andere sind berufstätig. Jüngere besuchen Schulen und Hochschulen, allerdings teilweise ebenfalls in der Zerstreuung, so in Frankfurt/Oder. Arbeitsplätze finden sie beispielsweise im Land Brandenburg – wieder weit entfernt vom Sitz der Gemeinde. Während der Eingliederung der neuen Geschwister beteiligten sich andere Mitglieder der Gemeinde an der Sozial- und Beratungsarbeit für Spätaussiedler im Auffanglager »Altes Lager« in Niedergörsdorf bei Jüterbog, etwa 80 km südlich von Berlin. Wieder wirkten sie mit Geschwistern aus Nordamerika zusammen und begleiteten die Bildung der »Christliche Glaubensgemeinschaft Niedergörsdorf« (CGG) als eine Evangelische und Mennonitische Freikirche, die 1996 als Gründungsjahr nennt und seit Dezember 2008 ein eingetragener Verein ist. Beide Gemeinden pflegen gute partnerschaftliche Beziehungen.

Schließlich wird die jüngste Entwicklung der Gemeinde dadurch beeinflusst, daß Berlin seit der Wiedervereinigung 1990 die grundgesetzliche Vorgabe, Bundeshauptstadt zu sein, erfüllt. Zwar blieb der nach der Verabschiedung des Hauptstadtbeschlusses vom 20. Juni 1991 zur Regelung des Umzugs von Regierungsbehörden und Parlament erwartete Ansturm von Zuzüglern, darunter mennonitischer Geschwister – anders als bei der Reichsgründung 1871 – aus. Inzwischen zogen aber doch einige Familien berufstätiger Glaubensgeschwister sowie ältere Mitglieder der Gemeinde, die ihre Arbeitszeit in der Bundesrepublik beendet hatten, als Rentner zurück in die Heimatstadt Berlin. Die neuen Aufgaben der Gemeindegarbeit ließen nach Möglichkeiten zur Teilzeitanstellung eines Pastors suchen. 1997 konnte die Gemeinde Pastor Bernhard Thiessen aus Backnang nach seinem Studium der Theologie und nach erfolgreicher Arbeit als Jugendreferent für die »Mennonitische Jugend Norddeutschland« auf eine halbe Stelle wählen, die andere fand er bei dem christlichen Sender »Radio Paradiso«. Dank seiner intensiven Gemeindegarbeit wuchs die Gemeinschaft aller Geschwister untereinander. Nach einem Leben in Verfolgung und Unsicherheit erklärten viele, die aus dem »Fernen Osten« gekommen waren, in der Gemeinde eine neue Heimat gefunden zu haben. Im Jahre 2002 zog Familie Thiessen nach Hamburg, um in der dortigen Gemeinde das Pfarramt zu übernehmen. Den frei gewordenen Platz übernahm 2005 Pastorin Martina Basso, nachdem sie als Rheinländerin nach dem Studium der Theologie ebenfalls die Aufgaben der Referentin der Jugendarbeit in Norddeutschland erfolgreich bewältigt hatte. Auf einer Teilzeitstelle, die aus Mitteln der Gemeinde sowie aus Spenden von Gemeinden der »Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden« (VDM) finanziert wird, fördert sie das Gemeindeleben in Gottesdiensten, bei Familiengottesdiensten und Kinderfreizeiten, im Taufunterricht, bei Ausspracheabenden, den sogenannten »Kaminabenden«, im Menn-Dia-Kreis sowie im Theologischen Arbeitskreis, der sich aus den Laienpredigern zusammensetzt, mit denen sie für deren Fortbildung zusammenarbeitet. In Verbindung zu ihren anderen Aufgaben regte Martina Basso die Einrichtung des »Café International« als ein weiteres Feld der Gemeindegarbeit an. Dieses »Café«, das Menschen jeder Herkunft und Religion offensteht, dient dem gegenseitigen Kennenlernen in Begegnungen und bei Gesprächen. Außerdem ist Martina Basso Geschäftsführerin im Ökumenischen Rat Berlin-Brandenburg sowie Vorsitzende des Ausschusses zur »Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt«. Dieses Thema bearbeitet sie auch auf ihrer anderen Teilzeitstelle als Leiterin des Mennonitischen Friedenszentrums Berlin, das mit Beginn ihrer Tätigkeit als Pastorin der Gemeinde am 1. Januar 2005 als Projekt der VDM

gegründet worden war und das von einzelnen Personen und durch Kollekten aus Gemeinden getragen wird. Sie ist Fachkraft für Fragen der Friedenstheologie und der Friedenspolitik in einem Beirat, der dem Beauftragten der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) am Sitz der Bundesregierung zur Seite steht. Alle Erfahrungen und Erkenntnisse, die Martina Basso bei ihrer vielseitigen Arbeit sammelt, kommen der Berliner Gemeinde zugute und werden sehr geschätzt.

Als eingetragener Verein ist die Gemeinde Mitglied der »Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden« (KdöR), der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland, in Menndia (Mennonitische Diakonie), dem Mennonitischen Hilfswerk, dem Mennonitischen Friedenszentrum Berlin, im Mennonitischen Geschichtsverein und im Ökumenischen Rat Berlin-Brandenburg. Am 1. Januar 2009 zählte die Gemeinde 130 Mitglieder, außerdem halten sich Freunde sowie ungetaufte Jugendliche zur Gemeinde. Von den Mitgliedern wohnen 99 in Berlin und seiner näheren Umgebung, 28 im übrigen Bundesgebiet und drei in anderen Ländern. Die Gemeinde wird von einem Vorstand geleitet, den die Predigerin Helga Köppe seit 2003 führt; dem Vorstand steht ein Gemeinderat zur Seite. In Abstimmung mit der Mitgliederversammlung sorgen sich diese Gremien um die geschäftlichen Angelegenheiten der Gemeinde und kümmern sich um ihre weitere Entwicklung.

Literaturverzeichnis

Christian Hege, Die Berliner Mennonitengemeinde, in: Gemeindeblatt der Mennoniten, 1897, S.17 f. ♦ Ernst Harder, Festschrift zur Feier des 25jährigen Bestehens der Berliner Mennoniten-Gemeinde, Berlin 1912, Privatdruck. ♦ Ernst Harder, Artikel Berlin, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. 1, Weierhof 1913, S. 167f. ♦ Die Berliner Mennonitengemeinde nach dem Kriege, Niederschrift im Nachlaß von Erich Schultz, veröffentlicht in Gemeindeblatt der Mennoniten 1952, S. 27, S. 33f., S. 40, S. 47, S. 51, S. 58f., S. 69f., S. 74f., S. 82, S. 89f., S. 95f. ♦ Wilhelm Kohnert, 70 Jahre Berliner Mennoniten-Gemeinde, in: Der Mennonit, 1957, S. 38f. ♦ Wilhelm Kohnert, Die Berliner Mennonitengemeinde heute, in: Der Mennonit 1957, S. 54f., S 70f., S 87. ♦ Ernst Crous, 70 Jahre Berliner Mennonitengemeinde, in: Der Mennonit 1958, S. 102f., S. 118f., S 132f., S 146f.; 1959, S 6f. ♦ Die Berliner Mennonitengemeinde dankt ihren Spendern für das Menno-Heim, in: Der Mennonit 1959, S. 24f. ♦ Anni Dyck, Gedanken an der Berliner Mauer, in: Der Mennonit 1964, S. 60f. ♦ Wolfgang Schultz, 80 Jahre Berliner Mennonitengemeinde, in: Der Mennonit 1967, S. 57. ♦ Wolfgang Schultz, Dr. Ernst Crous und die Berliner Mennoniten-Gemeinde. Vortrag anlässlich der Gedenkfeier am 19. Mai 1968 (Manuskript). ♦ 100 Jahre Berliner Mennoniten-Gemeinde 1887–1987, Festschrift mit zehn Aufsätzen, mit einem Vorwort von Siegfried Neufeld, 1. Auflage, Berlin 1987, Privatdruck, 2., ergänzte Auflage, Berlin 1995, Privatdruck.

Hans Klassen – Lebensreformer und Bürokrat, Nationalsozialist und Kommunist, Mennonit und Quäker

|| Eine biographische Annäherung

Was für ein Mensch war Hans Klassen? Diese Frage ist nicht einfach zu beantworten, denn Klassen hatte viele Gesichter. Und obwohl ich mich schon seit zehn Jahren mit seinem Lebensweg beschäftige, kann ich manche Fragen noch nicht abschließend beantworten: Sind die Vorwürfe gerechtfertigt, die von den Neu-Sonnefelder Siedlern gegen Klassen erhoben wurden und die zu seinem Rückzug führten? Aus welchen Gründen wurde er von den Quäkern ausgeschlossen? Worin bestand seine genaue Tätigkeit in Litzmannstadt 1944? Weshalb machte er über seine Vergangenheit immer wieder unwahre Angaben? Hat er tatsächlich 7000 Mennoniten bei der Auswanderung nach Übersee geholfen? Wie starb Hans Klassen und wo befindet sich sein Nachlaß? Was wurde aus seinen Nachkommen?

Die Rekonstruktion seines Lebenslaufes stellt den Wissenschaftler vor nicht unerhebliche Herausforderungen. Man muß nicht allein die deutsche, russische und englische Sprache beherrschen, sondern benötigt auch Kenntnisse über so unterschiedliche Regierungssysteme wie das Zarenreich, die Weimarer Republik, die Sowjetunion, das Dritte Reich, die Bundesrepublik und die DDR. Schließlich ist es auch erforderlich, Baptisten, Mennoniten und Quäker zu kennen, deren Geschichte im 20. Jahrhundert durch vielerlei Brüche geprägt und keineswegs befriedigend aufgearbeitet ist. Nur ein Beispiel: Über die deutschen Quäker ist nach Heinrich Ottos *Werden und Wesen des Quäkertums* aus dem Jahre 1972 keine brauchbare Gesamtdarstellung mehr veröffentlicht worden.

An erster Stelle war Klassen Mennonit, und bei verschiedensten Gelegenheiten hat er als sein Glaubensbekenntnis stets »mennonitisch« angegeben. Leider gab es in den vielen Orten, in denen sich Klassen vor 1945 (Ilmenau, Gräfenhainichen, Neu-Sonnefeld, Heppenheim, Darmstadt) und nach 1945 (Alsbach, Kassel, Peißenberg und Stephanskirchen) aufhielt, keine mennonitischen Gemeinden, von einer Mitgliedschaft oder aktiven Teilnahme am Gemeindeleben ist nichts bekannt. In Berlin und München, wo Klassen allerdings nur kurzfristig lebte, ist seine Präsenz in den örtlichen Mennonitengemeinden nicht nachzuweisen. Es liegt durchaus im Bereich des Möglichen, daß Klassen, der über ein halbes Jahrhundert als religiös Vortragender durch Deutschland reiste, während dieser Zeit niemals an einem Gottesdienst der

Mennoniten oder an einer Quäkerandacht teilgenommen hat. Mitarbeit am Gemeindeleben war jedenfalls Klassens Sache nicht.

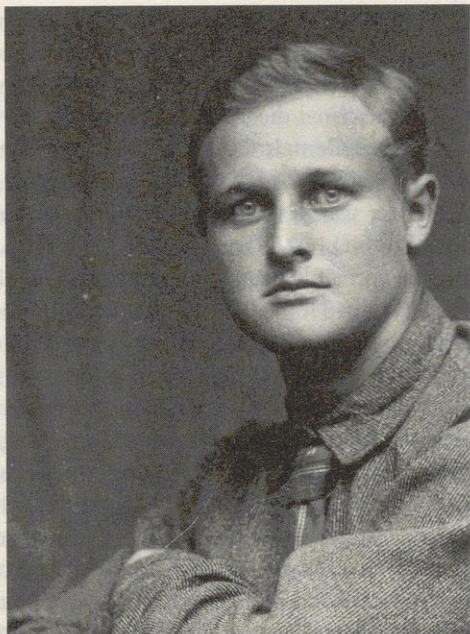
Dieser Beitrag beansprucht keinesfalls, eine vollständige oder abschließende Biographie Klassens zu liefern. Es wird auch nicht versucht, Brüche zu überdecken, indem unliebsame oder widersprüchliche Angaben verschwiegen werden.

Klassens Jugend und Ausbildungszeit

Den meisten Quellen zufolge wurde Klassen am 30. September 1893 in Nowo-Sofijewka (Nowo Sofiewkala, Kreis Dnjepropetrowsk) geboren, also in der heutigen Ukraine.¹ 1944 gab Klassen selbst in einem handschriftlichen Lebensbericht den 13. Oktober 1893 als seinen Geburtstag an.² Die Differenz erklärt sich durch die Abweichung des Gregorianischen vom Julianischen Kalender, der in orthodoxen Ländern noch bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts galt.

Klassens Vater war Johannes Klassen, der 1856 geboren und 1919 in den Wirren der Russischen Revolution ermordet worden war.³ Mit seiner Ehefrau Katharina Vogt (1860–1912) betrieb er einen Bauernhof.⁴ Das Paar gehörte zu den Mennoniten, und in diesem Kulturkreis ist Hans Klassen aufgewachsen. Er lernte Deutsch als seine Muttersprache und besuchte die mennonitischen Gottesdienste. Wie bei vielen Mennoniten des Zarenreichs war seine Ausbildung überdurchschnittlich, er besuchte von 1900 bis 1907 die deutsche Volksschule in Ekaterinowka, anschließend bis 1909 die Zentralschule (Mittelschule) in Nikolajewka und von 1909 bis 1913 die Oberrealschule in Halbstadt.⁵ Diese Orte liegen nicht in der Ukraine, sondern in der südwestsibirischen Region Altai am Oberlauf des Ob.

Aus Gründen, die wir nicht kennen, reiste er 1913 von Rußland nach Deutschland und immatrikulierte sich zum Sommersemester 1914 am Technikum in Ilmenau (Thüringen).⁶ Er hatte sich entschlossen, dort Elektrotechnik zu studieren. Der Erste Weltkrieg hinderte Klassen, sein Studium abzuschließen. Trotzdem gab er sich später mitunter als Wissenschaftlich-technischer Rat aus.⁷ Da er die russische Sprache perfekt beherrschte, mußte Klassen nicht an der Front kämpfen, sondern konnte als Dolmetscher Dienst tun. Da er aber weiterhin die russische Staatsbürgerschaft besaß, wurde er schließlich als »feindlicher Ausländer« festgenommen und zunächst im Kriegsgefangenenlager Altengrabow bei Dörnitz interniert.⁸ Etwa 12000 zivile und militärische Gefangene feindlicher Nationalitäten wurde dort bis zum Ende des Krieges untergebracht. Die letzten Tage seiner Internierung verbrachte Klassen jedoch im Kriegsgefangenenlager Schloß Hassenberg (Landkreis Co-



Hans Klassen im Alter von etwa 25 Jahren

*Mit freundlicher Genehmigung der Mennonite Library
and Archives, Bethel College, USA*

burg).⁹ Später, zur Zeit des Nationalsozialismus, verschweigt Klassen diese Internierungen und gibt an, den Krieg in Gräfenhainichen verbracht zu haben.¹⁰

Soziale Experimente

Nach seiner Freilassung heiratete er 1919 in Halle an der Saale Wally (vermutlich Waltraud) Rast (geb. 1893).¹¹ Ein Jahr darauf wurde in Mühlhausen (Thüringen) ihr Sohn Hanno geboren. Zu dieser Zeit verfolgte Klassen ein lebensreformerisches Projekt auf der Breitewitzer Mühle, die in einer Waldlichtung der Dübener Heide, zwischen Wittenberg und Halle, gelegen war. Infolge der Wirtschaftskrise nach dem Krieg war dort ein Kinderheim bankrott gegangen, und es wurde nach einem neuen Betreiber gesucht.¹² Daraufhin boten Klassen und sein Schwiegervater Konrad Rast an, das Heim zu erhalten.¹³ Für wenige Monate entstand unter Klassen ein lebensreformerisches Projekt zumeist junger und unverheirateter Leute. Einer von ihnen war Jo-

hannes Harder (1903–1987), dessen Biographie bemerkenswerte Parallelen zu der von Klassen aufweist: Auch er stammte aus Rußland, gehörte den Mennoniten an, bewegte sich in lebensreformerischen Kreisen und arbeitete als Verleger.¹⁴ Harder bezeichnet die Teilnehmer auf der Breitewitzer Mühle als Baptisten, die aus ihren Gemeinden wegen »ketzerischer Ideen« ausgeschlossen worden seien.¹⁵ Dieser Einschätzung ist Glauben zu schenken, denn dem Mennoniten Harder waren die konfessionellen Unterschiede zu den Baptisten zweifellos bekannt.

Die Gemeinschaft lebte von einkehrenden Urlaubern, von dem wiedereröffneten Kinderheim und dem Herstellen von Korbwaren, die immerhin bis nach Hamburg verkauft wurden.¹⁶ Klassen engagierte sich jedoch nicht besonders lange in diesem Sozialexperiment, da er in Franken neue Pläne verfolgte. Im Zuge seiner Festsetzung auf Schloß Hassenberg bei Coburg hatte er Kontakt mit religiös gesinnten Personen aus der Umgebung aufgenommen. Es handelte sich wieder um junge Menschen aus freikirchlichen Kreisen, überwiegend um Mennoniten, aber auch um Baptisten.¹⁷ Die jungen Menschen standen vor einer unsicheren Zukunft, der verlorene Krieg und die wirtschaftliche Not führten sie zusammen, und sie fanden in Klassen ihren Mentor und Ideengeber. Klassen hatte ein besonderes Charisma, das Menschen, freilich eher unselbstständige und verunsicherte Personen, anzog und an ihn band. Mit rund einem Dutzend Männern und Frauen gründete Klassen die Lebensgemeinschaft Neu-Sonnefeld bei Coburg. Im Gegensatz zu den politischen (völkischen, sozialistischen oder anarchistischen) Siedlungsversuchen dieser Zeit gehört die Kommune Neu-Sonnefeld zu den religiösen Lebensgemeinschaften. Die Gemeinschaft war an lebensreformerischen Grundsätzen wie Vegetarismus, Pazifismus und Gütergemeinschaft orientiert.¹⁸ Wie in der Breitewitzer Mühle wurden auch in Neu-Sonnefeld Kinder aus Großstädten in einem Heim aufgenommen und erzogen, was bald die Haupteinnahmequelle dieser Unternehmung wurde. Auf dem Giebel des Kinderheims wurde von Hans Fiedler die Inschrift »75 vor 2000« angebracht, um anzuzeigen, daß man sich 75 Jahre vor dem Weltuntergang befände, der für das Jahr 2000 erwartet wurde.¹⁹

Auch Quäker hatten sich hier eingefunden, wie überhaupt Neu-Sonnefeld eher vom Quäkertum als vom Mennonitentum geprägt war. Es gab schweigende Andachten (zweimal wöchentlich!), einen »Schreiber«²⁰ (Hans Klassen) und eine ausgeprägte pazifistische Grundhaltung der Gruppe. Ich habe die Aspekte des Quäkertums an anderer Stelle ausführlich dargestellt und will mich hier nur auf das Notwendigste beschränken.²¹ 1926 traten Hans und Wally Klassen der »Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker)« bei.²² Am

Gründungsprozeß dieser Gesellschaft ein Jahr zuvor hatte Hans Klassen persönlich teilgenommen. Während Klassen unter den deutschen Quäkern heute völlig vergessen ist, war er einst ihr nicht unwichtiger Mitgründer gewesen, der auch inhaltlich immer wieder, etwa in Zeitschriftenbeiträgen, Impulse gab. 1925 führte die Deutsche Jahresversammlung, die Dachorganisation der deutschen Quäker, ihre erste Kinderfreizeit und 1926 ihr erstes Jahrestreffen in Neu-Sonnefeld durch.²³ Klassen war zu diesem Zeitpunkt eine Führerfigur des deutschen Quäkertums in Süddeutschland, sein Einfluß war maßgeblich, auf seine Stimme wurde gehört. Dann, zu Pfingsten 1927, fand ein weiteres großes Ereignis in der Kommune statt: Es tagte der Deutsche Versöhnungsbund. Redner waren bekannte Persönlichkeiten wie der Lebensreformer Eberhard Arnold (1883–1935) oder Waldus Nestler (1887 bis 1954).²⁴ Viele Quäker, die im Versöhnungsbund aktiv waren, nutzten diese Gelegenheit, um erneut nach Neu-Sonnefeld zu kommen. Klassen leitete von Neu-Sonnefeld aus das regionale süddeutsche Zentrum des Deutschen Versöhnungsbundes, dessen engagiertes Mitglied er war.²⁵ Nicht zuletzt seinetwegen unterhielt der Versöhnungsbund im kleinen Sonnefeld sogar eine eigene Geschäftsstelle.²⁶

Arnold und Klassen hatten übrigens schon vorher Kontakt: Arnold hatte Klassen Ende 1921 besucht, nachdem dieser gerade die Neuwerkbewegung ins Leben gerufen hatte. Über mehrere Tage sprach er mit Klassen über mögliche Verbindungen zwischen beiden Bewegungen, wobei auch einige Baptisten unter den Anwesenden waren.²⁷ Die beiden Persönlichkeiten konnten jedoch keinen Konsens finden und gingen getrennte Wege.

Klassen als Verleger

Ein letztes wichtiges Ereignis im Leben Klassens fiel in die Neu-Sonnefelder Jahre. Er gründete einen Verlag, zunächst vor allem, um für die Kommune Neu-Sonnefeld Werbung zu machen und die Ideen ihrer Mitglieder, also Pazifismus, Völkerverständigung und Vegetarismus, zu verbreiten. Der Name lautete zunächst etwas umständlich »Verlag Neu-Sonnefelder Jugend Quäkersiedlung Sonnefeld bei Coburg«, wurde aber Ende der 20er Jahre in »Neu-Sonnefelder Jugend« geändert.²⁸ Verlegt wurde hauptsächlich pazifistische und religiös-soziale Literatur (Gandhi, Tolstoi, Bulgakov), Quäkerliteratur aller Richtungen sowie Kinder- und Jugendliteratur. Das wichtigste Produkt war jedoch zunächst eine Zeitschrift, die Klassen seit 1924 gemeinsam mit Johannes Harder herausgab und die den Titel *Neu-Sonnefelder Jugend* erhielt. In ihr erschienen Berichte, die noch heute die wichtigste Quelle zu der Kommune darstellen.

1928 zog der Verlag erstmals um. Während Valentin Bulgakovs *Leo Tolstoj und die Gegenwart* 1927 noch im Verlag »Neu-Sonnefelder Jugend Quäkersiedlung Sonnefeld bei Coburg« erschienen war, wurde *Sie starben um des Glaubens willen*, ebenfalls von Bulgakov, im folgenden Jahr schon im »Verlag Neu-Sonnefelder Jugend, Heppenheim an der Bergstraße« veröffentlicht.

Ab April 1937 wurde die ganze Verlagsarbeit nach St. Urban am Ossiacher See in Kärnten verlagert. Klassen beabsichtigte, langfristig in Österreich, wo er sich zu diesem Zeitpunkt aufhielt, zu bleiben.²⁹ Ein weiterer Grund für diesen Schritt könnte sein, daß Werke aus seinem Verlag von den Nationalsozialisten möglicherweise verboten wurden, so beispielsweise *Der Eremit und andere Erzählungen* von Ebba Pauli (1873–1941), ein Buch, das 1927 aus dem Schwedischen übersetzt worden war.³⁰ Klassen behauptet dies zumindest 1949, was jedoch der Wahrheit nicht zu entsprechen scheint. Ein Verbot der Bücher Paulis ist ebensowenig nachzuweisen wie anderer Schriften aus Klassens Verlag. Ganz im Gegenteil, so erwähnt 1941 die christliche Jüdin Nelly Oettinger (geb. 1883) in ihrem letzten Brief vor ihrer Deportierung und Ermordung, daß sie sich gerade das Buch *Der Eremit* gekauft habe.³¹

1948 gab Klassen an, seine Verlagstätigkeit hauptberuflich auch während des Krieges ausgeübt zu haben.³² Daß dies nicht den Tatsachen entsprechen kann, sehen wir weiter unten. Zwischen 1933 und 1945 sind auch kaum Werke in dem Verlag »Neu-Sonnefelder Jugend« erschienen, jedenfalls wesentlich weniger als in den 1920er und in den 1950er Jahren, als die Verlagsarbeit ihren Höhepunkt erreichte. Das hängt auch mit Klassens Nichte Maritha Spies zusammen, die seit 1945 bei den Verlagsarbeiten und in der Haushaltsführung half, außerdem begleitete sie Klassen als seine Sekretärin auch auf Reisen.³³ So brachte Klassen schon ab 1946 wieder Bücher heraus, diesmal an seinem Wohnsitz in Kassel-Wilhelmshöhe.

Klassen im Dritten Reich

Im Mai 1928 verließ Klassen die Kommune Neu-Sonnefeld. Ihm wurden persönliche Verfehlungen vorgeworfen, außerdem soll er die Einführung von Partnertausch vertreten haben.³⁴ Zuvor schon war Harder zum Bruderhof Sannerz gezogen, da seiner Meinung nach diese Siedlung »geistig weitaus stärker bestimmt« gewesen sei.³⁵

Die Vorwürfe gegen Klassen konnten nie aufgeklärt werden, hatten aber dramatische Folgen: Die Gemeinschaft Neu-Sonnefeld zerfiel in rivalisierende Gruppen, der Wirtschaftshof mußte schließlich aufgegeben werden.³⁶ Klassen zog wegen des milden Klimas und mit Rücksicht auf seine inzwischen erkrankte Frau nach Heppenheim.³⁷ Hier nahm er Pfingsten 1928 an einer Ta-

gung über »Sozialismus aus dem Glauben« im »Halben Mond« teil, einem bekannten Heppenheimer Hotel, in dem sich schon im 19. Jahrhundert politische Kräfte zusammengefunden hatten.³⁸ Klassen widmete sich nun verstärkt seinen verlegerischen und literarischen Tätigkeiten. Fünf Jahre hindurch, bis zum Beginn des Nationalsozialismus, begleitete er den letzten Privatsekretär Tolstois, Valentin Bulgakov, als dessen Reisebetreuer und Dolmetscher auf Vortragstouren durch Deutschland.³⁹ Überhaupt war Tolstoi das große Vorbild Klassens. Schon in Neu-Sonnefeld hatte er den Kindern täglich aus den Schriften des Russen vorgelesen⁴⁰, doch erst 1953 konnte er sein lang gehegtes Vorhaben umsetzen, Volkserzählungen Tolstois im eigenen Verlag herauszubringen.⁴¹

In Heppenheim an der Bergstraße lebte Klassen bis 1937 in Kontakt mit einer Ansammlung weiterer lebensreformerischer Individualisten, zu der auch Otto Paucke (1898–1984) von der Lebensreformbewegung, Ewald Könemann (1899–1976), der Wegbereiter des ökologischen Landbaus, und Adolf Friedrich Ellerbrock (1858–1959), der »Höhlenmensch von Hambach«, gehörten.⁴² Am Essigkamm, dem südlichen Stadtrand Heppenhems, baute Klassen ein nicht genehmigtes russisches Holzhaus, das »Haus am Berg«, wo er eine Süßmostzubereitung samt Verkauf und eine »Diät-Pension« betrieb.⁴³ Klassen stand zu dieser Zeit in reger Verbindung mit dem Gründer der Odenwaldschule Paul Geheeb (1870–1961), seiner Frau Edith (geb. Cassirer) und der Familie Martin Bubers (1878–1965), die schon seit 1916 hier lebte. Der Kontakt hatte vor allem familiäre Gründe: Klassens Sohn Hanno war als Schüler der Odenwaldschule mit den etwa gleichaltrigen Enkelinnen Bubers, Barbara und Judith, befreundet.⁴⁴

Aus der Heppenheimer Zeit existiert eine interessante Beschreibung Klassens aus der Feder von Paula Buber (1877–1958), der Ehefrau Martin Bubers. In ihrem autobiographischen Roman *Muckensturm* verbirgt sich hinter der Figur »Hansen« Hans Klassen. Die Zeilen stellen Hansen/Klassen in kein gutes Licht: »Wovon dieser Hansen lebte, war niemandem klar [...] Er war ein Staatenloser, das wußte man [...] Er sprach, vielfach umherreisend, an verschiedenen Orten über das Leben und die Leiden der Wolgadeutschen im heutigen Rußland [...] Hansen war strenger Vegetarier. Die Familie lebte von Rohkost. Nur Tee wurde in Strömen getrunken. Der Samowar glimmte den ganzen Tag. Und Hansen rauchte ununterbrochen Zigaretten [...] Frau Hansen, eine hagere hellblonde Person mit einem unschönen aber sympathischen Gesicht, war oft leidend [...] Auch die drei Kinder⁴⁵ waren dann unsichtbar. [...] Später unter den Männern behandelte Hansen gern Fragen der erotischen Natur. Er hatte da sehr entschiedene Ansichten. Jede Rücksichtnahme,

jede Enthaltung, jede Bindung verurteilte er, weil solche Heuchelei für Charakter und soziales Leben, wie er sagte, verhängnisvolle Folgen habe, den Menschen verbiege und das Zusammenleben vergifte [...] Hansen hatte noch ein zweites Lieblingsthema, das Schicksal der Wolgadeutschen. Er war in seiner Jugend, wie er behauptete, von Rußland nach Deutschland gekommen. Jedenfalls hatte er den Krieg in einem Lager für Zivilgefangene überdauert und gab jetzt kleine Schriftchen auf dem Gebiet der Lebensreform heraus. Sein eigener Lebenslauf war nicht klar und gar nicht durchsichtig.⁴⁶ Ganz anders fällt eine Beurteilung des Reichsministeriums für die besetzten Ostgebiete aus dem Jahre 1944 aus: Klassen »ist deutsch erzogen und besuchte die deutsche Schule. Sein äußeres Erscheinungsbild ist einwandfrei. Ausdruck, Auftreten, Sprache und Haltung sind tadellos. Er ist vollkommen eingedeutscht«.⁴⁷

Nach dem gescheiterten Siedlungsprojekt mit den Quäkern in Neu-Sonnefeld wurden im Leben Klassen die Mennoniten wichtiger. Schon nach dem Ende des Ersten Weltkriegs arbeitete Hans Klassen zunächst bei der Organisation »Brüder in Not«, einem Hilfswerk der Mennoniten.⁴⁸ Für die Deutschen in Rußland veranstaltete er, wie auch im Zitat von Paula Buber erwähnt, Geldsammlungen und berichtete an Volkshochschulen, in Genossenschaften und Vereinen von deren Schicksal. Klassen intensivierte vor allem seine Kontakte zu den rußlanddeutschen Mennoniten, die im Nationalsozialismus, wie alle Auslandsdeutschen, eine besondere Bedeutung hatten. Schon für 1930 ist nachgewiesen, daß er verfolgte russische Familienmitglieder seines Namensvetters Abraham J. Klassen (geb. 1884) unterstützte.⁴⁹ Kurz darauf emigrierte Hans Klassen für einige Jahre nach Südamerika. In Witmarsum im brasilianischen Bundesstaat Santa Catarina, etwa 110 Kilometer von der Atlantikküste entfernt, wurde versucht, eine deutsche Siedlungsenklave aufzubauen. Die Stadt war 1924 durch Paul Zerna, August Langhorst und Helmuth Teosowski gegründet worden, die aus den ehemaligen deutschen Kolonien in Afrika stammten und der Siedlung daher zunächst den Namen Nova Africa gaben. Ab 1930 zogen viele Deutsche mennonitischen Glaubens aus Rußland und der Ukraine in die Kolonie. Diese benannten die Kolonie nach dem friesischen Geburtsort des Täuferführers Menno Simons in Witmarsum um. Hans Klassen war im brasilianischen Witmarsum um 1935/36 an der Zentralschule angestellt und unterrichtete Deutsch.⁵⁰ Hier läßt sich erstmals bei Klassen auch nationalsozialistisches Denken nachweisen; nach Deutschland schrieb er aus dem brasilianischen Auhagen an den Schriftsteller Ernst Behrends (1891–1982): »We hunger for National Socialist literature«.⁵¹

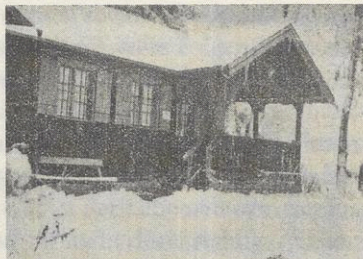
Hans Klassen (untere Reihe, erster v. l.)
bei seinem Lehraufenthalt an der
Schule von Witmarsum, Brasilien

*Mit freundlicher Genehmigung der Mennonite
Library and Archives, Bethel College, USA*



Wann Klassen aus Brasilien in das Deutsche Reich zurückkehrte, ist nicht bekannt. 1937 findet man ihn in Steindorf (Kärnten), wohin er mit seiner Frau, die an einer Lungenerkrankung litt, aus Gesundheitsgründen gezogen war. Die beiden Kinder besuchen im nahegelegenen Villach die Schule.⁵² In Österreich hoffte Klassen auch, vom Alpentourismus zu profitieren und ihn mit lebensreformerischen Elementen anzureichern. Zu diesem Zweck baute er das bestehende Haus Pressel zu einer vegetarischen Diät Pension aus, die er »Haus zum Berge« nannte. Wirtschaftlich profitabel scheint dieses Projekt nicht gewesen zu sein, denn später, im Jahre 1948, gab er an, damals arbeitslos gewesen zu sein.⁵³ Angesichts der vielen unwahren Angaben Klassens ist diese Behauptung allerdings nicht eben überzeugend.

Nach dem Anschluß Österreichs fand Klassen eine neue Arbeit als Kursleiter für Russisch am Volksbildungswerk der Deutschen Arbeitsfront in Darmstadt. Er trat den Dienst im September 1939 an, wechselte aber schon im April 1940 zur Hessischen Landesversicherungsanstalt.⁵⁴ Unzutreffend hat Klassen sich als »Kaufmann« für die Jahre 1939 bis 1941 in das Darmstädter Adreßbuch eintragen lassen.⁵⁵ Zunächst wohnte er 1939 in der Heidelberger Straße 10, dann jedoch in einem Haus in der Sudetengaustraße 29 (heute Wilhelm-Leuschner-Straße). Die genaue Aufenthaltszeit Klassens kann nicht mehr nachgewiesen werden, da die betreffenden Melderegisterblätter in der Brandnacht vom 11. auf den 12. September 1944 vernichtet wurden. Darm-



Klassens Diätvilla in Kärnten und das »Haus am Simssee«, Stephanskirchen, wo Klassen nach 1945 lebte. In beiden Fällen wählte Klassen einen russischen Blockhausstil, der ihn an seine Heimat erinnerte und seinen Bezug zu Rußland hervorhob.

stadt war für Klassen in vielerlei Hinsicht attraktiv: Zuallererst lebte hier schon seit mindestens 1938 seine Tochter Irene. Von Juni bis Dezember arbeitete sie im Kurheim des Zahnarztes Hans Fuchs (1878–1944) im Darmstädter Vorort Eberstadt.⁵⁶ Fuchs ist bekannt als Begründer des Darmstädter Naturisten- und Lebensreformer-Vereins »ORPLID«, wo ganz ähnliche Grundsätze vertreten wurden wie in Klassens Kolonie Neu-Sonnefeld.⁵⁷ Außerdem beherbergte Darmstadt eine russische Kolonie, deren Wurzeln bis ins 19. Jahrhundert zurückreichten, und es gab auf der Marienhöhe ein freikirchliches Zentrum der Adventisten. Schließlich verfügte Darmstadt über eine große Heilanstalt für Lungenkranke, die von Patienten aus ganz Deutschland aufgesucht wurde, was insbesondere für Klassens Frau Bedeutung hatte. Für sie scheint dieser Umzug eine zu große Belastung gewesen zu sein. Sie verstarb im Juni 1939 und wurde in Nieder-Ramstadt (heute Ortsteil von Mühlthal bei Darmstadt) beerdigt. Zu diesem Zeitpunkt endete auch Klassens Mitgliedschaft bei der Deutschen Jahresversammlung der Quäker, aus der er 1939 ausgeschlossen wurde.⁵⁸ Ein solcher Ausschluß, der Einmütigkeit der Mitglieder zur Voraussetzung hatte, ist in der Geschichte der Deutschen Jahresversammlung nur äußerst selten vorgekommen, nämlich insgesamt fünf Mal. Es muß davon ausgegangen werden, daß schwerwiegende Gründe vorlagen. Trotz intensiver Nachforschungen in allen mir zugänglichen Akten der Quäker ist es mir nicht gelungen, Näheres in Erfahrung zu bringen. Da jedoch anderen Nationalsozialisten wegen ihrer Gesinnung keinesfalls die Mitgliedschaft entzogen wurde, kann dies nicht der Grund gewesen sein. Auch daß Klassen noch vor Wallys Tod ein Verhältnis mit einer

Minderjährigen hatte (s. u.), dürfte den Quäkern kaum bekannt gewesen sein, und selbst wenn, so hatten sie zuvor selbst ihren Schreiber Heinrich Becker (1891–1971) nicht ausgeschlossen, nachdem dieser eine uneheliche Beziehung eingegangen war.⁵⁹

Nach dem Tode seiner ersten Frau ging Klassen 1940 mit der Sekretärin und gelernten Schauspielerin »Hanny« (Johanna) Elisabetha Schäfer (geb. am 7. Februar 1922 im badischen Ettenheim) eine Ehe ein, die ihm den Umzug in das vornehme Groß-Glienicke bei Berlin (Uferpromenade 2, Haus nicht erhalten) ermöglichte. Arbeit fand Klassen bei einem Privatbetrieb in Oranienburg bei Berlin. Ob die neue Arbeitsstelle den Umzug nach sich zog oder ob sich Klassen erst nach seinem Umzug Arbeit suchte, konnte nicht mehr festgestellt werden. Seine zweite Ehefrau scheint jedoch die Kriegszeit hindurch in Darmstadt geblieben zu sein und hat Klassens Lebensweg auch nach 1945 nicht mehr begleitet.⁶⁰ Im Jahre 1946 wurde die Ehe geschieden.⁶¹ Johanna Elisabetha Schäfer ist am 31. Oktober 1979 in Darmstadt verstorben.⁶²

Klassens Leben nimmt um 1940 eine unerwartete Wendung, denn der ehemalige Verleger pazifistischer Literatur und aktive Lebensreformer wird zum Sachbearbeiter in den bürokratischen Mühlen des Dritten Reichs. Ab Mai 1941 stand er der Berliner Geschäftsstelle der *Deutschen Post aus dem Osten* des Verbandes der Rußlanddeutschen vor.⁶³ Es handelte sich hierbei um ein relativ bedeutungsloses Nachrichtenblatt der Arbeitsgemeinschaft des Vereins Deutscher Kolonisten aus der Ukraine und Polen, das von 1919 bis 1943 von Carlo von Kügelgen herausgegeben wurde. Vom Reichsministerium für die besetzten Ostgebiete wurde Klassen als Sachbearbeiter der Unterabteilung »Deutsche Volkstums- und Siedlungspolitik« eingestellt und arbeitete dort vom November 1942 bis zum März 1943.⁶⁴ Anschließend war er in der Abteilung »VINETA Aktivpropaganda« (später »Vineta Propagandadienst Ostraum e. V.«) im Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda tätig, wozu ihn insbesondere seine Sprachkenntnisse qualifizierten.⁶⁵ »VINETA« wurde 1941, noch vor dem Rußlandfeldzug, in Berlin als zentrale Dolmetscher- und Übersetzerdienststelle für slawische Sprachen eingerichtet. Die Abteilung besaß erhebliche Bedeutung für die Wehrmachtpropaganda. Mit 932 Mitarbeitern war 1944 der personelle Höchststand erreicht. Die Tätigkeit von VINETA, einschließlich Rundfunksendungen in zeitweise 16 Ostsprachen, wurde noch bis April 1945 fortgesetzt.

Am 24. August 1944 trat Klassen eine neue Arbeitsstelle in Litzmannstadt (Łódź) im besetzten Polen an, wo er in der Einwanderungszentrale als Sachbearbeiter angestellt war.⁶⁶ Noch 1944, wenige Monate vor Ende des Dritten Reichs, erwarben seine – nicht anwesende – Ehefrau und er durch Einbürger-

nung die deutsche Staatsbürgerschaft.⁶⁷ Sicherlich erleichterte seine eigene Tätigkeit in der Einwanderungszentrale diesen Schritt, hinsichtlich der Motive kann man nur spekulieren. Möglicherweise wollte sich Klassen ein Schicksal wie im Ersten Weltkrieg ersparen, möglicherweise wollte er verhindern, an die Russen ausgeliefert zu werden. Seit 1941 wurden auf Stalins Anweisung massenweise Rußlanddeutsche interniert und ermordet, da man in ihnen potentielle Verbündete Deutschlands sah.⁶⁸ Als er nach dem Krieg einmal von einem evangelischen Pastor gefragt wurde, wie er, als »erklärter Kriegsdienstverweigerer und Mennonit« Sonderführer bei der ehemaligen Wehrmacht werden konnte, verstrickte sich Klassen in Widersprüche und konnte keine befriedigende Antwort geben.⁶⁹

Von Interesse ist noch, wie Klassen das Kriegsende erlebte. Er war aus dem Osten zurückgekehrt und hatte sich kurzfristig in Sachsen niedergelassen, wo er wieder begann, religiöse Vorträge zu halten. Dazu Klassen: »Als die Russen einmarschiert waren, hielt ich gerade abends einen Vortrag. Plötzlich geht die Türe auf und herein kommen drei russische Kommissare. Ich denke, sie wollen mich verhaften, aber sie setzen sich und hören still zu. Nach dem Vortrag kommen sie zu mir und drücken mir bewegt die Hände und bitten mich, zu ihren Kompanien, zu »ihren Jungens, den Rotarmisten« zu kommen und auch zu ihnen zu sprechen. Ich sage ja, aber nur auf Grund dieses Bibelbuchs! Und dann habe ich an drei Abenden vor 800 Rotarmisten über das Evangelium gesprochen. Und am Schluß, da kamen alle diese Jungens zu mir und drückten mir die Hand«.⁷⁰

Nachkriegswirren

Die Einbürgerung Klassens scheint die Wirren des Krieges nicht überdauert zu haben, sie wurde nicht anerkannt oder von Klassen geleugnet. Am 9. Juni 1945 ist Klassen von Alsbach⁷¹ (heute Alsbach-Hähnlein bei Seeheim) nach Kassel gezogen, wo er bis Anfang 1948 wieder als Staatenloser gemeldet war und in der Brabanter Straße 37 wohnte.⁷² Es gelang ihm, von der Stadt Kassel eine Bescheinigung zu erlangen, daß er Verfolgter des Nationalsozialismus sei.⁷³ Offensichtlich erwartete man von ihm, daß er in die Sowjetunion ausreise. In seine Heimat, so Klassen, könne er aber nicht zurückkehren, weil er als mennonitischer Prediger von den Bolschewisten verfolgt werde.⁷⁴ Gegenüber der Kasseler Polizei gab er an, die Zeit während des Krieges in Alsbach verbracht zu haben.⁷⁵ Offensichtlich verschweigt Klassen nach 1945 seine gesamte Tätigkeit in Berlin und versucht, sich eine Identität als harmloser Verleger an der Bergstraße zu geben. Nach einer anderen Version, die er 1952 verbreitete, sei er unmittelbar nach dem Abschluß des Nichtangriffspaktes am

23. August 1939 in die Sowjetunion eingereist, dort aber verschleppt worden. Erst nach seiner Flucht aus Sibirien fand er den Anschluß an die deutschen Truppen.⁷⁶

Die publizistische Tätigkeit wurde nun für Klassen immer wichtiger. Unmittelbar nach Kriegsende gab er in Kassel das Notenheft *Heimatklänge* heraus, ein Liederbuch der »Mennoniten-Brüdergemeinde«, die sich 1860 im Zuge der Erweckung von der Mennonitengemeinde abgespalten hatte. Kurzfristig wurde ihm dann für das Buch *Sie starben um des Glaubens willen* aus unbekannten Gründen 1947 die Drucklizenz entzogen.⁷⁷ Hans Klassen weiß sich jedoch zu wehren und besitzt schon ein Jahr darauf wieder eine der begehrten Lizenzen der US-Militärregierung für den »Versand von Friedensliteratur«. Inzwischen arbeitet er vom oberbayerischen Peißenberg und von Stephanskirchen bei Rosenheim aus.⁷⁸ Möglich war dies, weil er noch immer (oder wieder) den Status eines Staatenlosen besaß und deswegen nicht von der Entnazifizierung betroffen war.⁷⁹

1948 scheint sich die finanzielle Lage Klassens sehr verschlechtert zu haben. Er stellte in Ludwigsburg einen Unterstützungsantrag. Dort unterhielt die International Refugee Organization (IRO) ein Büro. Die IRO war eine Behörde der Vereinten Nationen, die 1946 als Nachfolgeorganisation der United Nations Relief and Rehabilitation Administration (UNRRA) eingerichtet wurde. Sie war zuständig für die Fürsorge für Europäer, die durch den Zweiten Weltkrieg heimatlos oder staatenlos geworden waren, vor allem für Überlebende des Holocaust und ehemalige Zwangsarbeiter, die sogenannten Displaced Persons. Weiterhin organisierte die Behörde die Rückführung dieser Menschen in ihre Heimatländer bzw. ihre Auswanderung in andere Staaten.

Diesmal gibt Klassen sich als Mennonit »holländischer Abstammung« aus.⁸⁰ Auch die Existenz seiner Kinder verschweigt er. Zwar gibt er wahrheitsgemäß an, ab 1940 in Berlin gearbeitet zu haben, doch erwähnt er seine eigentliche Tätigkeit im Umfeld der Nationalsozialisten mit keinem Wort. Vielmehr behauptet er, von 1940 bis 1945 als Prediger einer nicht näher genannten Berliner Gemeinde 200 Reichsmark monatlich verdient zu haben.⁸¹ Es ist schon eine eigentümliche Ironie der Geschichte, daß ausgerechnet ein ehemaliger Quäker Gelder für Predigten geltend macht, die nie gehalten wurden. Ferner ergänzt Klassen seinen Lebenslauf dahingehend, daß er von 1918 bis 1919 das Predigerseminar in Berlin besucht haben will.⁸²

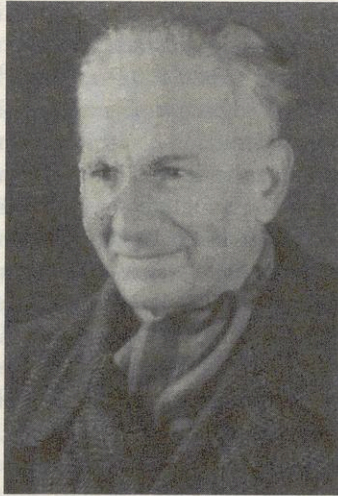
Gegenüber der IRO äußert er die feste Absicht, demnächst nach Kanada auswandern zu wollen.⁸³ Er spricht davon, daß »wir als Mennoniten in Deutschland bevorzugt eingeschifft werden«.⁸⁴ Damit spielt Klassen auf sein eigenes Tätigkeitsfeld an, dem er sich in der Nachkriegszeit intensiv widmete: der

Auswanderungshilfe. 7000 Mennoniten will er nach eigenen Angaben 1948/49 geholfen haben, nach Paraguay, Kanada und in die USA auszuwandern.⁸⁵ Nachzuweisen ist aber nur, daß er selbst als Mennonit Unterstützung vom Hilfswerk für Ostumsiedler der evangelischen Kirche erhielt.⁸⁶ Klassen entscheidet sich für Kanada, weil dort bereits drei seiner Geschwister wohnen würden, von denen man bislang nichts gehört hat.⁸⁷ Transatlantische Kontaktperson war sein Bruder David J. Klassen, der in Yarrow (British Columbia) wohnte.⁸⁸ Auch sein Sohn Hanno (gest. am 2. Dezember 2004)⁸⁹ hatte sich bereits in Nordamerika eingelebt, in Chicago, also nicht weit entfernt von der kanadischen Grenze. Für Emigration, so Klassen, sei nur noch wenige Jahre Zeit, denn Berlin und ganz Westeuropa werden bald in die Hand der Kommunisten fallen, was sich besonders auf die Mennoniten negativ auswirken werde.⁹⁰

Letzte Lebensjahre in Bayern

Klassen wanderte nicht nach Kanada aus, sondern blieb in der amerikanischen Besatzungszone, die inzwischen zur Bizone geworden war. Er hatte sich in Oberbayern niedergelassen und wohnte zunächst in Holzhausen am Ammersee (heute Ortsteil von Utting). Vom 1. September 1948 bis zum 17. Januar 1949 war Klassen dann in Stephanskirchen polizeilich gemeldet, gab aber an, nach Zürich in die Schweiz ziehen zu wollen.⁹¹ Im Januar 1949 hatte er vor, noch einmal seinen alten Freund Paul Geheeb aus seiner Zeit in Hepenheim zu besuchen.⁹² Wegen falscher Angaben (!) erhielt er jedoch kein Visum, nur eine amtliche Einladung der Familie Geheeb in Goldern würde jetzt noch helfen.⁹³ Im Auftrag der »Liga für Menschenrechte« waren auch Vorträge bei Clara Nadig (1877–1957) geplant, die mit dem Theologen und Begründer des religiösen Sozialismus, Leonard Ragaz, verheiratet gewesen war. Es kam doch noch zu dieser Reise, die Klassen allerdings wegen dringender Geschäfte vorzeitig abbrechen mußte. Schon am 20. April 1949 meldete er sich wieder aus Bayern und nötigte Geheeb in eindringlichen Briefen zu einer zweiten Einladung, um seine Besuchs- und Vortragsreise in der Schweiz fortsetzen zu können.⁹⁴ Diesmal nutzte Klassen die Zeit, um versprengte Täufergemeinden im Jura zu besuchen und ihnen die Emigration nach Übersee schmackhaft zu machen. Da die Brüderhilfe aber nicht für alle Kosten dieser Reise aufkam, mußte sich Klassen, wie er verärgert schreibt, trotz seines Alters – Klassen war damals 56 Jahre alt – als »Chef de Service« in Tessiner Hotels und Erholungsheimen verdingen.⁹⁵

1951 kehrte Klassen aus Zürich nach Stephanskirchen zurück, wo er ab dem 6. Oktober wieder gemeldet ist. Dabei scheint es sich lediglich um eine Post-



Hans Klassen, Aufnahme um 1948

adresse zu handeln, denn polizeilich gemeldet ist er in Prutting, einem Dorf rund zehn Kilometer nördlich von Stephanskirchen.⁹⁶ Diesmal blieb er bis zum 14. August 1953, um dann erneut in die Schweiz zu ziehen.⁹⁷ Doch auch dieser Aufenthalt war nicht von Dauer; 1957 zog Klassen nach München.⁹⁸ Er wohnte in der Reitmorstraße 37, wo sein Verlag angesiedelt war.⁹⁹ In der örtlichen Mennonitengemeinde hat er sich nicht angemeldet.¹⁰⁰ Er reiste weiterhin häufig in die Schweiz nach Lugano, Zürich und Hasliberg-Goldern. Unterstützt wurde er von Geheeb und dessen Freundeskreis, vor allem durch formelle Einladungen und bei Visaproblemen. Auch eine Reise in die USA und nach Kanada zu seinen dortigen Verwandten unternahm er. Seine auffallend robuste Gesundheit führte Klassen auf seine strikt vegetarische Lebensweise zurück.¹⁰¹

Anfang der 1950er Jahre geriet Klassen ins Visier des Verfassungsschutzes in Wiesbaden und wurde sicherheitspolizeilich überwacht.¹⁰² Was war geschehen? Ein Pfarrer Ufer aus Babenhausen besuchte sechs Evangelisationsvorträge, die Klassen unter dem Titel »Völkerwelt am Scheideweg – Gibt es eine wirkliche Orientierung?« im Januar und Februar 1952 unter anderem in Babenhausen, Schaaßheim und Harreshausen bei Pfingstgemeinden hielt. Klassen weilte also auch zu diesem späten Zeitpunkt seines Lebens immer wieder

in der Bergstraße. Thema war das Evangelium Christi, doch extemporierte Klassen immer wieder über sein angebliches Schicksal und sang lauthals russische Lieder.¹⁰³ Die Zuhörer – bis zu 170 Personen – sind begeistert, denn Klassen tritt mit großer Überzeugungskraft und rhetorischem Geschick auf. Ufer fiel jedoch bei mehrmaligem Hören von insgesamt sechs Vorträgen auf, daß Klassen erheblich voneinander abweichende Angaben über seine eigene Lebensgeschichte machte. Unter anderem erregte er Mitleid mit der Behauptung, er habe jahrelang im KZ gesessen und berichtete von furchtbaren Greueltaten der Wachmannschaften und deren Vorgesetzten.¹⁰⁴ Einen eigenen KZ-Aufenthalt begründet er damit, daß er als Mennonit wegen seines Pazifismus interniert worden sei.¹⁰⁵ Das soll 1938/39 gewesen sein.¹⁰⁶ 1957 hatte Klassen einen schweren Unfall mit dem eigenen Wagen. Kurz darauf hielt er sich in Moskau auf, wo er ein kommunistisches Schulbuch für eine geplante Veröffentlichung in der DDR bearbeitete.¹⁰⁷ Klassen verstarb am 18. September 1959 in München.¹⁰⁸

Ein Schlußwort, das keines sein soll

Hans Klassen wuchs in Rußland als Mennonit auf, und auch seine eigenen Kinder waren später Mitglieder bei den Mennoniten. Zeit seines Lebens pflegte Klassen jedoch enge Kontakte zu Baptisten und Quäkern. Doch kann man Klassen deshalb nicht als freikirchlichen Ökumeniker bezeichnen, er trat als Exponent für die jeweilige Glaubensgemeinschaft kaum hervor. Zudem überwog in den Phasen seines Lebens stets die eine oder andere Religionsgemeinschaft, aber er war nie zeitgleich in verschiedenen Freikirchen aktiv. Und letztlich hat Klassen nicht zwischen den freikirchlichen Gemeinschaften vermittelt. Anscheinend wußte man auch nichts von Klassens Doppelmitgliedschaft; für die Quäker war er Quäker, für die Mennoniten Mennonit.

Klassens Stärke war das gesprochene Wort, vor allem dann, wenn niemand widersprach. Stundenlang vermochte er sich über religiöse und weltanschauliche Fragen zu verbreiten. Aus verschiedenen Quellen wissen wir, daß es ihm immer wieder gelang, Zuhörer in seinen Bann zu schlagen, besonders Frauen. Schriftstellerisches Arbeiten hingegen verursachte ihm Schwierigkeiten. Obwohl er als Verleger tätig war, steuerte er, bis auf eine einzige Ausnahme, keine Vor- oder Nachworte zu den von ihm betreuten Editionen bei. Die wenigen Zeitschriftenbeiträge, die wir von ihm kennen, sind ungelenk geschrieben und haben meist lediglich informativen Charakter, ohne belletristisch von Bedeutung zu sein. Obwohl er sich immer in religiösen Kreisen aufhielt, nahm er zu religiösen Fragen und Problemen schriftlich nicht Stel-

lung. Möglicherweise konnte er es nicht ertragen, korrigiert zu werden, oder er wollte es vermeiden, sich eindeutig festzulegen.

Äußerst problematisch ist Klassens politische Einstellung, die im Laufe seines Lebens erstaunliche Veränderungen aufweist. Was als Opportunismus, Wankelmütigkeit oder gar Prinzipienlosigkeit erscheint, könnte ebensogut Flexibilität und Veränderungsbereitschaft gewesen sein. Der junge Klassen war ganz vom Antibolschewismus geprägt, und wie viele andere seiner Generation trieb ihn diese Einstellung in das nationalsozialistische Lager. Dazwischen liegen aber Jahre, in denen er zum Anarchismus tendierte. Klassen lehnte um 1920 das Bürgertum, geregelte Arbeit und das herkömmliche Familienmodell strikt ab. Jedoch beklagte er sich nicht nur, sondern entwarf und lebte Alternativen, zumindest versuchte er es in lebensreformerischen Kommunen in der Breitewitzer Mühle, in Neu-Sonneberg und in Heppenheim. Daß der Geist in diesen Kommunen nicht ausschließlich liberal, sondern auch nationalkonservativ, esoterisch und zwangskollektivistisch sein konnte, ist heute bekannt. Insofern mag hier bereits Klassens Sympathie für totalitäre Staatsformen entstanden sein. Daß er in Moskau an sowjetischer Propaganda mitarbeitete, ist nicht ganz so erstaunlich, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Hans Klassen war in einer Zeit groß geworden, die an die Macht der Propaganda glaubte. Der »neue Mensch« sollte hervorgebracht werden, in der Lebensreform ebenso wie im Nationalsozialismus und im Stalinismus. Klassen spürte offenbar einen starken Drang, sich diesen propagandistischen Bewegungen anzuschließen oder für sie zumindest einen Beitrag zu leisten.

Klassen war auch ein tendenziell größtenwahnsinniger Machtmensch, der sich von radikalen Vorstellungen jeder Art gefangennehmen ließ. Weder sein Pazifismus noch seine Verwurzelung im Quäkertum oder bei den Mennoniten haben dies verhindert, vielmehr waren diese freikirchlichen Bewegungen auch nur Kinder ihrer Zeit und standen keineswegs ausschließlich in Opposition zum Nationalsozialismus oder Stalinismus. Allerdings steht die Frage im Raum, ob ohne den Pazifismus und die religiöse Verwurzelung sein Leben nicht noch ganz andere Wendungen genommen hätte.

Anhang: Schriften, bei denen die Verfasserschaft Klassens eindeutig feststeht

Der Mann in der Jugendbewegung, in: Neu-Sonnefelder Jugend, II, 1/2, 1925, S. 6–7.

Kinderelend, in: Neu-Sonnefelder Jugend, II, 1/2, 1925, S. 13–15.

Unser Blatt, in: Neu-Sonnefelder Jugend, II, 1/2, 1925, S. 23–24; II, 3/4, 1925, S. 17–18; II, 5/6, 1925, S. 19–20; II, 9–12, 1925, S. 18.

Der Friedensgedanke in der Kinderwelt, in: Neu-Sonnefelder Jugend, II, 3/4, 1925, S. 14–15.

Deutsches Kinderland, in: Neu-Sonnefelder Jugend, II, 3/4, 1925, S. 15–16.

Aus Walter Rauschenbuschs Leben und seiner Reichsgottes-Botschaft, in: Am Neubruch, Sonnefeld bei Coburg 1926, S. 74–87.

Valentin Bulgakov in Deutschland, in: Monatshefte der Deutschen Freunde, IV, 4, 1927, S. 64–67.

Meine Erinnerungen an Tolstoi, in: Monatshefte der Deutschen Freunde, V, 2, 1928, S. 55–58.

Die neue Erde. Tiergeschichten. Geleitwort von Ludwig Ankenbrand. Nachwort von Hans Klassen. Heppenheim 1929.

Blumen am Wege, Kassel (1946) (Friedensbücher, V).

Menschen guten Willens, in: Vegetarier-Rundschau, 4, 1950, S. 42–44.

Nachwort, in: Tolstoi, Leo N.: Volkserzählungen, Stuttgart 1953; Stuttgart (2. Aufl. 1958, 3. Aufl. Stuttgart 1985, 4. Aufl. Stuttgart 1985, 5. Aufl. Stuttgart 1995).

Fibel. Für die 1. Klasse der Anfangsschule, hrsg. vom Staatsverlag für Lehrbücher und pädagogische Literatur des Ministeriums für Bildungswesen der RSFSR, o. O., 2. Aufl. 1958.

Anmerkungen

Mein ausdrücklicher Dank für inhaltliche Hinweise und das Durchsehen früherer Textversionen geht an Christoph Knüppel (Herford) und Christian Scharnefsky (Berlin).

1 Bundesarchiv (zukünftig: BArch), EWZ UdSSR/EC/1561ff; ebenso International Tracing Service/Internationaler Suchdienst Bad Arolsen (zukünftig ITS)/ARCH/SK Kassel Ordner 2229, S. 93; Geheeb-Archiv, Schreiben Allied Military Permit Office, Berne, 26. September 1949; Stadtarchiv Kassel, Einwohnermeldekartei.

2 BArch, EWZ UdSSR/EC/1566.

3 Ebd. 1561ff.

4 Ziehen wir das Mennonite Church Register von Reinlaender (Manitoba) zu Rate, findet man zwar einen Johan M. Klassen, der 1856 in Rußland geboren wurde und der zwischen 1880 und 1902 dreizehn Kinder zeugte; Reinländer Gemeinde Buch, 1880–1903, Manitoba 1994, S. 413. Ein Hans Klassen ist unter den Kindern allerdings nicht zu finden, jedoch ein David J. Klassen (geb. 1885), den Hans Klassen später als seinen Bruder angibt (s. u.).

5 BArch, EWZ UdSSR/EC/1569.

6 Immatrikulationsbuch des »Thüringischen Technikums 1894–1945«, Universitätsarchiv Ilmenau.

7 Hess. Staatsarchiv Darmstadt, H2 Dieburg, Nr. 4566, Gendarmerie Schaaheim, 26. Februar 1952.

8 BArch, EWZ UdSSR/EC/1598.

9 Rainer Axmann, Gemeinschaft im Geiste des Quäkertums – Kommunität und »Kinderland«, in: Coburger Friedensbuch, hg. vom Friedensausschuß der Gemeinde Meeder, Meeder 1991, S. 179–188, hier S. 179.

- 10 BArch, EWZ UdSSR/EC/1598.
- 11 Eine personenbezogene Recherche im Stadtarchiv Halle durchführen zu lassen, war mir wegen der Gebühr von 42 Euro pro Stunde nicht möglich; Schreiben Stadtarchiv Halle, 10. Juli 2009.
- 12 Neu-Sonnefelder Jugend 2, 5/6, 1925, S. 15.
- 13 Margot Brion, Die Neu-Sonnefelder Jugend, in: Mitteilungen für die Freunde des Quäkertums in Deutschland 3, 3, 1926, S. 36–38, hier S. 37.
- 14 A. Reimer, Johannes Harder. A reflective tribute to a remarkable Mennonite, in: Journal of Mennonite Studies, 5, 1987, S. 167–171. Harders Einstellung zur nationalsozialistischen Ideologie sowie sein Verhalten besonders während des Krieges kann nicht abschließend bewertet werden, da es dazu unterschiedliche Aussagen und noch unausgewertetes Quellenmaterial gibt. Einerseits war Harder in den 1930er Jahren für die Bekennende Kirche tätig. Im Krieg arbeitete Harder für den »Verein für das Deutschtum im Ausland« (VDA), der im Verlauf des Krieges von der Volksdeutschen Mittelstelle, die ihrerseits der SS unterstellt war, übernommen wurde (vgl. Johannes Harder, Aufbruch ohne Ende, Wuppertal 1992, S. 132). Andererseits gibt es zu Harders Tätigkeit während des Zweiten Weltkriegs Akten im Bundesarchiv, die eine Verwicklung in Aktionen der Wehrmacht dokumentieren, aber noch genauer ausgewertet werden müssen: BArch SS-O, Harder, Johannes, geb. 28. 1. 1903; Der Deutsche in Transnistrien, Dez. 1942, S. 208.
- 15 Harder, Aufbruch (wie Anm. 14), S. 100. Leider wird nicht weiter ausgeführt, was unter »ketzerischen Ideen« zu verstehen ist.
- 16 Ebd., S. 101.
- 17 Emmy Arnold, A joyful pilgrimage. My life in community, Farmington 1999, S. 71.
- 18 Harald Bachmann, Sonnefeld. Geschichte und Gegenwart, o. O. 1989, S. 10.
- 19 Axmann (wie Anm. 9), S. 180; Harder (wie Anm. 14), S. 101.
- 20 »Schreiber« ist eine Bezeichnung der Quäker für ihren Vorsitzenden, der vor allem die Versammlungen zu leiten hat und die Gemeinschaft nach außen vertritt.
- 21 Claus Bernet, Lebensreform in Oberfranken: Hans Klassen und die Kommune Neu-Sonnefeld, in: Jahrbuch für fränkische Landesforschung, 67, 2007, S. 241–354.
- 22 Quäkerarchiv Berlin, Mitgliederbuch, Nr. 65 und 66.
- 23 S. dazu auch Wilhelm Hubben, Die erste Kinderwoche der deutschen Freunde, in: Neu-Sonnefelder Jugend 2, 9–12, 1925, S. 15.
- 24 Vgl. die Anzeige zur Tagung, in: Heimatglocken. Evangelisches Gemeindeblatt für das Coburger Land 14, 22, 29. Mai 1927, o. S.
- 25 Lilian Stevenson, Zehn Jahre internationaler Friedensarbeit. Die Geschichte des Internationalen Versöhnungsbundes, Wien (1929).
- 26 Axmann (wie Anm. 9), S. 186.
- 27 Emmy Arnold, Torches together. The beginning and early years of the Bruderhof communities, 2. Aufl., Rifton 1971, S. 83.
- 28 Leider ist der Verlag nicht im Adreßbuch für den deutschsprachigen Buchhandel verzeichnet. Das hätte zumindest eine zeitliche Einordnung ermöglicht und auch einen möglichen Hinweis gebracht, ob der Verlag im Handelsregister eingetragen war. Dann müßten nämlich Unterlagen bei den zuständigen Amtsgerichten vorhanden sein.
- 29 Geheeb-Archiv, Schreiben Hans Klassen, Mai 1937.
- 30 Ebd., 18. Januar 1949.
- 31 Christoph Knüppel, »Denn deine Kraft ist in den Schwachen mächtig«. Leben und Briefe der jüdischen Christin Nelly Oettinger, in: BC – Heimatkundliche Blätter für den Kreis Bi-

- berach, 31, 2, 2008, S. 32–53, hier S. 51.
- 32 ITS/ARCH/SK Kassel Ordner 2229, S. 93.
- 33 Geheeb-Archiv, Schreiben Hans Klassen, 7. März 1950; ebenso Hess. Staatsarchiv Darmstadt, H2 Dieburg, Nr. 4566, Bericht, S. 4.
- 34 Axmann (wie Anm. 9), S. 187; BArch, EWZ UdSSR/EC/1598.
- 35 Harder (wie Anm. 14), S. 102. Die Siedler in Neu-Sonnefeld lebten zurückgezogen und lehnten den Staat ab: »Der Staat dieser Welt mit allen Mängeln, mit aller Diktatur und Gewaltherrschaft kann uns nicht höchste Autorität und Vorbild sein, sondern allein Christus«; Georg Becker, Die Siedlung der deutschen Jugendbewegung, Hilden 1929, S. 40. Eine staatsfeindliche Haltung war nach 1918 auch immer republik- und demokratiefeindlich: Dem politischen Geschehen fernstehend, zog man sich zum Rüben- und Kohlanbau ins fränkische Hinterland zurück und glaubte an die Unschuld eines Naturlebens.
- 36 In der älteren Literatur wird irrtümlich die Machtübernahme Hitlers 1933 als Grund für die Auflösung der Siedlung genannt; Charle Loomis, Allan Beegle: Rural social systems, New York, 2. Aufl. 1951, S. 842.
- 37 Christiane Wagner, »Zurück zur Natur«: Spuren der Lebensreformbewegung in Heppenheim, Feature des hrz, vom 10. April 2007, S. 6.
- 38 Schreiben von Herrn Harald E. Jost, Stadtarchiv Heppenheim, 23. Mai 2007. Die »Heppenheimer Versammlung«, ein Treffen von führenden Liberalen am 10. Oktober 1847 im »Halben Mond«, war der Auftakt der deutschen Revolution 1848/49. Aufgrund dieses historischen Bezugs wurde die Freie Demokratische Partei am 11. Dezember 1948 in Heppenheim gegründet.
- 39 Geheeb-Archiv, Schreiben Hans Klassen, 19. März 1958.
- 40 Edith Hanke, Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende, Tübingen 1993, S. 145.
- 41 Leo N. Tolstoi, Volkserzählungen, Stuttgart 1953; mehrere Auflagen, siehe Bibliographie.
- 42 Insbesondere zu Ellerbrock: Christoph Knüppel, Im Lichtkleid auf märkischem Sand. Die völkische Siedlung Wodanshöhe bei Groß Bademeusel, in: Forster Jahrbuch für Geschichte und Heimatkunde, voraussichtlich 6, 2010.
- 43 Stadtarchiv Heppenheim, A 15/17, Akte Wasserversorgung Essigkamm 1928–1937.
- 44 Wagner (wie Anm. 37), S. 6.
- 45 Nach meiner Kenntnis hatte Klassen nicht drei, sondern zwei Kinder, den bereits erwähnten Hanno Klassen und die Tochter Irene (verheiratete Pützel, genannt »Muschi«), am 4. Dezember 1922 in Coburg geboren; Stadtarchiv Darmstadt ST 15 Eberstadt A11, Nr. 107. Im Jahre 1949, als Irene Pützels Tochter Monika zur Welt kam, lebte sie offensichtlich bei Hans Klassen in Bayern; Geheeb-Archiv, Schreiben Hans Klassen, 18. Januar 1949.
- 46 Die farbenreiche Schilderung Klassens findet sich in: Georg Munk (d.i. Paula Buber), Muckensturm. Ein Jahr im Leben einer kleinen Stadt, Heidelberg 1953, S. 152–155.
- 47 BArch, EWZ UdSSR/EC/1596.
- 48 BArch, EWZ UdSSR/EC/1574 (eigenhändiger Lebenslauf Klassens, um 1944).
- 49 Aron A. Toews, Mennonite martyrs, Winnipeg 1990, S. 123–124.
- 50 John D. Thiesen, Mennonite and Nazi?, Kitchener 1999, S. 56.
- 51 Ebd., S. 64, 261.
- 52 BArch, EWZ UdSSR/EC/1578ff.
- 53 ITS/ARCH/CM/1 Deutschland K-7349.
- 54 BArch, EWZ UdSSR/EC/1578 (eigenhändiger Lebenslauf Klassens, um 1944).
- 55 Schreiben von Herrn Dr. Friedrich Wilhelm Knieß, Stadtarchiv Darmstadt, 27. Juli 2009.

- 56 Stadtarchiv Darmstadt ST 15 Eberstadt A11, Nr. 107.
- 57 Zu dieser Person: Heinrich Peters, Dr. Hans Fuchs und die FKK, in: FKK, 8, 1980, S. 243–247.
- 58 Quäkerarchiv Berlin, Mitgliederbuch, Nr. 65.
- 59 Claus Bernet: Quäker aus Politik, Wissenschaft und Kunst, Nordhausen 2007, S. 27.
- 60 In der Zeit, als Klassen in Stephanskirchen wohnte, lebte seine ehemalige Frau noch in Darmstadt; Schreiben Landkreis Rosenheim, 6. Mai 2009.
- 61 Stadtarchiv Kassel, Einwohnermeldekartei; Schreiben von Herrn Dr. Friedrich Wilhelm Knieß, Stadtarchiv Darmstadt, 27. Juli 2009.
- 62 Schreiben des Standesamts Ettenheim, 27. Juli 2009.
- 63 BArch, EWZ UdSSR/EC/1578 (eigenhändiger Lebenslauf Klassens, um 1944).
- 64 Ebd.
- 65 Staatliches Russisches Militärarchiv, Moskau, 1370 413 1–2.
- 66 BArch, EWZ UdSSR/EC/1580 (eigenhändiger Lebenslauf Klassens, um 1944).
- 67 BArch, EWZ UdSSR/EC/1570.
- 68 Gerd Stricker, Die Kirchen der Rußlanddeutschen und ihre Position gegenüber dem Dritten Reich, in: Der Kirchenkampf im deutschen Osten und in den deutschsprachigen Kirchen Osteuropas, Göttingen 1992, S. 180–205.
- 69 Hess. Staatsarchiv Darmstadt, H2 Dieburg, Nr. 4566, Bericht, S. 2.
- 70 Ebd., S. 3.
- 71 Stadtarchiv Kassel, Einwohnermeldekartei. In unmittelbarer Nähe zu Frankenfeld (später Allmenddorf, heute zu Gersheim) bestand seit den 1920er Jahren eine jugendbewegte Siedlung, zu der auch zwei Brüder namens Georg (geb. 1899) und Ernst (geb. 1903) Schäfer gehörten – eventuell Verwandte von Johanna Schäfer? Vgl. auch Ortrud Wörner-Heil: Von der Utopie zur Sozialreform, Darmstadt 1996, S. 431.
- 72 ITS/ARCH/SK Kassel Ordner 2229, S. 93; ITS/ARCH/CM/1 Deutschland K-7349.
- 73 Hess. Staatsarchiv Darmstadt, H2 Dieburg, Nr. 4566, Gendarmerie Schaafheim, 26. Februar 1952. Das Dokument soll am 5. März 1948 ausgestellt worden sein. Im Stadtarchiv Kassel ist ein solches Dokument nicht bekannt, möglicherweise hatte Klassen es gefälscht. Später konnte er eine Bescheinigung des Gemeinderates Prutting vom 15. März 1950 vorlegen, daß er vom Gesetz zur »Befreiung von Nationalsozialismus und Militarismus« (5. März 1946) nicht betroffen sei; ebd.
- 74 ITS/ARCH/CM/1 Deutschland K-7349.
- 75 ITS/ARCH/SK Kassel Ordner 2229, S. 92.
- 76 Hess. Staatsarchiv Darmstadt, H2 Dieburg, Nr. 4566, Bericht, S. 4.
- 77 Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel, Frankfurter Ausgabe, Nr. 13, 25.7.1947, S. 252.
- 78 Geheeb-Archiv, Schreiben Hans Klassen, 16. September 1948.
- 79 Ebd. 18. Januar 1949.
- 80 ITS/ARCH/CM/1 Deutschland K-7349. Neben Russisch, Französisch und Deutsch gibt Klassen an, »Friesisch« zu sprechen.
- 81 ITS/ARCH/CM/1 Deutschland K-7349.
- 82 Ebd. Gemeint ist das ehemalige Domkandidatenstift in Berlin-Mitte. In einer 1954 zusammengestellten Übersicht über alle ehemaligen Kandidaten ist Klassen jedoch nicht angeführt; Schreiben Christiane Mokroß, Evangelisches Zentralarchiv Berlin, 9. Oktober 2008.
- 83 ITS/ARCH/CM/1 Deutschland K-7349.
- 84 Geheeb-Archiv, Schreiben Hans Klassen, 18. Januar 1949.
- 85 Ebd.

- 86 Hess. Staatsarchiv Darmstadt, H2 Dieburg, Nr. 4566, Gendarmerie Schaaflheim, 26. Februar 1952.
- 87 Geheeb-Archiv, Schreiben Hans Klassen, 18. Januar 1949.
- 88 ITS/ARCH/CM/1 Deutschland K-7349.
- 89 Hanno Klassen besuchte 1948 das Mennonite Biblical Seminary in Chicago und heiratete 1950 die Musiklehrerin Virginia Joanne Boake. Zu diesem Zeitpunkt ist er immer noch Student; Geheeb-Archiv, Schreiben Paul Geheeb, 20. September 1950. Später arbeitete er als Pastor der United Church of Canada, dann als Lehrer in einem Landschulheim in Island vor New York und schließlich in Colorado. Von 1960 bis 1985 unterrichtete er Deutsch am St. Olaf College, Northfield, Minnesota; AMBS alumninews, XI, 3, 2006, S. 3.
- 90 Geheeb-Archiv, Schreiben Hans Klassen, 18. Januar 1949. Warum es sich gerade für Mennoniten negativ auswirken würde, wird leider nicht gesagt; vermutlich wohl wegen der Verfolgung der Mennoniten und anderer religiöser Minderheiten in Rußland.
- 91 Schreiben Landkreis Rosenheim, 6. Mai 2009.
- 92 Geheeb-Archiv, Schreiben Hans Klassen, 19. Dezember 1948.
- 93 Ebd. 18. Januar 1949.
- 94 Ebd. 20. April 1949.
- 95 Ebd. 24. November 1949.
- 96 Hess. Staatsarchiv Darmstadt, H2 Dieburg, Nr. 4566, Gendarmerie Schaaflheim, 26. Februar 1952.
- 97 Schreiben Landkreis Rosenheim, 6.5.2009.
- 98 Geheeb-Archiv, Schreiben Hans Klassen, München, 7. Mai 1958.
- 99 Laut »Verlagsveränderungen im deutschen Buchhandel 1942–1963«; freundliche Auskunft von Hermann Staub, Archiv des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels, 22. Juli 2009.
- 100 Freundliche Auskunft von Herrn Günther Lichdi, München, 1. August 2009.
- 101 Geheeb-Archiv, Schreiben Hans Klassen, München, 7. Mai 1958.
- 102 Hess. Staatsarchiv Darmstadt, H2 Dieburg, Nr. 4566; Schreiben an den Minister des Innern, Dieburg, 24. März 1952.
- 103 Hess. Staatsarchiv Darmstadt, H2 Dieburg, Nr. 4566, Bericht, S. 2.
- 104 Ebd., S. 1–2.
- 105 Ebd., o. S. 2.
- 106 Hess. Staatsarchiv Darmstadt, H2 Dieburg, Nr. 4566, Gendarmerie Schaaflheim, 26. Februar 1952.
- 107 Fibel. Für die 1. Klasse der Anfangsschule, hrsg. vom Staatsverlag für Lehrbücher und pädagogische Literatur des Ministeriums für Bildungswesen der RSFSR, o. O., 1958 (2). Eine frühere Auflage aus dem Jahre 1937 betreute der russische Pädagoge N. Bellendir. Schon 1952 wurde Klassen bereits »Agitation für östliche Weltanschauung« vorgeworfen; Hess. Staatsarchiv Darmstadt, H2 Dieburg, Nr. 4566, Gendarmerie Schaaflheim, 26. Februar 1952.
- 108 Stadtarchiv München, Schreiben vom 29. Juli 2009.

Theologie im Gespräch

CHRIS K. HUEBNER

Mennonitische Theologie: Die Zeit bedenken

Was wir von den Toten lernen müssen

Dieser Beitrag verfolgt vor allem das Ziel, mennonitische Theologie als einen Versuch zu begreifen, einer besonderen Weise, sich in der Zeit einzurichten, Ausdruck zu verleihen. Worauf die Bezeichnung »mennonitisch« auch verweisen mag, hier will ich nur einen Gesichtspunkt herausstellen: nämlich einen Zugang zur Arbeit der Erinnerung zu erschließen, die wir pflegen, um uns auf eine bestimmte Weise auf die Toten zu beziehen. Die Arbeit der Erinnerung ist wichtig, weil wir durch unsere Interaktionen mit den Toten erkennen, wer wir sind. Ich schlage vor, mennonitische Theologie als einen Versuch zu verstehen, eine Konzeption von Erinnerung zu erarbeiten, die uns befähigt, die Gaben der Toten so anzunehmen, daß wir unsere Aufgabe, wie John Howard Yoder es sagte, nicht darin sehen, der Geschichte zu einem guten Ende zu verhelfen.¹ Ein solcher Zugang zur Erinnerung achtet besonders auf die zahlreichen Wege, auf denen unser Leben von einem Gespür für Zerbrechlichkeit und Verwundbarkeit gezeichnet ist. Unter anderem dienen unsere Begegnungen mit den Toten dazu, die Unvermeidbarkeit des Versagens zu erkennen und mit ihr umzugehen, besonders mit dem Versagen der Erinnerung. Wir könnten sagen, Mennoniten seien ein Volk des Friedens und glauben, daß Friede eine offene und vorbehaltlose Haltung voraussetzt, die mit unserem unvermeidlichen Versagen rechnet.

Dennoch kann behauptet werden, daß einer der bemerkenswerten Züge der mennonitischen Theologie ein relatives Desinteresse an den Toten ist, das heißt, daß mennonitische Theologie die Bedeutung der Erinnerungsarbeit verlernt hat. Einen Grund dafür sehe ich gerade darin, daß wir uns mit der Entwicklung dessen beschäftigen, was wir eine »mennonitische Theologie« nennen. Während der Lektüre gegenwärtiger mennonitischer Theologie kommt mir der Gedanke, daß diese Theologie ein größeres Interesse hat, sich einen Platz an den Tischen zu sichern, wo die tonangebenden theologischen Gespräche geführt werden, als sich mit der Erinnerung an die Toten zu beschäftigen. Zweifellos waren die Mennoniten äußerst erfolgreich, Gehör im

größeren theologischen Gespräch während der letzten Jahrzehnte zu finden. Aber ich will darauf hinweisen, daß es in dieser Erfolgsgeschichte auch eine Schattenseite gibt. Könnte es nicht sein, daß die mennonitische Theologie, mit der es uns gelungen ist, andere zu beeindrucken, nicht doch irgendwie uneins mit sich selber ist, in dem Maße nämlich, als sie ihren Erfolg dem Umstand verdankt, daß sie sich von der Aufgabe abgewandt hat, sich mit den Toten in der Zeit einzurichten? Obwohl ich nicht meine, daß ein solches Ergebnis unumgänglich sei, ist es doch ein Grund zur Besorgnis, mit dem wir uns meines Erachtens gründlicher beschäftigen sollten. Dieser Aufsatz ist ein Versuch, sich gerade damit zu befassen. Bevor ich mich aber dieser Aufgabe direkt zuwende, muß ich erläutern, was es bedeutet, sich der Toten zu erinnern.

In seinem bemerkenswerten Buch über *The Dominion of the Dead* (2002) führt Robert Pogue Harrison aus, daß es gerade die Beziehungen zu den Toten sind, die unsere Lebensweisen gestalten und erhalten. Unterschiedliche Weisen, Mensch zu sein, behauptet Harrison, werden in mancherlei Hinsicht am besten erkundet, indem untersucht wird, wie wir unsere Begegnung mit den Toten strukturieren. Harrison schreibt: »Die Toten hängen von den Lebenden ab, wenn es gilt, ihr Ansehen zu bewahren, ihre Anliegen zu behüten und ihnen ein Nachleben zu sichern. Im Gegenzug helfen sie uns, uns selber zu erkennen, unserem Leben Gestalt zu verleihen, unsere sozialen Beziehungen zu organisieren und unsere zerstörerischen Impulse in Schranken zu halten. Die Toten versorgen uns mit ihrem Rat, den wir benötigen, um die institutionalisierte Ordnung zu bewahren, deren Urheber sie ja bleiben, und zu verhindern, daß diese Ordnung in bestialische Barbarei abgleitet. Die Toten sind unsere Wächter. Wir geben ihnen eine Zukunft, damit sie uns eine Vergangenheit geben. Wir helfen ihnen weiterzuleben, damit sie uns helfen voranzugehen.«²

Wie Harrison es sieht, sind die Grenzen zwischen den Lebenden und den Toten viel poröser und durchlässiger, als wir oft zu glauben meinen. Man könnte sogar sagen, unser Leben werde wohl am besten auf des Messers Schneide zwischen Leben und Tod gelebt. Wenn wir nämlich die Toten aus unserem Leben verbannen, werden wir uns unvermeidlich in einer Welt vorfinden, die ausgesprochen gewalttätig ist.

Es ist wichtig zu sehen, daß ein solcher Anspruch in zwei Richtungen gleichzeitig auseinanderläuft. Auf der einen Seite bemüht sich Harrison, die vielen Wege zu beschreiben, auf denen die Toten fortfahren, ihre Gegenwart unter uns zu behaupten, auch wenn wir ihre Abwesenheit beklagen. Sie verfolgen uns, sie jagen und stören uns und hören nicht auf, auch auf noch andere Weise an der Welt der Lebenden teilzunehmen.³ Obwohl ihre Fähigkeit dazu

wenigstens zum Teil von unserer Fähigkeit abhängt, das wahrzunehmen, was sie uns zu lehren haben, begleiten uns die Toten doch auf tiefgreifende Weise. So können wir sagen, daß die Toten irgendwie auf die Welt der Lebenden hin orientiert sind. Auf der anderen Seite meint Harrison, daß die Lebenden auch auf die Welt der Toten hin orientiert sind. Er behauptet nämlich, daß die menschlichen Wesen »schon immer tot sind«.⁴ Damit meint er, daß unser Leben von bestimmten Erfahrungen der Verwundbarkeit, Begrenzung und Sterblichkeit geprägt ist. Mensch zu sein, meint er, ist zu »lernen, wie man als sterbende Kreatur lebt, oder besser, zu lernen, wie man aus der eigenen Sterblichkeit die Grundlage für die eigenen Beziehungen zu denen, schafft, die leben, ebenso zu denen, die gestorben sind.«⁵ Während Harrison vorher meinte, wir müßten die Gegenwart der Toten anerkennen, ermutigt er uns jetzt, ihre Abwesenheit anzuerkennen und einzusehen, daß unser Leben irgendwie jenseits unserer Fähigkeit liegt, es zu begreifen. Zwischen Leben und Tod zu leben, bedeutet also, zwischen Gegenwärtigkeit und Abwesenheit hin- und hergerissen zu werden.

Unter anderem bedeutet das, daß unser Leben letztlich nicht unser eigenes ist. Obwohl wir versucht sein mögen anzunehmen, wir hätten unser Leben unter Kontrolle, helfen uns die Toten, einzusehen, daß das grundsätzlich eine Illusion sei. Wir meinen, die Geschichten unseres Lebens am besten erzählen zu können. Aber Harrison meint, daß die Toten uns oft besser kennen als wir uns selbst, teilweise weil sie in der Lage sind, die Lügen bloßzustellen, die wir uns gegenseitig aufhängen. Wir sind versucht, unser Leben als eine Serie von Erfolgen und Triumphen zu erzählen, indem wir Geschichten erfinden, die eine gewisse Unsterblichkeit rechtfertigen. Aber die Toten helfen uns, nicht zu vergessen, daß wir sterblich sind. Wenn wir lernen, ihnen zuhören, erfahren wir, daß unser Leben von Erzählungen des Versagens und des Verlustes, auch des Triumphes konstituiert ist. Wie die Toten von den Lebenden abhängen, die ihnen ihre Stimme leihen, so dienen die Toten uns Lebenden, indem sie uns vor den Formen der Selbsttäuschung retten, die auf unser Bemühen zurück gehen, unser eigenes Leben zu bewahren. Gut zu leben, ist nur möglich, wenn wir den Toten helfen, weiterzuleben, so daß sie uns helfen können, uns in die Kunst des Sterbens einzuüben. Mit anderen Worten, daß die Toten sich in die Welten der Lebenden hineinbewegen, trägt entscheidend dazu bei, die Lebenden zu lehren, sich auf den eigenen Tod hinzubewegen. Harrison spricht von dieser doppelten Bewegung in Begriffen menschlicher Sterblichkeit und sterblicher Humanität und stellt sich einen fortlaufenden Austausch gegenseitigen Gebens und Nehmens zwischen den Lebenden und Toten vor.⁶ Auch weist er darauf hin, daß ein solcher Austausch auch allge-

meiner zu Umgangsweisen zwischen uns und anderen führt, die von Rezeptivität und Großzügigkeit gekennzeichnet sind.⁷

Wir leben in einer Welt, die sich in einem hohen Maße vor der Endlichkeit und Verwundbarkeit fürchtet. Das hauptsächliche Ziel einer solchen Welt besteht darin, sich von den Zufälligkeiten zu befreien, die mit dem Tod zusammenhängen. Das wird vielleicht am besten in unserem tiefsitzenden Glauben an die Erlösungskraft der Technologie sichtbar. Unser Vertrauen auf die Technologie spornt uns an, in Widerspruch zu den Lehren der Vergangenheit, nämlich daß wir einmal sterben werden, auf die Zukunft hin zu leben.⁸ Dies isoliert uns nicht nur von der Vergangenheit, es beschränkt uns auch auf die Gegenwart in einer Weise, die nichts anders als zutiefst egozentrisch und narzistisch sein kann. So beschäftigen wir uns vor allem zunehmend damit, uns zu schützen. Wir wollen wirksamere Formen der Sicherheit entwickeln, die uns versprechen, uns von einer immer länger werdenden Kette von furchterregenden Bedrohungen zu befreien. Es ist eine traurige Ironie, daß eine Welt, die sich müht, den Tod im Namen der Lebenssicherung zu leugnen, sich in eine so wirksame Tötungsmaschine verwandelt hat. Unser Hang, dem Tod zu entfliehen, scheint nur darin zu enden, eine Welt zu schaffen, die immer mehr vom Tod durchwirkt ist. Diese Welt scheint oft so hoffnungslos zu sein, wie sie gewalttätig ist. Aber angesichts der offensichtlichen Hoffnungslosigkeit einer den Tod verneinenden Welt findet Harrison Hoffnung in der fortbestehenden Präsenz der Toten. So sehr wir es auch versuchen mögen, ist es uns nicht gelungen, die Toten aus unserem Leben zu löschen. Und das ist, so meint er, eine gute Sache. Harrison sieht hierin ein Zeichen der Hoffnung, denn es bedeutet, daß wir immer noch Zeit haben, von den Toten zu lernen, was es heißt, als Geschöpfe zu leben, die zu sterben bestimmt sind. Allein von einem Volk, das zu sterben gelernt hat, kann gesagt werden, daß es wahrhaftig lebt.

Das kann auch anders gesagt werden: Die besonderen Konturen unseres Lebens sind in mancherlei Hinsicht von der Art und Weise geprägt, wie wir uns erinnern. Wir sind grundsätzlich historische Lebewesen. Unser Leben ist unausweichlich in den Fluß der Zeit eingetaucht. Um Harrison noch einmal zu zitieren, »Mensch zu sein bedeutet, vor dem offenen Horizont der Zeit zu existieren (...) und aus diesem Grunde von der Erinnerung beherrscht zu werden, die den zeitlichen Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Zukunft wahr.«⁹ Wenn Harrison Recht hat – und ich meine, das hat er –, dann zeigt sich, wer wir sind, hauptsächlich daran, wie wir mit der zeitbezogenen Praxis der Erinnerung umgehen. Wir müssen mit der Einsicht beginnen, daß die Erinnerungsarbeit alles andere als leicht ist. In unseren Erinnerungen neigen

wir bekanntlich dazu, uns zu irren und Vergangenes zu verzerren. Deshalb unterscheidet Harrison die Erinnerungsarbeit, wie er sie meint, von »former Reproduktion« oder unmittelbarer Wiederholung, in der wir uns an die Vergangenheit heften, als wäre sie einfach und eindeutig. Er spricht dagegen von der Erinnerung als einer Übung der »Erneuerung« und »Neubestimmung«, in der die Komplexität einer Welt bedacht wird, in der die Zeit sich weigert, still zu stehen.¹⁰ Anders ausgedrückt, gute Erinnerung versucht nicht, die Vergangenheit zu erfassen, um sie zu wiederholen. Sie sucht keinen Zugang zu den Toten, als wären sie »Material«, das sich benutzen ließe, um zu ermöglichen, den Fluß der Zeit zu meistern. Erinnerung wird vielmehr besser als ein Versuch verstanden, das Gespräch mit den Toten aufrechtzuerhalten. So ist die Erinnerungsarbeit eine fortschreitende Praxis, die die Ausbildung unserer Fertigkeiten verlangt, zu hören, was die Toten uns zu sagen haben. Sie verlangt eine Einstellung, die sich der Fremdheit und den Überraschungen öffnet, die die Toten für uns bereithalten. Eine solche Übung braucht freilich Zeit und verlangt sorgfältiges Hinhören.

Harrisons Überlegungen führen uns dazu, mit einer Reihe wichtiger Fragen zu ringen. Mit welchen besonderen Formen der Erinnerungsarbeit gehen wir um? Wie steuern wir den Fluß der Zeit? Wie sieht unsere Beziehung mit den Toten aus? Von welchen Toten suchen wir schon immer Rat? Noch allgemeiner, Harrison lädt uns ein, darüber nachzudenken, wie wir unser Leben bestehen können, das denjenigen treu ist, deren Gaben unser Leben überhaupt ermöglicht haben. Wie lassen wir die Geschichte weiterlaufen, so daß sie die Einsicht in die Endlichkeit und Verwundbarkeit nicht außer acht läßt, an die die Toten uns gemahnen?

Harrisons Abhandlung über die Toten und die Arbeit an der Erinnerung spiegelt viele Hauptthemen wider, die das Werk von Stanley Hauerwas durchziehen. Hauerwas ist wohl vor allem mit seinem Versuch bekannt geworden, eine Darstellung des christlichen Pazifismus mit Hilfe der Kategorien des Charakters, der Erzählung und der Tugenden anzustreben. Aber es wäre falsch, die zentrale Bedeutung der Themen der Erinnerung, des Todes und des Lebens in der Zeit für sein Werk zu übersehen. Viel von der Gewalttätigkeit, die Hauerwas bloßzustellen versucht, deckt sich mit dem Versuch, die Aufgabe, den Toten zuzuhören, einzuschränken. In einer Welt, die sich hauptsächlich bemüht, die Zeit zu kontrollieren und die Realität des Todes zu leugnen, argumentiert Hauerwas, daß wir eine Fähigkeit ausbilden müssen, als ein Volk der Erinnerung oder als »Freunde der Zeit« zu leben. Auch meint er, daß das Martyrium auf einen Zugang zur Erinnerung und zum Tod hinweist, das eine christliche Weise reflektiert, sich in der Zeit einzurichten. Mit ande-

ren Worten, der Märtyrer ist das Vorbild für einen Freund der Zeit. Das ist so, weil der Märtyrer der Versuchung widersteht, Kontrolle über die Zeit auszuüben. »Martyrium«, meint Hauerwas, »meint den Tod der Zeugen des Gottes, der diese Art des Todes zu einem Dienst an einer Gemeinschaft quer durch die Zeiten macht – einer Gemeinschaft, die nicht der Versuchung ausgesetzt sein wird, daß wir die Geschichte maßgeblich kontrollieren müßten.«¹¹ Folgerichtig erhebt Hauerwas den Anspruch, daß wir mit der Pflege der Erinnerung an die Märtyrer die tödliche Leugnung des Todes besiegen könnten, die eine mit so großer Gewalt erfüllte Welt hervorgebracht hat. Hauerwas sagt es so: »eine Gemeinschaft, die von der Erinnerung an die Märtyrer geprägt ist, läßt ein geduldiges Volk entstehen, das zu langsamer, harter Arbeit fähig ist, eine politics of place anzustreben und sich nicht von einer Politik der Furcht treiben zu lassen.«¹²

Es ist wohl bekannt, daß Hauerwas sehr stark auf die Mennoniten zurückgreift, um Beispiele einer solchen theologischen Vision anzuführen. Und doch habe ich diesen Aufsatz mit der Bemerkung eröffnet, daß die Arbeit an einer sogenannten mennonitischen Theologie als die Preisgabe einer zeiterfüllten Vision gelesen werden könnte, die von der fortdauernden Erinnerung an die Toten geprägt ist. Ich möchte einen solchen Anspruch mit Hilfe von zwei Beobachtungen zu erklären versuchen: eine historische und eine, die sich am besten als methodologische bezeichnen ließe. Zunächst die historische Beobachtung: In seiner Abhandlung zum Martyrium in der Reformation bemerkt Brad Gregory, daß Mennoniten Geschichten ihrer Märtyrer typischerweise in gereimten Versen und Liedern vortrugen statt in erzählender Prosa, wie Katholiken und Protestanten es vornehmlich taten. Als Beispiel führt Gregory einen Auszug aus dem folgenden Lied über das Martyrium des Claes de Praet an, der 1556 in Gent verbrannt wurde:

*Den sesten dach quam dOuerheyt
Ontbiedende Claes met bescheyt
Doen ontstack hy van vruechden
Vant hert streeck alle swaricheyt
In God hy hem verhuechden.*

*Met vragen hebben sy bestaan
Hebt ghy een ander doop onfaen.
Dan in v ionge Jaren?
Claes gaf zijn gront te kennen plaen
Vrymoedich voor der Scharen.¹³*

Im Kontext dieses Aufsatzes ist an einem solchen Lied besonders eindrucksvoll, zu sehen, daß eine theologische Vision als eine Übung betrachtet wird, den Toten in ihrer fortdauernden Präsenz zu begegnen. Mennonitische theologische Überzeugungen werden hier auf sehr direkte Weise als Ausdruck der Erinnerung an einen mennonitischen Märtyrer präsentiert. Beim Singen eines solchen Liedes lernen wir uns selbst erkennen, indem wir darauf hören, wie die Toten zu uns sprechen. Zugleich ist es wichtig, daß Theologie, wie sie in diesem Beispiel vorgetragen wird, nicht von einem Volk zu trennen ist, das durch die Erinnerungsarbeit im gemeinsamen Gottesdienst zustandekommt. Im Gegensatz dazu ist eine sogenannte mennonitische Theologie in hohem Maße abstrakt und theoretisch. Mennonitische Theologie hat ihren Ort immer mehr in der Kultur der Universitäten gefunden. Und sie wird im Genre artikuliert, das der Kultur gegenwärtiger Universitäten entspricht, nämlich wissenschaftlichen Konferenzen und Zeitschriften. Ein besonders bemerkenswerter Umstand einer solchen Entwicklung ist, daß die Toten nicht mehr erscheinen, um unsere theologischen Überlegungen zu gefährden. Allgemeiner gesagt, es scheint, daß Theologie nicht mehr als Erinnerungsarbeit betrieben wird, sondern als Aufgabe, theologische »Positionen« zu entwickeln und zu verteidigen. Es ist nicht so, als hätten die Toten uns verlassen. Vielmehr widmen wir nur weniger Aufmerksamkeit der Pflege unserer Fähigkeit, dem zuzuhören, was die Toten uns zu sagen haben. Selbst in solchen seltenen Augenblicken, von denen man sagen könnte, daß wir Theologie in einer Weise praktizieren, die die Toten ernst nimmt, sind diese nur in gewissem Abstand präsent. Wir begegnen den Toten nicht mehr direkt in Gedichten und Liedern. Stattdessen werden ihre Stimmen in der technisch-formalen und oft sterilen Prosa akademischer Theologie vermittelt. Mir scheinen diese beiden Realitäten – das Vergessen der Toten und die übermäßig theoretische Natur der gegenwärtigen mennonitischen Theologie – eng miteinander zusammenhängen. Es sollte mich nicht überraschen, wenn diese sich gegenseitig bedingen. Schließlich bin ich nicht der Meinung, daß die mennonitische Theologie sich rein zufällig um so lebloser anfühlt, je mehr sie ihre Toten aufgegeben hat. Vielleicht liegt das daran, daß in akademischen theologischen Diskussionen relativ wenig auf dem Spiel steht. In der Welt des Claes Praet und derjenigen, die das Lied von seinem Martyrium sangen, war der Tod eine höchst reale Möglichkeit, die jede Arbeit theologischer Überlegungen aufs engste begleitete. In einem solchen Kontext Theologie zu treiben, konnte damals auf des Messers Schneide zwischen Leben und Tod stattfinden, wie es heute nicht mehr der Fall ist. Im Kontext der jüngsten mennonitischen Theologie scheint der Tod bestenfalls als Möglichkeit erwogen zu werden, sich ihn in einer Theorie zu erklären.

Meine zweite Beobachtung zum Charakter einer gegenwärtigen mennonitischen Theologie ist, daß sie zumindest rhetorisch von einer Vorliebe für räumliche Metaphern beherrscht zu werden scheint. Das läßt sich sowohl an dem Inhalt als auch an der Form mennonitischer Theologie ablesen. Im Hinblick auf den Inhalt neigen viele mennonitische Theologen dazu, von dem Gegensatz zwischen Kirche und Welt in einer Weise zu sprechen, die nur als rein politisch beschrieben werden kann. Theologie wird hier durch eine soziologische Brille gesehen, das heißt sie beschäftigt sich mit Gemeinschaften und mit der Frage, wie sie aussehen, so daß die Frage danach, wie die Theologie sich durch die Zeiten bewegt, ausgeklammert wird. Ein solcher Zugang erinnert zweifellos an den fortdauernden Einfluß, den John Howard Yoders Abhandlungen über den »politischen« Charakter der Kirche ausüben. Doch jeder, der das letzte Kapitel der *Politics of Jesus* und vor allem Yoders Behauptung liest, daß das Kreuz und nicht das Schwert, das Leiden und nicht reine Gewalt den Sinn der Geschichte bestimmen, würde Yoder mißverstehen, wenn er Yoders politische Bestimmung der Kirche räumlich im Gegensatz zu zeitlich auffassen würde.¹⁴ Dasselbe kann jedoch nicht von denjenigen gesagt werden, die Yoders Argumente benutzen, um so etwas wie eine mennonitische Theologie zu schaffen. In diesen Diskussionen wird oft von der Kirche gesprochen, als ob sie eine territoriale Realität sei, deren Existenz der Theologe zu artikulieren und zu verteidigen hat. Ähnlich wird die Frage, was es bedeutet, Mennonit zu sein, oft mit einer Beschreibung bestimmter Verhaltensmuster beantwortet. Vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit wird dagegen der Frage gewidmet, wie dieses Verhalten mit der Frage verbunden ist, was es heißt, diese Geschichte weiterlaufen zu lassen. In beiderlei Hinsicht wird die Position des Theologen, zumindest implizit, als eine von außen her bestimmt, das heißt, mennonitische Theologen neigen dazu, so zu sprechen, als würden sie von oben her auf die Kirche schauen, anstatt selber als Gemeindeglieder zu reden, die inmitten besonderer Gottesdienstgemeinschaften leben. Ich meine nicht, daß es unwichtig sei, den Charakter unserer Gemeinschaft zu beschreiben; wohl aber will ich unterstreichen, daß der politische und soziale Charakter der Kirche unauflösbar mit der Frage verbunden ist, wie wir den Fluß der Zeit gestalten.

Die jüngste mennonitische Theologie zeigt eine Vorliebe für Räumliches nicht nur im Hinblick auf ihren Inhalt, sondern auch im Hinblick auf ihre bloße Form. Das ist besonders unter solchen Theologen der Fall, die mennonitische Theologie als eine Sammlung von Glaubensauffassungen begreifen, die es in Schutz zu nehmen gilt. Hier wird mennonitische Theologie eher als eine geschlossene Größe aufgefaßt und nicht als eine Aktivität. Sie ist insbesondere

mit der Aufgabe beschäftigt, die Grenzen der territorialen Räume zu bestimmen und zu verteidigen, die darauf hin entworfen sind, definitiv zu fassen, was es bedeutet, Mennonit zu sein. Hierbei bemüht sie sich, eine Reihe von Behauptungen über das Mennonit-Sein zu entwickeln, statt an einer fortlaufenden Praxis teilzunehmen, durch die ein Volk sich bemüht, mit der Welt fertigzuwerden. Anstatt mit ihrem eigenen Erfolg beschäftigt zu sein, müßten mennonitische Theologen eigentlich dafür kämpfen, die Lektionen ernstzunehmen, die Harrison und Hauerwas uns aufgeben, von den Toten zu lernen, nämlich einen Sinn für Verwundbarkeit und Endlichkeit zu entwickeln, auch sehr reale Weise anzuerkennen, daß Theologie zu scheitern bestimmt ist. Eine solche Theologie findet sich notwendigerweise in Trauerarbeit verwickelt und wird in aller Bußfertigkeit über unser Versagen klagen, das Wort Gottes zu hören. Sie nimmt zur Kenntnis, wie Rowan Williams es ausdrückt, daß Jesus uns in mancherlei Hinsicht fremd sei.¹⁵ Ohne den Versuch aufzugeben, konkrete Wege der Lebensführung zu beschreiten, die Jesus uns zu gehen nahe legt, anerkennt sie auch, daß diese Aufgabe nur sehr schwer und auch nur fragmentarisch erfüllt werden kann. Nachfolge schließt also eine fortwährende Anstrengung ein, Fertigkeiten auszubilden, die geeignet sind, die gute Nachricht Jesu zu hören. Gute Nachricht hört nämlich auf, eine gute Nachricht zu sein, wenn wir meinen, alles Notwendige über sie sagen zu können. Mennonitische Theologie, die in einer solchen bußfertigen Art betrieben wird, wird darauf achten, sowohl Gewohnheiten des Hörens auszubilden als auch wirksame Formen des Sprechens zu entwickeln.¹⁶

Daß diese Blindheit für die Gefahr und das Versagen, die aller theologischen Arbeit innewohnt, mit der Verneinung des zeitbezogenen Wesens theologischer Forschung zusammenhängt, wird von der offensichtlichen Arbeitsteilung zwischen mennonitischen Theologen und Historikern nahegelegt. Zumindest in den letzten Jahren scheinen sich theologische und historische Arbeit in zwei verschiedene und oft konfliktbestimmte Richtungen auseinanderzubewegen. Um es kurz zu sagen, mennonitische Theologie könnte als ein positives oder konstruktives Unternehmen beschrieben werden, während Geschichtswissenschaft zu einer negativen und kritischen Orientierung neigt. Historiker scheinen mit den in ihren Augen »unrealistischen« Beschreibungen mennonitischer Glaubensauffassungen und Praktiken ungeduldig geworden zu sein, wie sie ihnen von Theologen angeboten wurden. Ihr Vorgehen scheint im litaneiartigen Aufzählen von zunehmend sensationellen Indizien des Versagens zu bestehen, das heißt von Belegen für das Ausmaß des Versagens mennonitischer Gemeinschaften, wenn man sie an den von Theologen herausgestellten Idealen mißt. Theologen meinen ande-

rerseits, daß ihr Werk untergraben würde und neigen deshalb dazu, auf die Arbeiten der Historiker mit Abneigung zu reagieren. So bleibt es nicht aus, daß Theologie und Historie zunehmend als Disziplinen betrieben werden, die relativ unabhängig von einander sind. In einem solchen Kontext wird die Aufgabe, sich den Stimmen der Toten zuzuwenden, den Historikern überlassen, während die Theologen weitgehend unhistorisch verfahren. Wenn die Theologie aber die harte und mühevollen Erinnerungsarbeit vernachlässigt, bleibt ihre Botschaft substanzlos. Und wenn Historie als eine vorwiegend kritische Disziplin praktiziert wird, wird sie grundsätzlich nicht in der Lage sein, Hoffnung zu verbreiten. Da Theologie und Historie zueinander gehören und theologische und historische Reflexion unlösbar miteinander verbunden sind, wird die zeitliche Realität der Kirche, in der das Leben mit den Toten gelebt wird, zu einem Problem. Nur eine Theologie, die sich ihrer eigenen blinden Flecken wirklich bewußt und die bereit ist, »ihre Armut an Begriffs- und Vorstellungsvermögen zu bekennen«, kann der Kirche auf sinnvolle Weise nützlich sein.¹⁷ Es muß die neuere Theologie wohl als schwerer Vorwurf treffen, daß sie es offensichtlich den Historikern überlassen hat, diese wichtige Aufgabe in Angriff zu nehmen. Es ist nicht Aufgabe der Theologen, uns Bilder von einer Kirche zu präsentieren, die nicht versagt. Es ist vielmehr grundsätzlich mit dem Versagen zu rechnen, wenn daran gearbeitet wird, die Geschichte auf eine Weise am Leben zu halten, die sich ihren zerbrechlichen Charakter tatsächlich eingesteht.

Um kurz anzudeuten, was ich mit einer mennonitischen Theologie als einer besonderen Weise meine, sich in der Zeit einzurichten, möchte ich einige der Spannungen ansprechen, die darin zu Tage treten, wie die Kirche der »ganz besonderen Toten«, nämlich ihrer Märtyrer gedenkt.¹⁸ Es braucht kaum betont zu werden, daß Märtyrer in der Regel romantisiert und idealisiert werden. Das jedoch verwandelt den Märtyrer in eine exotische oder heroische, alles andere als eine menschliche Gestalt. Damit aber werden die Märtyrer tatsächlich der Möglichkeit beraubt, auf irgendeine bedeutsame Weise den Lebenden noch zu begegnen. Sie werden als Werkzeuge eingesetzt, um die Stellung der Kirche zu untermauern. Ein solcher Hinweis auf Märtyrer wäre dieselbe Art eines räumlichen Zugangs, wie er oben beschrieben wurde. Ich möchte dazu noch anmerken, daß eine Kirche, die Märtyrer romantisiert, dieselbe Kirche ist, die sich weigert, sich ihren eigenen Schwächen zu stellen. Hier werden Märtyrer herangezogen, um die Geschichte auf eine Weise voranzutreiben, die hauptsächlich von dem Wunsch motiviert zu sein scheint, die Integrität der Kirche zu schützen und aufrechtzuerhalten. Ein solcher Zugang zu Märtyrern erzeugt »geradlinige« oder »starke« Geschichten.¹⁹ Solche

Geschichten reflektieren aber eine krude und überaus vereinfachte Konzeption der Erinnerung und übersehen ihre eigene Begrenztheit und ihr Versagen. Sie beziehen sich auf die Märtyrer, um zu versuchen, die Zeit zu kontrollieren. Aber ein solches Vorgehen kann das Gedenken der Märtyrer nur in sein Gegenteil verkehren, und zwar gerade in dem Maße, in dem es verwundbare Zeugen eines verwundbaren Christus dazu heranzieht, eine unverwundbare Kirche zu schaffen.²⁰ So wird die Erinnerung an den Märtyrer zerstört, denn sie wird zu derselben gewalttätigen und kontrollierenden Geste, die Paulus mit der »Welt« identifiziert. Erinnerung wird zum Instrument, das beherrscht und in Besitz nimmt; die Toten werden nur so gesehen, daß sie die Welt der Lebenden bestätigen. Doch das hindert uns, den Toten zuzuhören. Es beraubt sie ihrer Stimme, mit der sie uns ansprechen oder gar Worte der Kritik äußern. Diese Art der Erinnerungsarbeit kann nur falsch und voller Selbsttäuschung sein.

Die Erinnerung der Kirche an die Märtyrer muß sich bemühen, den Gedanken zu verbreiten, daß Märtyrer das radikale Anderssein des Leibes Christi zum Ausdruck bringen. Weil Märtyrer eine radikal andere als die gewöhnliche Vorstellung von Macht und Wissen bezeugen, muß die Aufgabe, an Märtyrer zu erinnern, die vielen Versuchungen beachten, die Erinnerung an die Toten als Waffe oder Rechtfertigung einzusetzen.²¹ Ein wahrhaftiges Sich-Erinnern an Märtyrer ist gefährlich und womöglich zerstörerisch, denn es führt direkt zur Konfrontation mit dem sich selber preisgegebenen Wesen des Leibes Christi. Eine Erinnerungsarbeit, bei der es zentral um die Bereitschaft geht, das Risiko der eigenen Infragestellung auf sich zu nehmen, reagiert auf das unvermeidbare Versagen der Kirche, Kirche zu sein, auf eine Weise, die nicht defensiv ist, sondern bekennd und bußfertig. So repräsentiert die Erinnerung an die Toten eine Weise, sich in der Zeit einzurichten, die die Zeit nicht selber in den Griff bekommen möchte. Sie bemüht sich vielmehr, sich solchen Momenten eschatologischer Unterbrechung zu öffnen, in denen wir mit dem Christus konfrontiert werden, der uns fremd bleibt. So wird die Geschichte am Laufen gehalten. Aber sie hält die Geschichte nicht so am Laufen, daß sie danach strebt, sie auf einen geraden Weg zu setzen. Es ist vielmehr eine Weise, die Geschichte zu erzählen, wie sie mit sich selber irgendwie im Widerspruch steht. So befreit sie uns von dem Vorsatz, den Fluß der Zeit zu kontrollieren. Eine solche Geschichte wird in sich zerrissen und verwundet sein. Sie wird Klüfte und Brüche aufweisen, die nicht leicht zu überbrücken sind, wenn sie überhaupt überbrückt werden können. Die Erinnerungsarbeit ist ein fortwährender Versuch, in diesen Klüften und Brüchen zu verweilen. Doch mennonitische Theologie neigte allzu oft dazu, diese Klüfte

und Brüche in dem Versuch zu überwinden, die Zeit, wie ich sagte, zu kontrollieren. Damit wäre sie aber nur eine Widerspiegelung des Versagens, auf die Worte der Toten zu achten, insbesondere der Toten, die wir Märtyrer nennen. Und doch haben die Toten uns nicht verlassen. Deshalb haben wir allen Grund, voller Hoffnung zu sein, mennonitische Theologie könne noch einmal die radikale Stimme der Toten entdecken. Das wird geschehen, wenn mennonitische Theologen sich weniger dafür interessieren, so etwas wie eine mennonitische Theologie zu verteidigen, sondern sich der Aufgabe zuwenden, herauszufinden, was es bedeutet, auf die fremde und nicht festgelegte Weise zu hören, wie Gott durch die Toten zu uns spricht.

Ich weiß, daß diese Erörterung im Detail schmerzhaft kurz ausgefallen ist. Ich habe mit breitem Pinsel einige Striche aufgetragen, mehr von allgemeinen Entwicklungen gesprochen und weniger die Arbeit bestimmter Theologen ins Auge gefaßt. Das ist teilweise deshalb so, weil ich nicht an das Werk eines bestimmten mennonitischen Theologen denke. Dieser Aufsatz ist nur ein Versuch, einige allgemeine Überlegungen zur Welt mennonitischer Theologie, von der auch ich inzwischen ein Teil geworden bin, zur Diskussion zu stellen. Daß ich auf diesem Weg allgemein fortgeschritten bin, bedeutet zweifellos, daß ich viele Schwächen mitgeschleppt habe, die ich als charakteristisch für den theoretischen Zugang zur Theologie verurteilt habe. Wenn ich in diesen Beschreibungen mennonitischer Theologie über die Maßen kritisch war, will ich auch klar sagen, daß ich diese Kritik gleichfalls, vielleicht sogar besonders auf meine eigene Arbeit beziehe. Ich biete diese Überlegungen als einen Versuch an, zu beschreiben, wie ich mich als ein mennontischer Theologe verstehe, dessen Arbeit nicht von dem Vorsatz geleitet wird, vor allem und zuerst etwas zu verteidigen, was sich »mennonitische Theologie« nennt, sondern daß ich herausfinden möchte, was es bedeutet, in der Welt als ein treues Glied des verwundbaren Leibes Christi zu leben.²² So müssen wir lernen, die Stimmen der Toten zu hören und Wege zu finden, sich in der Zeit einzurichten. Wege, auf denen wir lernen, für das fremde und schwer zugängliche Wort Gottes empfänglich zu werden. Andernfalls könnten wir schnell ein Opfer der gotteslästerlichen Behauptung werden, daß die Zukunft der Kirche allein auf den Schultern der Theologen ruhe.

Anmerkungen

- 1 John Howard Yoder, *For the Nations: Essays Public and Evangelical*, Grand Rapids, Mich. 1997, S. 22.
- 2 Robert Pogue Harrison, *The Dominion of the Dead*, Chicago 2003, S. 158.
- 3 Ebd., S. 98.
- 4 Robert Pogue Harrison, *Forests: The Shadow of Civilization*, Chicago 1992, S. 13.
- 5 Harrison, *The Dominion of the Dead* (wie Anm. 2), S. 71.
- 6 Ebd., S. 94.
- 7 Ebd., S. 157. Ich habe die Anregung, das so zu formulieren, von Romand Coles, *Beyond Gated Politics: Reflections on the Possibility of Democracy*, Minneapolis 2005, und Ders., *Rethinking Generosity: Critical Theory and the Politics of Caritas*, Ithaca 1997.
- 8 Harrison, *Dominion of the Dead* (wie Anm. 2), S. 32.
- 9 Harrison, *Forests* (wie Anm. 4), S. 13.
- 10 Harrison, *The Dominion of the Dead* (wie Anm. 2), S. 95, S. 115.
- 11 Stanley Hauerwas und Romand Coles, *Christianity, Democracy, and the Radical Ordinary: Conversations between a Radical Democrat and a Christian*, Eugene, OR 2008, S. 331.
- 12 Ebd., S. 26.
- 13 Brad S. Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass. 1999, S. 227. Gregory zitiert aus *Het Offer des Heeren* (nach: *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, Bd. 2, S. 254).
- 14 John Howard Yoder, *The Politics of Jesus*, 2. Aufl., Grand Rapids, Ill. 1994, S. 232.
- 15 Rowan Williams, *Resurrection: Interpreting the Easter Gospel*, Harrisburg, PA 1994, S. 77–99, bes. S. 84–89.
- 16 Viele Beobachtungen in diesem Abschnitt gehen auf eine Reihe hilfreicher Gespräche mit P. Travis Kroeker zurück.
- 17 Williams, *Resurrection* (wie Anm. 15), S. 91.
- 18 Vgl. Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981, S. 69–85.
- 19 Zu diesen Begriffen s. Romand Coles, in: Hauerwas und Coles, *Christianity, Democracy, and the Radical Ordinary* (wie Anm. 11), S. 329.
- 20 Zur genaueren Diskussion vgl. Chris K. Huebner, *A Precarious Peace: Yoderian Explorations on Theology, Knowledge, and Identity*, Waterloo, Ont., und Scottdale, PA, 2006, bes. Kap. 8 und 12.
- 21 Vgl. Rowan Williams, *Christ on Trial: How the Gospel Unsettles Our Judgement*, Grand Rapids, Ill. 2000, S. 104.
- 22 Zu einer umfassenderen Diskussion der Frage nach einer mennonitischen Theologie s. Huebner, *A Precarious Peace* (Anm. 20), bes. Kap. 1–4.

Mennoniten in der Literatur

MARTIN KUESTER

»A Complicated Kindness« ‡ Der Beitrag mennonitischer Autoren zur kanadischen Literatur

In Einführungsdarstellungen zum Thema Kanada, Kanada-Studien und kanadische Literatur geht es traditionell um die Frage: Was ist Kanada? Was definiert dieses Land? Und dies ist auch die Frage, die sich die Kanadier oft selbst gestellt haben, die berühmt-berüchtigte Frage nach der kanadischen Identität. Seit der sogenannten – literarischen und nationalen – kanadischen »Renaissance« in der Nachfolge der Hundertjahrfeier der kanadischen Nationswerdung (Confederation, 1867) im Jahre 1967 ist diese Frage nach der kanadischen Identität hundertmal beantwortet und somit fast schon zum Klischee geworden.

In diesem Aufsatz will ich aber über eine Gruppe von Kanadiern sprechen, die nicht so ganz dem stereotypen Bild entsprechen, das wir von Kanadiern und Kanadier von sich selbst haben, die aber trotzdem einen wichtigen Beitrag zu einem abgerundeten Bild des Landes geleistet haben und leisten: die Mennoniten. Sie sind zahlenmäßig eine kleine Minderheit, aber sie haben, vor allem auch, was die Literatur betrifft, einige Autoren und neuerdings auch Autorinnen von hohem literarischen Rang hervorgebracht, die einen wichtigen Beitrag zu dem Bild leisten, das wir uns von Kanada machen.¹ An vorderster Stelle steht hier sicherlich ein Autor wie Rudy Wiebe mit seinen historischen Romanen. Er schreibt über kanadische Ureinwohner wie den Indianer Big Bear oder den Métis Louis Riel, über die verschwundene Arktisexpedition John Franklins und natürlich auch über die Geschichte der Mennoniten.

Die Mennoniten in Kanada: Historisch-geographischer Überblick

Es gibt mehrere Gruppen von Mennoniten in Kanada. Einige, vor allem die in der Provinz Ontario, sind schweizerischer Herkunft und kamen über das amerikanische Pennsylvanien nach Kanada. Andere, und um die geht es mir hier vor allem, stammen ursprünglich aus dem friesisch-niederländischen Raum, sind von dort schon im 16. Jahrhundert in den ostdeutsch-polnischen Raum um Danzig und von dort ab 1788 in den Süden des Zarenreiches in das

Gebiet der heutigen Ukraine gezogen. Von dort wanderte die Gruppe, die oft »Kanadier« genannt wird, im späten 19. Jahrhundert nach Kanada aus, im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts folgte ihr die Gruppe, die man in Kanada »Rußländer« nennt und die sich insbesondere in der Provinz Manitoba südlich von Winnipeg ansiedelten. Warum gerade dort? Vielleicht gibt ein Zitat aus einem zeitgenössischen mennonitischen Roman hier Auskunft: In *The Russländer* von Sandra Birdsell erzählt die Protagonistin Katya Vogt über die Reise der Mennoniten aus der Ukraine nach Kanada: »... when their journey ended in Manitoba she was amazed at how similar the countryside was to the steppe« (Birdsell, *The Russländer*, S. 349).

Der Grund, warum die Mennoniten in ihren Gastnationen nicht immer wohlgekommen waren, ist unter anderem darin zu suchen, daß Mennoniten als fremde religiöse Minderheit nur geduldet, aber nicht gleichberechtigt waren, und dadurch einen besonderen Status hatten, den sie ihrerseits durch religiöse Grenzziehungen zur umgebenden Gesellschaft verstärkten, beispielsweise durch die Ablehnung des Eides oder des Waffendienstes. Dies ist in einer Nation wie Kanada, bei der die Teilnahme an den Weltkriegen oft auch als eine Art Initiationsritus für die junge Nation gesehen wird, natürlich nicht immer ganz unproblematisch. In den 1920er Jahren fühlten sich viele der kanadischen Mennoniten von der Gesellschaft so stark eingeeignet, zum Beispiel ihrer eigenen (deutschsprachigen) Schulen beraubt, daß sie es vorzogen, nach Süd- und Mittelamerika weiterzuziehen.

In Kanada leben die Mennoniten traditionell in ihren eigenen Gemeinden und Siedlungsgebieten. Während verwandte Gruppen täuferischen Ursprungs wie die Amischen und die Hutterer sich durch Kleidung und Lebensform klar von der Gesellschaft abgrenzen, ist dies bei den Mennoniten nicht so ausgeprägt der Fall. Trotzdem übt die das religiöse wie das weltliche Leben prägende Gemeinschaft einen sehr starken Einfluß aus, vor allem bei jenen Mennoniten, die auf dem Land und nicht in den Großstädten leben.

Wegen ihrer friedfertigen Gesinnung und ihrer internationalen Aktivitäten zur Friedensschaffung und -erhaltung haben die Mennoniten in Kanada einen guten Ruf, wenn es auch eine gewisse Kluft zwischen den intellektuellen Friedensaktivisten und der eher doch konservativen Mehrheit der Mennoniten zu geben scheint. Gerade diese traditionelle konservative Mehrheit (andere würden sagen, Minderheit) wird nach wie vor geprägt durch ein patriarchalisches und konservativ-religiöses Weltbild, in dem es Frauen nicht ganz einfach haben.

Im folgenden werde ich einige Trends und Entwicklungen in der mennonitischen Bevölkerung Kanadas aufzuzeigen versuchen, wobei ich dies als Au-

ßenstehender tue. Man mag sich zudem fragen, ob eine solche Analyse einer speziellen ethnischen oder religiösen Gruppe noch sinnvoll ist in der heutigen Zeit und im heutigen Kanada. Wie der einflußreiche Literaturtheoretiker Frank Davey 1993 behauptete, ist in der zeitgenössischen kanadischen Literatur die Frage der nationalen Identität fast obsolet geworden, so daß von einer postnationalen Phase gesprochen werden kann: »... eine Welt und eine Nation, in der Regionen und kommunale Einheiten nicht mehr durch soziale Strukturen verbunden werden, in der Politikverdrossenheit herrscht und individuelle Entfremdung zur Regel geworden ist«². Einer der Autoren, dessen Werk Davey hierbei interpretiert, ist der oben schon genannte Mennonit Rudy Wiebe. Wiebe wurde bekannt – und aus der Gruppe der konservativeren Mennoniten-Brüdergemeinde ausgegrenzt –, als er Anfang der 1960er Jahre die Fortschrittsfeindlichkeit und die hierarchisch-patriarchalische Struktur der Mennonitengemeinden in seiner Heimatprovinz Saskatchewan in Westkanada beschrieb. Auch hier spielte die Frage der Beteiligung oder Nichtbeteiligung der Mennoniten am Krieg eine wichtige Rolle. Es war also schon hier die Frage, ob man sich vor allem mit seiner religiösen Gemeinde, den Mennoniten, oder eher mit seiner neu gewählten »nationalen« Zugehörigkeit zu Kanada identifizieren sollte. Der Titel des Buches war bezeichnend: *Peace Shall Destroy Many*³. Wenn Wiebe auch seiner mennonitischen Identität treu geblieben ist, so hat er sich doch zu einer zentralen moralischen Instanz entwickelt, indem er in seinen Romanen ethnischen Minderheiten wie den kanadischen Ureinwohnern und den Métis, der aus dem Zusammenleben von Indianern und europäischen Trappern und Händlern entstandenen Mischbevölkerung, eine Stimme gab. Daß diese Stimme dann im Endeffekt doch die eines Mitglieds der weißen Mehrheit war, hat ihm trotz aller Uneigennützigkeit den Vorwurf eingetragen, sich unberechtigt zur Stimme der Ureinwohner gemacht zu haben (»appropriation of voice«). In *Sweeter Than All the World* (2001) verfolgt er die Geschichte der Familie Wiebe von Friesland über Danzig und Rußland bis nach Kanada.

Wie die Diskussionen um Wiebe und seine Position innerhalb der kanadischen Literaturszene zeigen, sind Mennoniten in Kanada vielleicht doch nicht so ganz marginal, wie ich es erst andeutete. Zumindest haben sie einen sehr guten Ruf als aufrichtige Christen und international anerkannte Friedensaktivisten erworben.

Mennonitische Literatur in der kanadischen Literaturszene

Der Winnipegger Literaturwissenschaftler Douglas Reimer bezeichnet die Literatur der Mennoniten in Anlehnung an die Untersuchungen von Gilles

Deleuze und Félix Guattari zu Kafka als eine »minor literature«. Deleuze und Guattari hatten als ursprüngliches Beispiel einer solchen »kleinen Literatur« das Werk Kafkas innerhalb der deutschen Literatur angesehen, in der jener die jüdische Bevölkerung Prags in der deutschen Sprache (also der Sprache der mächtigen Mehrheit) beschrieb, die einen hohen Koeffizienten von »de-territorialization« (Deleuze/Guattari, S. 16) in sich trage, so daß sie durch und durch »politisch« sei und die kollektiven Werte einer Minderheit ausdrücke (S. 17).

Generell haben die literarischen Werke von Mennoniten – mit Ausnahme derer von Rudy Wiebe (und von Sandra Birdsell und Miriam Toews) – außerhalb der Gruppe der Mennoniten selbst nicht allzuviel Aufmerksamkeit erregt, wenn sich dies auch in letzter Zeit zum Positiven hin zu ändern scheint. In E. D. Blodgetts *History of Literary History in Canada* (2003) wird mennonitische Literatur noch nicht einmal in der Sektion »The Question of Alterity: Histories of their Own« angeführt, so daß der mennonitische Hintergrund eines Rudy Wiebe sich in eine Fußnote verbannt findet. William H. New hingegen preist Wiebes Erstlingsroman *Peace Shall Destroy Many* zumindest, wenn auch sehr kurz, in seiner *History of Canadian Literature* (2. Aufl., 2003) dafür, daß er den Generationenkonflikt innerhalb der mennonitischen Einwanderergemeinde, vor allem was die Aufrechterhaltung traditioneller Werte betreffe, »with some finesse« darstelle. Was deutschsprachige Darstellungen zur kanadischen Literatur betrifft, so bemerkt Reingard M. Nischik in der von ihr selbst, Wolfgang Kloß und Konrad Groß herausgegebenen *Kanadischen Literaturgeschichte*: »Der vornehmlich als Romancier bekannte Wiebe thematisiert die Erfahrungen der Mennoniten in der Neuen Welt, doch gilt sein Augenmerk auch anderen Minoritäten wie den »Indianern«, Inuit und Métis, speziell im kanadischen Westen.« Nischik weist auch darauf hin, daß Wiebe »meist für die Minderheiten Partei ergreift und somit indirekt die offizielle Geschichtsschreibung revidiert« (Nischik, S. 272).

Im folgenden möchte ich einige Aspekte der mennonitischen Literatur in englischer Sprache in Kanada ansprechen, zum Beispiel die charakteristische Form und Rolle der Sprache bei mennonitischen Autoren, die Frage der Geschlechterrollen in ihren Werken sowie die Frage der mennonitischen Identität zwischen religiöser *community* und kanadischer Nation. Im Anschluß daran möchte ich versuchen, in Anbetracht der schwindenden Bedeutung religiöser, aber auch nationaler Identifikationsmuster eine neue Möglichkeit der Schaffung literarisch-mennonitischer Identität anzudeuten.

Rudy und Armin Wiebe: Die Sprache – »Code Switching« und Sprachenmix⁴

Wie ich schon andeutete, sind einige mennonitische Schriftsteller und Schriftstellerinnen in letzter Zeit recht erfolgreich, und einige Werke von Rudy Wiebe und Miriam Toews sind auch in deutscher Übersetzung erschienen. In einer Korrespondenz, die ich mit der mennonitischen Literaturwissenschaftlerin Magdalene Redekop führte, diskutierten wir die Frage, warum es inzwischen eine – im Vergleich mit der doch recht kleinen Zahl von Mennoniten starke und innovative – Präsenz mennonitischer Autoren in der kanadischen Literatur gibt. Man kann argumentieren, daß der mehrsprachige Hintergrund der Mennoniten mitverantwortlich sei für ihre literarische Kreativität und Vielseitigkeit. Man könnte auch vermuten, daß die literarische Kreativität der Mennoniten durch ihre lange Wanderschaft durch verschiedene Nationen und Sprachgebiete bedingt ist, was in der nicht nur persönlichen, sondern auch institutionellen Mehrsprachigkeit seinen Ausdruck gefunden hat. So erklärt sich vielleicht die besondere Fähigkeit zum kreativen Wechsel zwischen Sprachen und Ausdrucksmedien, wenn es auch manchmal dazu führen mag, daß Mennoniten in einer Sprache schreiben, von der sie das Gefühl haben, sie sei »not entirely one's own« (Hildi Froese Tiessen, Introduction, in: *Acts of Concealment*, S. 12) im Sinne einer Art sprachlicher Entfremdung. Aus historischen und religiösen Gründen ist die traditionelle kanadische Mennonitengemeinschaft bis heute dreisprachig: mit den anderen Kanadiern (und zunehmend untereinander) sprechen die Mennoniten Englisch. Innerhalb der Gemeinschaft wird traditionell (wenn auch heute wohl immer weniger) das Niederdeutsche oder »Plautdietsch« gesprochen, das die Mennoniten aus Westpreußen mitbrachten. Im Gottesdienst sprachen viele Mennoniten dann lange Zeit hindurch Hochdeutsch (was aber in den letzten Jahrzehnten stark rückläufig ist). Auch auf Plautdietsch existiert eine beachtliche Zahl an literarischen Werken, doch gibt es unter den heutigen mennonitischen Schriftstellern in Kanada eindeutig den Trend zum Gebrauch des Englischen, allerdings eines Englisch, in dem das Plattdeutsche und das Hochdeutsche durchaus noch ihren Widerhall finden. So stellte Rudy Wiebe vor einigen Jahren fest: »Für jeden Schriftsteller ist es ein enormer Vorteil, als Kind mit dem instinktiven Wissen aufzuwachsen, daß es mehr als nur eine Sprache gibt – sich also auf mehrere alternative Sprech- und demnach auch Denkmuster beziehen zu können [wenn meine drei Sprachen auch eng miteinander verwandt sind]. Es ist vorteilhaft, eine Wahl zu haben, auf welche Art man sich die Wirklichkeit der täglichen Erfahrung, das geistige Verständnis der Menschen um sich herum, mit Worten vorstellt. Außerdem hilft es, beim Zusammentreffen mit anderen die Wahl zwischen Sprachen zu

haben: Zum Beispiel werden die Worte, mit denen man seinem Vater oder seiner Mutter von einem Erlebnis erzählt, einer gänzlich anderen Sprache entstammen als die Worte, mit denen man mit seinem Bruder oder seiner Schwester kommuniziert, ganz zu schweigen von der Sprache, in der man mit seinem Lehrer spricht. Auch weiß man intuitiv, daß die Geschichten, die man erzählt, je nach Sprache gewisse Unterschiede und Tönungen aufweisen. Es ist ein wichtiger Aspekt dieses Aufwachsens mit mehreren Sprachen, daß man diese Sprachkenntnis und dieses Sprachverständnis als lebendes Gut verinnerlicht, so als sei es ein Instinkt, mit dem man geboren wurde. Weit über die jeweiligen einzelnen Wörter hinaus verleiht die Sprache, die man gebraucht, der Geschichte, die man erzählt, etwas Einzigartiges.«⁵

In *Sweeter Than All the World* wie auch in *The Blue Mountains of China* gebraucht Wiebe ein Vokabular und Konzepte, die auf die traditionelle mennonitische Gesellschaft zurückweisen. In seinen Romanen tauchen immer wieder hochdeutsche oder niederdeutsche Wörter auf, die sich nicht leicht ins Englische übersetzen lassen und so die Zugehörigkeit zu der engmaschigen Gemeinschaft der Mennoniten signalisieren.

In einem wichtigen Aufsatz zeigt Hildi Froese Tiessen, daß mennonitische Schriftsteller von zentraler Bedeutung für die Integration der mennonitischen Minderheit in das zeitgenössische Kulturleben Kanadas gewesen sind, aber sie meint auch, daß auf einer sprachlichen »otherness« zu bestehen problematische Folgen für eine Gemeinschaft haben kann, die kaum noch von traditionellen Vorstellungen und Überzeugungen zusammengehalten wird: »Durch ihren Gebrauch der Muttersprache (Deutsch, insbesondere Niederdeutsch) erhalten diese Schriftsteller die Barrieren aufrecht, die die Minderheitenkultur der Mennoniten von der zeitgenössischen kanadischen Gegenwartsgesellschaft trennen; eventuell verstärken sie diese Barrieren sogar noch.«⁶ So würden künstliche Barrieren errichtet, die fälschlich eine wirkliche soziale Differenz zwischen Mennoniten und anderen Kanadiern suggerieren. Für Tiessen wird also der Gebrauch nieder- oder hochdeutscher Wörter zu einem Schibboleth, einem Sprachtest, mit dem man wahre Mennoniten erkennen und andere abgrenzen kann. Für Außenstehende signalisieren solche mehrsprachigen Wortspiele aber doch wohl eher einen interessanten und verführerischen Schreibstil.

Die Einstellung der Mennoniten dem Plautdietsch gegenüber variiert jedoch von einer sozialen und regionalen Gruppierung zur nächsten. Redekop erwähnt, daß die russischen Einwanderer aus dem 20. Jahrhundert (im Gegensatz zu denen aus dem 19. Jahrhundert) dieser Sprache eher kritisch gegenüberstanden. Die Protagonistin in Sandra Birdsell's Roman *The Russländer* be-

merkt über ihre Mitflüchtlinge aus Rußland: »Ihr Plautdietsch hatte nicht das Vokabular, mit dem man die Farben, die Nuancen, die inneren Schatten ihrer Geschichten hätte abbilden können.«⁷ Der Winnipeger Dichter Maurice Mierau argumentiert, daß die schrecklichen Erlebnisse der rußlanddeutschen Mennoniten während der Russischen Revolution ihre – um mit einem Buchtitel von Al Reimer (*My Harp Was Turned to Mourning*, 1985) zu sprechen, der das Buch Hiob zitiert – Harfen auf Trauerlieder einstimmten: »Es gibt durchaus Nachweise dafür, daß unsere reiche Tradition an Wortspielen und satirischen Geschichten stärker bei denen verwurzelt ist, die in den 1860er Jahren hierher auswanderten, als man das alte Land noch freiwillig verließ. Weniger Trauma bedeutet mehr Gelächter.«⁸

Schriftsteller wie Rudy Wiebe oder Sandra Birdsell nehmen nieder- und hochdeutsche Sätze und Wörter in ihre Texte auf, aber in diesen Texten koexistieren zwei oder drei klar voneinander unterschiedene Sprachebenen, die unterschiedliche Funktionen haben und zwischen denen eine Art von »code switching« existiert. Dies wird klar in einer Episode zu Beginn von Rudy Wiebes *Sweeter Than All the World*, in der der junge Adam Wiebe zuerst glaubt, daß er die verschiedenen Sprachen und die Welten, für die sie stehen, ganz einfach auseinanderhalten kann. Der junge Adam erweist sich als ein buchstäblicher Bibelinterpret: »Es fiel Adam plötzlich auf, daß er – wenn genau das Wort Sünde doch das schlimmste aller Wörter war – in Zukunft nur in der englischen Sprache leben wollte. Denn in dieser Sprache existierte genau dieses Wort nicht, und so konnte er zusammen mit der wunderschönen Eva und dem lieben allmächtigen Gott für immer im wunderschönen Garten wohnen bleiben, ohne daß riesige Engel mit flammenden Schwertern ihn daraus vertrieben.«⁹

Später im Roman wird der Wechsel zum Niederdeutschen durch eine Paraphrase oder Übersetzung entschärft: »Taunte Anna spoke as neutrally as possible, used four little words twisted into idiom: *Hee brocht ahm omm*. Literally, ›he brought him around‹, like the colloquial English ›he did him in‹.«¹⁰

Bei anderen Autoren, insbesondere bei Rudy Wiebes Namensvetter Armin Wiebe, geht die Vermischung von deutschen und englischen Ausdrücken jedoch viel weiter. In einer Reihe höchst unterhaltsamer komischer Romane, die ab 1984 publiziert wurden – *The Salvation of Yasch Siemens*, *Murder in Gutenthal* und *The Second Coming of Yeeat Shpanst* – kreierte Armin Wiebe seine eigene »Gutenthal Galaxy.« Seine Romane, insbesondere *The Salvation of Yasch Siemens*, errangen nicht nur unter Mennoniten Kultstatus. Sie spielen in der Kleinstadt Gutenthal, gerade oberhalb der Grenze Kanadas zu den USA. Die Einwohner Gutenthals sprechen ihre eigene Sprache, einen Mix aus Eng-

lisch und Niederdeutsch, über den Wiebe selbst sagt: »Die Sprache meiner Gutenthal-Romane enthält einen gewissen Zusatz, den ich als Flat German bezeichne. Es ist eine wirklich existierende Sprache, die meist von Menschen russisch-mennonitischer Herkunft gesprochen wird, und zwar in Gegenden wie dem Süden der Provinz Manitoba, Mexico, Paraguay und Rußland. Ich habe versucht, den Rhythmus der niederdeutschen Sprache mit Hilfe ungewöhnlichen Satzbaus und sorgfältig überlegter Einfügung niederdeutscher Wörter oder durch wörtliche Übersetzungen niederdeutscher Redensarten einzufangen. Deshalb werden Sie in meinen Gutenthal-Romanen hin und wieder auf recht seltsame Wörter stoßen.«¹¹

Der Dichter und Kritiker E. F. Dyck beschreibt dieses Phänomen auf eine eher wissenschaftliche Weise: Während Syntax und Idiomatik »Flat German« seien, sei der Dialekt, den Wiebe gebrauche, nicht etwa Deutsch, sondern »eine ziemlich wörtliche Übersetzung des Plautdietschen ins Englische. Es ist eine neue Sprache, die genauso frisch und unverblümt – also zutiefst komisch und zugleich ernsthaft – ist, wie Shakespeares Englisch zu seiner Zeit empfunden wurde.«¹² Es gibt unzählige komische und unterhaltsame Fälle, in denen sich deutsches Substrat und englisches Superstrat in dieser neuen Mischsprache befruchten. Das geht oft über Fragen des Vokabulars hinaus und betrifft ganze Satzstrukturen, die durch Wort-für-Wort-Übersetzungen oder »direct over-setting« (Redekop, *Saving Grace*, S. 14) zustande kommen. Nach getaner Arbeit ist Yasch Siemens zum Beispiel bereit für seinen »fire evening«.¹³

Dieser Humor, der natürlich auch die plattdeutsche Mennonitenliteratur auszeichnet, findet sich weniger im Hochdeutsch der Mennoniten. Der Dichter Patrick Friesen schreibt: »Hochdeutsch ist nicht auf die gleiche Art und Weise humorvoll wie das Niederdeutsche. Wenn ich die zwei Sprachen gleichzeitig höre, dann finde ich, daß das Hochdeutsche immer mit einer größeren Ernsthaftigkeit daherkommt, manchmal gar auf ein prätentöse Art und Weise.«¹⁴ Dies zeigt sich auch in einem Gedicht Audrey Poetkers aus dem Gedichtband *i sing for my dead in german*. Auch Todkranke scheinen durch den Humor Armin Wiebes wieder aufgerichtet zu werden (Poetker, S. 21):

i tell *gros mama* the line in armin wiebe's book
about *himmelfahrt* being the day
when jesus goes to heaven & mennonites
go to winnipeg
& she laughs until she almost *fushluks* herself
en vieb dann noch
yes but no relation

gros mama i say gros mama
but can't remember the low german word
for love

Die letztendlich unvermeidbare Trauerarbeit wird dann allerdings auf Hochdeutsch verrichtet (S. 81):

lovingly remembered sadly missed my feet writing the
story over & over again my writing feet carrying me away
from her past telephone poles & cow pastures barbed wire
& *no hunting* signs from the first moment of grief to the
song always singing in german always singing the prayer
gehe nicht vorbei
o heiland hoer
des herzens
schrei
da du andern gnad'
erzeigest
gehe nicht vorbei

Der Gebrauch des Deutschen und der Wechsel zwischen den Sprachen ist sicherlich zu einem Erkennungszeichen, einem Schibboleth, unter Mennoniten geworden, und die zugrundeliegende deutsche Syntax mag manche Bedeutungen transportieren, die »native speakers of English« verborgen bleiben. Aber dennoch ist Armin Wiebes Sprachmix auch zu einem Markenzeichen geworden, das nicht nur Germanophone erkennen. Henry Wiebe behauptet zum Beispiel, »einfacher guter Wille und sorgfältiges Lesen werden dafür sorgen, daß der Leser mindestens 90 Prozent der investierten Zeit [in Form von Lesevergnügen] zurückerstattet bekommt.«¹⁵ Und was die Wirkung von »Flat German« auf die Leser betrifft, so wird auf Armin Wiebes Website behauptet, daß seine Bücher meßbare Erfolge gezeitigt haben: sie haben »einen Selbstmord verhindert, im Fall einer überlangen Schwangerschaft zum Einsetzen der Wehen geführt und ein wichtiges Geschäftsunternehmen dazu veranlaßt, nicht aus der Provinz Manitoba fortzuziehen.«¹⁶

Di Brandt: Die Geschlechterfrage zwischen religiöser, sprachlicher und nationaler Identifikation

Während, wie schon angemerkt, mennonitische Literatur als eine »kleine Literatur« bezeichnet werden kann, trifft diese Beschreibung natürlich vor

allem auch auf die Werke mennonitischer Frauen zu. Die mennonitische Tradition ist, vor allem wenn sie im ländlichen Raum beheimatet ist, seit Generationen patriarchal strukturiert, so daß Frauen zumindest auf den ersten Blick eine untergeordnete Rolle spielen. Magdalene Redekop identifiziert zwei stereotype Frauenrollen in der mennonitischen Literatur: die der »Great Earth Mother« (Katie Funk Wiebe) und die subversive Rolle der »subverter of the arts«.¹⁷

Mennonitische Autorinnen haben sich erst eine Generation nach Rudy Wiebe etablieren können. Ich will hier auf einige wenige Schriftstellerinnen eingehen, insbesondere möchte ich einen Blick auf die positive oder negative Konstruktion von Gemeinschaft in ihrem Werk werfen. Von besonderem Interesse ist hierbei, neben Lyrikerinnen wie der eben zitierten Audrey Poetker und den Roman- und Kurzgeschichtenautorinnen Sandra Birdsell und Miriam Toews, die Lyrikerin und Literaturwissenschaftlerin Di Brandt. Ihre Stellung als eine der führenden mennonitischen Autorinnen wird durch Douglas Reimer bezeugt, der ihre Gedichte »among the best poems written, not only among Mennonites ... but the best on the Canadian prairies and in Canada« sieht (Reimer 128). Unterstrichen wird ihre Bedeutung noch durch eine kommentierte Ausgabe ihrer »selected poetry«, *Speaking of Power*, und ihren Essayband *So this is the world & here I am in it*.

Da die Mennoniten Kanadas oft etwas außerhalb der Gesellschaft leben, ist ihre Gemeinschaft eine enge, zumeist auch eine konformistische und patriarchal organisierte. In den traditionelleren Gemeinden im ländlichen Bereich werden die, die sich nicht an die vorgegebenen Verhaltensregeln halten, üblicherweise durch den Akt des *Shunning* und der *Avoidance* (Bann und Meidung) ausgegrenzt. Eine solche erdrückende Gemeindeatmosphäre wird von Di Brandt in einem autobiographischen Text geschildert: »Das eigentliche Problem war die Frage der Einstellung, denn es reichte nicht, das Richtige zu tun. Du mußt es auch tun wollen, ohne dich aufzulehnen oder Unwillen zu zeigen. Gehorsam im Sinne Gottes und der Väter in der Gemeinde Reinland verlangte völlige Aufgabe des eigenen Willens, und das zu schaffen war eine wahre Kunst, sogar für die züchtigen Ehefrauen, unsere demütigen Mütter ...«¹⁸

Frühe mennonitische Werke in englischer Sprache wie Rudy Wiebes *Peace Shall Destroy Many* zeigen, daß Familie und religiöse Gemeinschaft oft wichtiger (und wohl auch erdrückender) sind als das Konzept der Nation, wie wir es in der heutigen säkularen und globalisierten Gesellschaft kennen. Die Abkehr der religiösen Gemeinschaft von der weltlichen Gesellschaft kann für Frauen sogar Folgen nach sich ziehen, die über psychische bis hin zu physischen Beeinträchtigungen führen. So interpretiert Brandt die sprichwörtliche

Friedfertigkeit der Mennoniten in dem Gedicht »nonresistance, or love Mennonite style« in feministischer Art und Weise um: Hier geht es nicht mehr um die Verweigerung von kriegerischer Gewalt, sondern um innerfamiliäre, tendenziell sogar inzestuöse Gewalt im Schoße der mennonitischen Gemeinde (Brandt, *Speaking of Power*, S. 10):

it gets tricky [...] when your grandfather
tickles you too hard or your cousins
want to play doctor & your uncle kisses
you too long on the lips & part of you
wants it & the other part knows it's
wrong ...

Brandts Gedichte zeigen die Narben, die ihre mennonitische Erziehung hinterlassen hat. Sie mußte große Hürden überwinden, um zu lernen, sich in der Öffentlichkeit Gehör zu verschaffen: »to speak *in public* to write love poems / for all the world to read.« Denn dies war ein Verrat am Ideal der »good Mennonite daughter i tried so / unsuccessfully to become.« Als Schriftstellerin muß sie sich mit der Rolle der Rebellin abfinden (*questions I asked my mother*):

acknowledg[e] in myself
the rebel traitor thief the one who asked too
many questions who argued with the father & with
God

Am Ende erlangt sie als Schriftstellerin das, was ihr ihre mennonitische Erziehung verweigert hatte: »Ich konnte meine Meinung jetzt öffentlich sagen, nachdem mir als mennonitischer Frau dies mein Leben lang versagt worden war.«¹⁹

Die Rebellion gegen die patriarchal-fundamentalistische mennonitische Gesellschaft ist bei jungen Frauen nicht überraschend. Schon früh zeichnete sich ab, was Brandt dann später in ihrer veröffentlichten Dissertation als das Konzept der *Wild Mother Dancing* bezeichnen wird. Ihr Ansatz basiert auf feministischen Theorien aus Frankreich und den USA und tritt sozusagen an die Stelle der biblisch-fundamentalistischen Tradition. Der Ansatz beruht auf »zeitgenössischer feministischer Theorie, insbesondere auf Arbeiten von Adrienne Rich, Mary Daly, Julia Kristeva, Luce Irigaray und Marianne Hirsch, die zeigen, daß die Figur der Mutter in den Erzähltraditionen der

westlichen Welt weithin nicht präsent ist, nicht etwa, weil von ihr nicht erzählt werden könnte, sondern weil ihre Subjektivität auf so brutale Weise immer wieder unterdrückt worden ist.«²⁰

Während Brandt die konservative, patriarchale und religiöse Tradition der Mennoniten zurückweist, entdeckt sie jedoch neuerdings einen anderen Aspekt mennonitischer Tradition von neuem. Als Jugendliche hatte sie die Mehrsprachigkeit ihrer Heimatgemeinde aus Protest zugunsten einer englischen Einsprachigkeit aufgegeben, zugunsten eines Eintauchens in die englischsprachige »Nation« (Dancing Naked, S. 34), mit der sie sich identifizieren wollte. Aber diese Trennung versucht sie nun wieder aufzuheben, wie sie im Prolog zu *Wild Mother Dancing* schreibt. Sie hebt aber nicht nur die sprachliche Trennung wieder auf, sondern, was vielleicht noch wichtiger ist, sie knüpft an eine andere mennonitische Tradition wieder an, die des Geschichtenerzählens durch die Mütter: »Ein Vakuum veranlaßte mich, die Verbindung zu meiner eigenen Mutter und zu ihrer persönlichen mündlichen Tradition wieder herzustellen, die aus den mennonitischen ›old wives' tales‹ bestand, die die Frauen meiner Kultur in den schwierigen, heldenhaften Erfahrungen der Kindsgeburt gestärkt hatten, eine Tradition geheimer, nur flüsternd weitergegebener Geschichten, die über die Jahrhunderte von Müttern an ihre Töchter überliefert wurden.«²¹

Di Brandt findet also zurück zu einer femininen (vielleicht sogar feministischen) Tradition in ihrer eigenen patriarchalischen Gemeinschaft, die sie bisher verkannt hatte. Frauen werden zu Verkünderinnen lebendiger, mündlich vorgetragener Geschichten, während die Männer das verknöcherte Wort des Alten Testaments verkörpern. In diesem Sinne muß Magdalene Redekop vielleicht ihre Interpretation des frühen Gedichtbands *questions i asked my mother* revidieren, in der sie auf Brandts Bruch mit ihrer mennonitischen Vergangenheit hingewiesen und gemeint hatte: »Die *Earth Mothers* (Erdmütter), die Katie Funk Wiebe beschrieben hat, werden nicht mehr wiederzuerkennen sein, nachdem Di Brandt darüber geschrieben hat, ›was es bedeutet, Gott als Vater und Jesus als Liebhaber zu haben auf dieser alten Mutter Erde.«²² Aber die mündliche Erzählweise an sich ist nicht unbedingt schon positiv, zumal die Bibel vom Vater oft auch nur mündlich und aus dem Gedächtnis zitiert wird, wobei sich jeder Versuch einer hermeneutischen Interpretation verbietet, wie ein Ausschnitt aus *questions i asked my mother* zeigt (questions 4):

But what do you think my father says this verse means if it's not
about the end of the world look that's obviously a misreading i say
the verb grammatically speaking doesn't have an object in this

instance so it can't possibly be made to that's exactly what i mean
he says waving the book in mid air if my father ever shouted he
would be shouting now you don't really care about the meaning all
you ever think about is grammar & fancy words i never even heard of

Während die Männer hier für eine fundamentalistische und wortwörtliche Interpretation des Alten Testaments stehen, scheinen die Frauen offener. Für sie haben gütige Worte eine besondere Bedeutung, während die Männer nur am alttestamentarisch-starren Wort eines leicht erzürnbaren Patriarchen hängen. Dieser geschlechterspezifische Unterschied macht für Frauen, die dem traditionellen Mennonitentum den Rücken gekehrt haben, die Rückkehr zu den Wurzeln vielleicht etwas einfacher. So scheint es für Di Brandt nach ihrer einstigen Abkehr die Möglichkeit einer Wiederannäherung an die mennonitische Gemeinschaft zu geben, die sich auf die mütterlichen Werte innerhalb dieser Gemeinschaft gründet. Ihren Ausdruck finden sie auf der Ebene von Geschichten und durch das Medium der gesprochenen Sprache, wie Di Brandt im Nachwort zu *Speaking of Power* schreibt: »die alte prophetische, visionäre, bildliche Sprache, die Erde und Himmel umfaßte und jeden möglichen Lebensraum zwischen Hölle und Himmel.«²³ Ihre Rückkehr zur Sprache der Mutter, vielleicht sogar zur Sprache der »wild mother dancing«, unterscheidet sich sehr klar von der oft unpolitischen und nur verspielten Sprache anderer nordamerikanischer Dichter und Dichterinnen, die sich der Postmoderne verschrieben haben. Brandt schreibt: »Ein Großteil meiner dichterischen Grundlagen leitet sich, wenn ich auch aus dem traditionellen mennonitischen Leben ausgebrochen bin, von den dörflichen Gewohnheiten her, jeden Tag den ganzen Tag lang Volks- und Kirchenlieder zu singen: beim Melken, beim Erdbeerpflücken, beim Heumachen. Es ist ein Lobpreis der Schönheit der lebendigen Welt, die oft bei zeremoniellen Anlässen in eine hohe Trauer mündet angesichts der Sterblichkeit, die sich in allem Lebenden offenbart, in der Vergänglichkeit unserer irdischen Existenz, im Verlust unserer Lieben, unserer Heimat, in der Unausweichlichkeit des Hungers, in den Entbehrungen des Winters und dem braunen Rand des grünen Blattes.«²⁴

Nachdem sie sich auch auf der nationalen Literaturszene durchzusetzen begonnen hat, wird sich Di Brandt wieder mehr der persönlichen Verhaftung in der »Mennonite experience« bewußt, die sich in ihrer persönlichen Biographie trotz ihrer früheren Rebellion erhalten hat. Ist dies eine Rückkehr zu den Wurzeln? Man kann ihre neuesten Publikationen zumindest in diese Richtung interpretieren, aber natürlich hält sie ihre feministische, antipatriarchale Einstellung bei, die sie in letzter Zeit auch noch durch eine starke

ökologische Hinwendung ergänzt, die natürlich der feminin-mütterlichen Ausrichtung in keiner Weise widerspricht. Während die Orientierung zu Beginn ihrer Karriere also von der mennonitischen Gemeinschaft weg hin zur kanadischen Nation zu gehen schien, so scheint sich jetzt eine Umkehr anzudeuten. Die zwei Tendenzen – Nation und mennonitische Gemeinschaft – zwischen denen sie hin- und hergezogen wird, lassen sich gut anhand zweier Gedichte aufzeigen, die sie zur 2003 erschienenen Anthologie *The Common Sky: Canadian Poets Against the War* beitrug, die sich gegen den Irakkrieg richtete. Im ersten Gedicht (»Penthouse«) nimmt ihre Sprecherin eine militante antiamerikanische und feministische Position ein, weniger eine mennonitische:

the raw iron taste of blood in your mouth
huh George shudder of flesh against steel
the whole world knows your secret now
your twisted pleasure ... –

Im zweiten Gedicht (»Death Wish«) schreibt sie

if i could end this war before it's begun
by laying my life down in bloody Washington
i would do it for you Mustafa
& your 13 children ...

Interessanterweise vereint ihre kritische Einstellung zum Irakkrieg eine traditionell mennonitische Friedfertigkeit sowohl mit ihrem radikalen Feminismus als auch mit der allgemeinen kanadischen Haltung, die den Premierminister Jean Chrétien dazu bewog, nicht an der Seite der USA in den Krieg zu ziehen, was von der Mehrheit der Bevölkerung gutgeheißen wurde. Diese kritische Position hatte sich für Brandt auch schon in einem sehr viel früheren Gedicht angedeutet, das sie 1991 zu einer anderen Anthologie gegen den damaligen Golfkrieg beigetragen hatte. Während das Gedicht BOMBS mit den Worten »last night i became / an Iraqi woman« beginnt (»Last Night I Became«, S. 10f.), fährt es auf der nächsten Seite mit den Worten

this morning
i'm Canadian,
safe, well fed,
& civilized ...

fort, und die letzten Zeilen lauten:

how lucky we are
to have so many

Dies zeigt, wie mennonitische Schriftstellerinnen sich von ihrer eigenen ethnisch-religiösen Gemeinschaft und der umfassenderen kanadischen Nation, in der sie die »etwas anderen Kanadier sind«, angezogen und zugleich abgestoßen fühlen. Aus einer Außenseiterposition sehen sie die kanadische Nation und deren Tendenzen zu nationalistischer und patriotischer Identifizierung immer etwas anders als andere. Douglas Reimer bemerkt: »Brandts Zorn wird weder einen politischen Wandel hervorbringen noch ein Wertesystem einführen, das sie befürwortet, aber er wird trotzdem Veränderungen nach sich ziehen. Jede ›kleine Literatur‹ tut das. Ohne ihren Zorn und den Zorn anderer Stimmen aus ›kleinen Literaturen‹ würde die englische Literatur mit ihrer traditionellen kulturellen Hegemonie und ihrem einheitlichen, von großen Gruppen und sozialen Organisationen bestimmten Feld nicht (bestürzt) ihre eigenen selbstsüchtigen/geheimen/mächtigen politischen Tendenzen erkennen, die sie in einer Art Kellergeschoß unterirdisch verbirgt, oder deren sie sich noch völlig unbewußt ist, weil sie den gegenwärtigen Zustand für schicksalhaft bedingt hält.«²⁵ Und vielleicht – so würde ich die Tendenz ihrer neueren Publikationen interpretieren – wird Di Brandts harte Kritik an ihrer Nation und ihrer religiösen Gemeinschaft doch mehr und mehr bestimmt von dem, was die mennonitische Romanautorin Miriam Toews im Titel ihres Erfolgsromans, auf den ich noch zu sprechen kommen werde, »a complicated kindness« nennt, einen komplizierten Akt der Liebe.

Sandra Birdsell und Miriam Toews

Nachdem ich mich bisher vor allem mit der Sprache bei Rudy Wiebe und Armin Wiebe sowie mit Di Brandt beschäftigt habe, will ich jetzt abschließend noch kurz auf zwei weitere Schriftstellerinnen eingehen, die in letzter Zeit sehr erfolgreich waren. Hierbei steht Sandra Birdsell für eine in zweifacher Hinsicht marginalisierte Gruppe, da sie nur mütterlicherseits mennonitischer Herkunft ist und väterlicherseits auf die französischsprachige Métis-Bevölkerung Manitobas zurückgeht. Wie Douglas Reimer bemerkt, schreibt Sandra Birdsell »for a particular minor group, a very small group, the Aboriginal Canadian/Mennonite Canadian group of southern Manitoba« (Reimer, S. 133). Die Gesellschaftsschicht, die Birdsell beschreibt, ist also außerordentlich marginal und disparat und noch klarer der Unterschicht zugeordnet

(siehe Arnason, S. 217), wenn sie auch – zumindest was die Métis-Bevölkerung, die aus den frühen Kontakten zwischen französischen Trappern und der indianischen Urbevölkerung entspringt – sehr viel ältere und genuinere Rechte und Traditionen im Gebiet der Prärien hat als die meisten zugewanderten Kanadier. Wie jeder gute Text, der etwas mit der christlichen Botschaft zu tun hat, erwähnt auch Sandra Birdsell *Night Travellers*, der erste Teil der späteren *Agassiz Stories*, eine Flut, in diesem Falle eine der periodisch in Manitoba auftretenden Überschwemmungen des Red River. Wir sehen in den Voraussagen, mit denen der Métis Lafreniere die Flut ankündigt, wie auch in seinen Reaktionen darauf, daß er als Vertreter der Ureinwohner viel engeren Kontakt zur Natur hat als seine Nachbarn, die glauben, mit moderner Technologie die Natur problemlos bezwingen zu können: »Wie kann man den Fluß nur für berechenbar halten? Man hält die Ohren auf und beobachtet ihn und fühlt, was passieren wird. Aber man kann sich nicht auf Statistiken verlassen und berechnen, was passiert. Das ist unberechenbar.«²⁶

Ich weiß nicht, in welchem Ausmaß diese Flut dadurch bedingt ist oder sein soll, daß die Familie Lafreniere vom rechten Weg der christlichen Tugend abgewichen ist, wenn die Befolgung fundamentalistisch-traditionalistischer Regeln überhaupt von einer Familie mit französischem Namen zu erwarten ist, aber normalerweise wird das Familienleben doch mehr oder weniger effizient von der Mutter bestimmt, die russisch-mennonitischer Herkunft ist. Die Mutter selbst ist allerdings auch nicht ohne Fehl und Tadel, da der »rock garden«, den sie zusammenstellt, indem sie Steine vom Flußufer zum Haus hinaufträgt, ihr vor allem wohl auch als Entschuldigung dafür dient, am Ufer des Flusses einen Mann zu treffen, mit dem sie eine außereheliche Beziehung aufnimmt. Ihr Vater, der Patriarch, steht eher auf verlorenem Posten, als er sie beschuldigt, gegen die Gesetze ihrer Glaubensgemeinschaft zu verstoßen: »We're a community«, he said. »People united by our belief, like a family. When one member hurts, the whole family suffers« (*Night Travellers*, S. 82).

Sie aber leugnet diese Familienzugehörigkeit: »I don't belong anywhere.« Und, wie Douglas Reimer bemerkt: »Diese befremdlich wirkende Mutter steht im Kontrast zu Brandts Müttern, die normalerweise wundervoll oder zumindest Wunder sind.«²⁷ Auch ihre Tochter glaubt nicht mehr an ideelle und religiöse Werte, sondern assoziiert ihre französische Herkunft eher mit kulturellen Aspekten wie Parfüm, und: »Mennonitin zu sein war wie Akne zu haben. Es war peinlich und öde. Niemand lud dich ein.«²⁸ Für die Generation der Töchter in der zweiten Hälfte von Birdsell's *Agassiz Stories* reduziert sich das Mennonitentum dann auf weltliche Haushaltsrituale wie Kochrezepte und den traditionellen Frühjahrsputz: »Marlenes mennonitischer Hinter-

grund kam immer noch zum Vorschein, wenn es um den Hausputz ging.«²⁹ Wie Fabienne Quennet schreibt: »Die Geschichten aus der Sammlung *Night Travellers* zeigen, wie die Gemeinschaft der Mennoniten im Westen Kanadas zerfällt ...«³⁰ Während Di Brandts Werke vielleicht doch den Hoffnungs-schimmer einer Versöhnung anzudeuten scheinen, ist das aus Sandra Birdsell's Werk zu ziehende Fazit sehr viel nüchterner: »Birdsell's Canada«, schreibt Abby Werlock, »is filled with anger, prejudice, and a sense that the experiment is not working« (Werlock, S. 132).

In ihrem Roman *A Complicated Kindness*, der auch in deutscher Übersetzung recht erfolgreich war, zeigt die schon erwähnte Miriam Toews wiederum die Unmenschlichkeit einer kleinstädtischen, strengen Mennonitengemeinde, die stark an Toews' Heimatstadt Steinbach südlich von Winnipeg erinnert. Wenn man nach der Zahl der Google-Treffer geht, muß ihre Beschreibung der Mennoniten eine der bekanntesten überhaupt sein: »Wir sind Mennoniten. Meines Wissens ist das die peinlichste religiöse Untergruppierung von Menschen, zu der man als Teenager gehören kann. Vor fünfhundert Jahren hat sich in Europa ein Mann namens Menno Simons seine eigene, eigentümliche Religion ausgedacht, und dann wurden er und seine Anhänger in ganz Holland, Polen und Rußland verprügelt, umgebracht oder zur Anpassung gezwungen, bis sie, oder jedenfalls einige von ihnen, genau hier landeten, wo ich jetzt sitze [...] Man muß sich nur vorstellen, der größte Außenseiter der Schule gründet eine Clique, bei der alles verboten ist: Medien, Tanzen, Rauchen, gemäßigte Klimazonen, Kino, Alkohol, Rockmusik, Sex aus Spaß, Schwimmen, Schminken, Schmuck, Billiard, in die Großstadt fahren oder nach neun ins Bett gehen. Das wäre Menno pur. Schönen Dank, Menno.«³¹

Die Herzlosigkeit dieser von Männern bestimmten Gemeinde, die man, wie mir andere glaubhaft versichern, nicht als verlässliches Beispiel für kanadische Mennoniten generell sehen darf, zeigt sich vor allem im »Shunning« oder der »Avoidance«, also im »Bannen« und »Meiden« unliebsamer Gemeindemitglieder wie der Eltern der Protagonistin Nomi Nickel. Da die Mutter die Familie verläßt, gibt es hier die von Di Brandt beschriebene feminin-mütterliche Art des integrativen Geschichtenerzählens, die eine Art Ausweg geboten hätte, nicht mehr. Die Mutter hat die Stadt verlassen: Mütterliche Tugenden liegen, wenn es sie überhaupt noch gibt, beim Vater, der sich aber im Endeffekt genauso als Versager erweist. So sagt Nomi (deren Identitätsprobleme zeigen sich schon in ihrem Namen: Nomi = No me): »Ich bin ziemlich sicher, daß sie ihm zuliebe gegangen ist. Es hätte ihn umgebracht, wenn er sich zwischen ihr und der Kirche hätte entscheiden müssen.«³²

Als auch der Vater noch verschwindet, hinterläßt er Nomi in einer quasi-exi-

stenzialistischen Situation, in der sie aber meiner Meinung nach gar nicht so ganz machtlos bleibt, da sie die Macht des Erzählens und der Erzählerin erwirbt. Durch das Erzählen kann sie selbst ihr Leben in die Hand nehmen: »Die Geschichten, die ich mir erzählt habe, verschmelzen nun endlich zu einem Traum, der Stück für Stück wahr wird. Durch diese Stadt habe ich gelernt, daß es die Geschichten sind, auf die es ankommt, und daß, wenn wir sie glauben, wenn wir sie wirklich glauben können, wir dann vielleicht erlöst werden.«³³

Von diesem Zitat ausgehend würde ich die Kritik James Neufelds zurückweisen, der Toews kritisiert und ihr vorwirft, sich mit einer »superficial satire instead of sustained social commentary« (Neufeld, S. 101) zu begnügen. Auch Christoph Wiebe weist in seiner Interpretation des Romans darauf hin, daß dieser »unversehens zu einer Reflektion über die erlösende Kraft von Geschichten« wird (Wiebe, Vom Scheitern, S. 159).

Zusammenfassung

Lassen sich diese Eindrücke über die vorgestellten mennonitischen Autoren irgendwie schlüssig zusammenfassen? Haben sie etwas gemeinsam? Gemeinsam scheint ihnen vor allem der Bezug zur Region der kanadischen Prärie zu sein, wenn auch inzwischen zumindest eine wichtige Anthologie mennonitischer Autoren von der Westküste vorliegt. Die Prärien sind ein fast essentieller Bestandteil der Romane, und das überrascht doch etwas in einer Zeit des »post-nationalism«, in der laut Frank Davey »Regionen und kommunale Einheiten nicht mehr durch soziale Strukturen verbunden werden, in der Politikverdrossenheit herrscht und individuelle Entfremdung zur Regel geworden ist.«³⁴ Wie ich gezeigt habe, sind auch bei Mennoniten heute die gemeinsamen Werte in Gefahr, die verstreute Gruppen, wie sie es sind, zusammenhielten. Im Falle der Mennoniten denke ich jedoch, daß neue Identitäten, seien sie durch Sprache oder durch Erzähltraditionen gegeben, vielleicht dem Zerfall entgegenwirken können. Das Geschichtenerzählen wird somit zu einem zentralen Motiv nicht nur in der Form von Di Brandts »maternal story-telling«, sondern auch in Miriam Toews' »Mennonite existentialism«. Uns wird die Geschichte einer Gemeinschaft erzählt, die sich langsam von den oppressiven *master narratives* befreit, die aber immer und überall bedroht ist von den Fluten, die das moderne Leben im wörtlichen und im metaphorischen Sinn mit sich bringt.

Anmerkungen

1 Einige einführende Aufsätze zum Thema der Mennoniten in Kanada und ihrer Literatur (von Hildi Froese-Tiessen, Fabienne C. Quennet, Lutz Schowalter und Paul Tiessen) finden sich auch in: Ahornblätter: Marburger Beiträge zur Kanada-Forschung 17 (2004).

2 Davey 1993, S. 266: »... a world and a nation in which social structures no longer link regions or communities, political process is doubted, and individual alienation has become normal.«

3 Dieser Roman erschien 2009 unter dem Titel *Friede wird viele zerstören* auf deutsch, vgl. die Besprechung in dieser Ausgabe.

4 Ich greife hier zum Teil auf einen älteren Aufsatz zurück (s. Kuester 2003).

5 Wiebe, Invention, S. 20: »For a writer to grow up into a child's pre-conscious knowledge of more than one language – that is, to have, various alternative patterns of speaking and therefore thinking [even though my three languages are closely related] – to have a choice in ways of imaging the reality of your daily experience in words, your psychic comprehensions of the people you meet; and further: to have a language choice in talking those meetings – for example, the words you use to tell of an experience to your mother or father will be in a totally different language from what you use with your sister or brother, leave alone your school teacher – and how intuitively you know the stories you tell can be slightly, slantedly, different: to have that language knowledge and understanding live in your bones as by instinct since your very birth is an enormous advantage to any writer. Far beyond any individual words, the language you use makes the story you tell distinctive, unique.«

6 Tiessen, Shibboleth, S. 175: »[B]y their use ... of mother tongue (German, and more particularly, Low German) – these writers maintain and perhaps even extend the barriers that separate the Mennonites' minority culture from the contemporary social order.«

7 Birdsell, The Russländer, S. 240: »... their Plautdietsch language lacked the necessary words to give shape to the colours, describe the nuances, the interior shadows of their stories«.

8 Mierau, S. 10: »There is some evidence that our rich vein of oral jokes and satire runs deeper in those who emigrated here in the 1860s, when leaving the old country was still voluntary. Less trauma, more laughs«.

9 Wiebe, Sweetener, S. 10: »... it struck Adam that if exactly *Sünde* was the worst word, he would from now on live only in English where exactly that word didn't exist, and he could stay with beautiful Eve and nice God Almighty in the Beautiful Garden forever, no gigantic angels with flaming swords that turned every way east of Eden.«

10 Wiebe, Sweetener, S. 206.

11 Wiebe, Gutenthal Galaxy: »The language of my Gutenthal novels contains a mild additive I refer to as Flat German. This is an actual language spoken mostly by people of Russian Mennonite descent in places such as southern Manitoba, Mexico, Paraguay and Russia. I tried to capture the rhythms of the Flat German language through the use of non-standard sentence patterns and careful insertions of Flat German words or literal English translations of Flat German expressions. That is why you will encounter strange words in my Gutenthal novels.«

12 Dyck, S. 39: »a fairly literal translation of plautdietsch into English. It is a new language, as fresh and irreverent – which is to say as profoundly comic and deeply serious – as Shakespeare's idiom must have been in his day.«

13 Wiebe, Salvation, S. 43.

- 14 Friesen, No Punchlines, S. 9: »High German is not humorous in the same way Low German is. When I hear the two languages side by side, I find High German always carries a greater earnestness, sometimes a sense of pretentiousness.«
- 15 Wiebe, Myth, Ritual, S. 190: »Simple good will and good reading habits will ensure a 90% return at least on the reader's time investment.«
- 16 »[The books] prevented a suicide, induced labour in an overdue pregnancy, and persuaded a major business to stay in Manitoba.«
- 17 Hildi Froese Tiessen, s. Redekop, Madonna, S. 103f.
- 18 Brandt/Cooley, S. 132 (Der Text dieses Prosagedichts in Form eines Bewußtseinsstroms wurde in der Übersetzung in einfacher, traditioneller Syntax und mit normaler Zeichensetzung wiedergegeben): »The real stickler was attitude doing the right thing was not enough you had to want to do it without resentment or illwill obedience according to God & the Reinland fathers required complete surrender of the will a formidable art even for the chastened wives our humble mothers ...«
- 19 Brandt, Dancing Naked, S. 10: »I had acquired a public voice after having been denied one, categorically, as a Mennonite woman all my life.«
- 20 Brandt, Wild Mother, S. 7: »... supported by current feminist theory, notably that of Adrienne Rich, Mary Daly, Julia Kristeva, Luce Irigaray and Marianne Hirsch, that the mother has been so largely absent in Western narrative, not because she is unnarratable, but because her subjectivity has been violently, and repeatedly, suppressed.«
- 21 Brandt, Wild Mother, S. 4: »It was a vacuum that drove me to re-establish connection with my own mother and her unofficial oral tradition, the collection of Mennonite ›old wives' tales‹ that had sustained the women in my culture, in the difficult, heroic experience of childbirth, a tradition of secret, whispered women's stories passed on from mothers to daughters through the centuries.«
- 22 Redekop, Madonna, S. 107: »The *Earth Mothers* described by Katie Funk Wiebe ... will never be the same now that Di Brandt has written about ›what it's like / having God for a father & Jesus / for a lover on this old mother / earth.«
- 23 S. 49: »that old prophetic, visionary, metaphoric language, which encompassed earth and sky, and every imaginable realm of existence between hell and heaven.«
- 24 Brandt, Speaking, S. 49: »Much of my poetics derives, despite my defection from the traditional ways, from the village practices of singing folk songs and hymns, all day, every day, during milking, picking strawberries, cutting the hay; a kind of joyful praise of the gorgeous living world, turning often on ceremonial occasion to high grief, at the mortality running through everything, the temporariness of our brief tenure on this earth, the loss of our beloveds, our homelands, the necessity of hunger, of having to eat, the ravages of winter, the brown edge of the green leaf.«
- 25 Reimer, Surplus, S. 130: »Brandt's anger will not bring about any political change or any value system she may think worthy, but it will bring about change. All minor writing does. Without her anger and that of other minor voices, English literature, with its cultural hegemony and its unified field of big groups and large social organizations, would not see (embarrassed) its own selfish/secret/powerful politics hidden and kept underground in a sort of basement, or unconscious, as if a destined force and a destined state.«
- 26 Night Travellers, S. 4: »How can anyone expect things from the River? You listen and watch and you can feel what's going to happen. You don't go by charts and expect. It's unpredictable.«
- 27 Reimer, S. 135: »This alienating mother contrasts with Brandt's mothers, who are usu-

ally wonderful, or at least wonders.«

28 Birdsell, *Night Travellers*, S. 131: »Being Mennonite was like having acne. It was shameful, dreary. No one invited you out.«

29 Birdsell, *Ladies of the House*, S. 111: »Marlene's Mennonite background had not been entirely done away with when it came to the housecleaning thing.«

30 Quennet, *Gender Troubles*, S. 39: »The stories from *Night Travellers* reveal the Western Canadian Mennonite community disintegrating ...«

31 »We're Mennonites. As far as I know, we are the most embarrassing sub-sect of people to belong to if you're a teenager. Five hundred years ago in Europe a man named Menno Simons set off to do his own peculiar religious thing and he and his followers were beaten up and killed or forced to conform all over Holland, Poland and Russia until they, at least some of them, finally landed right here where I sit ... Imagine the least well-adjusted kid in your school starting a breakaway clique of people whose manifesto includes a ban on the media, dancing, smoking, temperate climates, movies, drinking, rock'n'roll, having sex for fun, swimming, make-up, jewellery, playing pool, going to cities, or staying up past nine o'clock. That was Menno all over. Thanks a lot, Menno« (Toews, S. 5, dt. S. 11f.).

32 »I'm pretty sure she left town for his sake. It would have killed him to choose between her or the church« (ebd., S. 194, dt. S. 239).

33 »The stories that I have told myself are bleeding into a dream, finally, that is slowly coming true. I've learned, from living in this town, that stories are what matter, and that if we can believe them, I mean really believe them, we have a chance at redemption« (ebd., S. 245, dt. S. 298).

34 Vgl. Anm. 2.

Bibliographie

Arnason, David. »A History of Turnstone Press.« In: Tiessen und Hinchcliffe (Hgg.), *Acts of Concealment*, 212–222.

Birdsell, Sandra. *Ladies of the House*. Winnipeg: Turnstone, 1984.

–. *Night Travellers*. 1982. Toronto: General, 1984.

–. *The Russländer*. Toronto: McClelland and Stewart, 2001.

Blodgett, E.D. *Five-Part Invention: A History of Literary History in Canada*. Toronto: University of Toronto Press, 2003.

Brandt, Di. *questions i asked my mother*. Winnipeg, Turnstone, 1987.

–. »Last Night I Became ...« *A Discord of Flags: Canadian Poets write about The Persian Gulf War*. Hg. von Steven Heighton, Peter Ormshaw und Michael Redhill. 2nd ed. Toronto, 1992. 10f.

–. *Wild Mother Dancing*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 1993.

–. *Dancing Naked: Narrative Strategies for Writing Across Centuries*. Stratford, ON: Mercury Press, 1996.

–. »Death Wish.« In: *The Common Sky: Canadian Writers Against the War*. Hg. von Mark Higgins, Stephen Pender, and Darren Wershler-Henry. Toronto: Three Squares Press, 2003. 100.

–. »Penthouse.« In: *The Common Sky*. 99.

–. »Je jeliada, je vechiada: Canadian Mennonite Alteridentifications.« In: *Canada in the Sign of Migration and Trans-Culturalism/Le Canada sous le signe de la migration et du trans-culturalisme*. Hg. von Klaus-Dieter Ertler and Martin Löschnigg. Frankfurt: Lang, 2004. 153–182.

- . *Speaking of Power: The Poetry of Di Brandt*. Hg. von Tanis MacDonald. Laurier Poetry Series. Waterloo: Wilfrid Laurier UP, 2006.
- . *So this is the world & here I am in it*. Hg. von Smaro Kamboureli. Edmonton: NeWest Press, 2007.
- und Dennis Cooley. »Interview – Readings.« In: *Selected Essays in English Literatures: British and Canadian*. Hg. von Herbert Zirker. Frankfurt: Lang, 2002, 131–161.
- Davey, Frank. *Post-National Arguments: The Politics of the Anglophone-Canadian Novel since 1967*. Toronto: University of Toronto Press, 1993.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *Kafka: Toward a Minor Literature*, 1975. Übers. Dana Polan. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Dyck, E. F. »The Rhetoric of the Plain Style in Mennonite Writing.« In: *The New Quarterly* 10.1–2 (1990), 36–52.
- Friesen, Patrick. »No Punchlines, Please, We're COs.« In: *Rhubarb* 2.2 (2000), 8–9.
- Kuester, Martin. »Shibboleth or Trademark? Code Switching and Mixed Language in Contemporary Canadian Mennonite Writing.« In: *Ahornblätter: Marburger Beiträge zur Kanada-Forschung* 16 (2003), 47–59.
- Mierau, Maurice. »Why Mennonites aren't usually funny (in writing).« In: *Rhubarb* 2.2 (2000), 10–11.
- Neufeld, James. »A Complicated Contract: Young Rebels of Literature and Dance.« In: *Queen's Quarterly* 112.1 (2005), 99–106.
- New, William H. *History of Canadian Literature*. Second Edition. Montreal: McGill-Queen's University Press 2003.
- Nischik, Reingard M. »Die Short Story seit 1967: Zwischen (Post-)Modernismus und (Neo-) Realismus«, in: *Kanadische Literaturgeschichte*, hg. von Konrad Groß, Wolfgang Klooß und Reingard M. Nischik, Stuttgart: Metzler, 2005, 260–280.
- Poetker, Audrey. *i sing for my dead in german*. Winnipeg: Turnstone, 1986.
- Quennet, Fabienne. »Gender Troubles in Sandra Birdsell's Short Story »Judgement.«« In: *Ahornblätter* 17 (2004), 38–49.
- Redekop, Magdalene. »The Pickling of the Mennonite Madonna.« In: *Acts of Concealment*, 100–128.
- . »Our Saving Grace.« In: *Rhubarb* 2.2 (2000), 12–15.
- Reimer, Douglas. *Surplus at the Border: Mennonite Writing in Canada*. Winnipeg: Turnstone, 2002.
- Tiessen, Hildi Froese. »Mother Tongue as Shibboleth in the Literature of Canadian Mennonites«, in: *Studies in Canadian Literature* 13 (1988), 175–183.
- . *Introduction. Liars and Rascals: Mennonite Short Stories*. Waterloo: University of Waterloo Press, 1989, xi–xiii.
- . »Mennonite/s Writing in Canada: An Introduction.« In: *New Quarterly* 10.1–2 (1990), 9–13.
- . »Introduction: Mennonite writing and the post-colonial condition.« In: *Acts of Concealment*, 11–21.
- und Peter Hinchcliffe, Hg. *Acts of Concealment: Mennonite/s Writing in Canada*. Waterloo: University of Waterloo Press, 1992.
- Toews, Miriam. *A Complicated Kindness*. London: Faber and Faber, 2004 (dt. Ein komplizierter Akt der Liebe, Berlin: Berlin Verlag 2005).
- Werlock, Abby H. P. »Canadian Identity and Women's Voices: the Fiction of Sandra Birdsell and Carol Shields.« In: *Canadian Women Writing Fiction*. Hg. von Mickey Pearlman. Jackson: University Press of Mississippi, 1995, 126–41.

- Wiebe, Armin. *The Salvation of Yasch Siemens*. Winnipeg: Turnstone, 1984.
- . *Murder in Gutenthal: A Schneppa Kjnals Mystery*. Winnipeg: Turnstone, 1991.
- . *The Second Coming of Yeeat Shpanst*. Winnipeg: Turnstone, 1995.
- . »Butter Over The Jam.« In: *Rhubarb* 1.2 (1999), 48.
- . »Armin Wiebe's Wiebe Site: The Gutenthal Galaxy Speaks.« 21. 10. 2007 (<http://www.arminwiebe.ca/Pages/Ispeak.htm>)
- Wiebe, Christoph. Vom Scheitern eines 500jährigen Experiments: Miriam Toews' Roman *Ein komplizierter Akt der Liebe*. In: *Mennonitische Geschichtsblätter* 63 (2006), 153–172.
- Wiebe, Henry. »Myth, Ritual, and Language in Armin Wiebe's *The Salvation of Yasch Siemens*.« In: *New Quarterly* 10.1–2 (1990), 190–195.
- Wiebe, Rudy. *Peace Shall Destroy Many*. 1962. Toronto: McClelland and Stewart, 1972. (dt. *Friede wird viele zerstören*, Bonn: Tweeback Verlag 2009).
- . *The Blue Mountains of China*. 1970. Toronto: McClelland and Stewart, 1985 (dt. *Wie Papeln im Wind*, Frankfurt: Eichborn 2004).
- . *Sweeter Than All the World*. Toronto: Knopf Canada, 2001.
- . »The Invention of Truth.« In: *Zeitschrift für Kanada-Studien* 22.1–2 (= Bd. 41) (2002), 20–25.

Von neuen Büchern

Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Dritter Band: Kantone Aargau, Bern, Solothurn, Quellen bis 1560, unter Verwendung der Materialsammlungen von Leonhard von Muralt und der Quellenverzeichnisse von Hans Rudolf Lavater hg. von Martin Haas, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2008, XLVII und 669 S., mit 4 Karten, Ln.

Quellensammlungen brauchen ihre Zeit. Die Dokumente müssen in Archiven landauf und landab aufgespürt, Handschriften müssen entziffert und transkribiert, Auflagen und Druckorte, gelegentlich auch Erscheinungsjahre oder sogar Autoren müssen ermittelt werden. Begriffe sind zu erläutern, Anspielungen nachzuweisen, beschädigte Textstellen zu rekonstruieren, Personen zu identifizieren – und schließlich muß alles mit einem möglichst ausführlichen Kommentar begleitet werden. Das braucht tatsächlich viel Zeit. Und so sind denn auch die auf vier Bände geplanten *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz* über den langen Zeitraum von mehr als fünfzig Jahren entstanden: Band 1 von Leonhart v. Muralt und Walter Schmid zu Zürich (1952), Band 2 von Heinold Fast zur Ostschweiz (1973), Band 4 von Martin Haas zu Berner Täufergesprächen (1974) und schließlich Band 3 ebenfalls von Martin Haas zu den Kantonen Aargau, Bern und Solothurn (2008).

Dieser Band, den Martin Haas bereits 1962 in Angriff nahm, ist nicht nur aus den oben beschriebenen Gründen so spät erschienen, sondern mußte mit Rücksicht auf die berufliche Tätigkeit des Herausgebers als Kulturdezernent von Winterthur schon 1967 auf die lange Bank geschoben werden. Um so mehr wird es die Fachwelt begrüßen, daß Martin Haas einen Teil seiner freien Zeit während des Ruhestands geopfert hat, um bestehende Lücken auszufüllen, den Kommentar auf den neusten Stand der Forschung zu bringen und alles noch einmal zu überprüfen. Dabei hat ihm vor allem der kundige Reformationsforscher Hans Rudolf Lavater (Erlach) zur Seite gestanden. Er hat ihm nicht nur seine genau recherchierten Verzeichnisse der im Staatsarchiv Bern aufbewahrten Quellen zur Verfügung gestellt, sondern ihn auch in archivalischen Detailfragen bei der Kommentierung unterstützt. Erwähnt hat der Herausgeber in seinem Vorwort auch die Unterstützung, die ihm das Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte an der Universität Zürich gewährt hat. So ist nun doch der langerwartete, sorgfältig edierte Quellen-

band erschienen, von dessen vorläufiger Fassung in einigen Kopien die Forschung bisher nur unzureichend Kenntnis besaß. Wie Martin Haas sich bemüht hat, die sich seit vierzig Jahren stark vermehrenden Ergebnisse der Täuferforschung bei der Erschließung der Quellen einzuarbeiten, so gibt es andererseits bei gründlicher Lektüre der einzelnen Quellenstücke auch noch sehr viel Neues zu entdecken. Dieser Band wird den Trend der Forschung zur späteren Verbreitungsgeschichte des Schweizer Tüfertums fördern, zumal er anders als der Zürichband den Zeitraum weit ins 16. Jahrhundert ausdehnt, bis 1560 und teilweise noch erheblich darüber hinaus. So wird sich die Spannung zwischen Bewegung und Erstarrung täuferischer Gemeinschaften und Gemeinden klarer bestimmen lassen, als es bisher der Fall war.

Die Quellen, die hier aufgenommen wurden, beziehen sich auf die Gebiete der heutigen Kantone Aargau, Bern und Solothurn, wo sich die Täufer neben den Zürcher und Basler Herrschaftsgebieten besonders stark verbreiten konnten. In Anhängen werden undatierbare Quellen hinzugefügt, die nicht immer aus dem entsprechenden Herrschaftsgebiet stammen, so beispielsweise die sehr bedeutsame *Ordnung einer Täufergemeinde*, die nach Werner Packulls *Hutterite Beginnings* (1995) bis nach Mähren hinein gewirkt haben soll. Diese Ordnung wurde höchstwahrscheinlich 1527 in der Ostschweiz geschrieben, befindet sich aber im Staatsarchiv des Kantons Bern (Anhang I zu Bern, S. 487 f.). In den Anhang II zu Bern wurden einige Quellen aus Nachbarschaftsgebieten aufgenommen: Jura und Waadt (S. 517–520). Da Teile des Aargaus damals zu Vorderösterreich gehörten, wie das Fricktal, sind auch diese Quellen hier berücksichtigt worden. Dasselbe gilt von Quellen aus der Herrschaft des Basler Bischofs im Jura. Dieses Gebiet fiel später an den Kanton Bern.

Das gesammelte Quellenmaterial ist, wie auch in den ersten beiden Bänden, sehr disparat. Verhörprotokolle, obrigkeitliche Mandate, Chorgerichtsurteile, Korrespondenzen der Behörden untereinander, Denunziationen von Täufnern, Widerrufe mancher täuferischer Frauen und Männer, Berichte von Predigtstörungen und von geheimen Gottesdiensten, täuferische Bekenntnisse, eine Gemeindeordnung, ein langes Märtyrerlied etc. Und doch vermitteln diese Quellen ein einigermaßen geschlossenes Bild vom Tüfertum in diesen Gebieten. Das Augenmerk wird besonders auf die »einfachen« Täufer gelenkt, auf die vielen Gestalten, die in ihren Bewegungsräumen beobachtet, angesprochen, gejagt und ausgehört wurden. Man kann erfahren, wo und wie sie sich heimlich trafen, um irgendwo in einem verfallenen Haus das Abendmahl miteinander zu feiern, oder wie der eine oder andere Täufer beerdigt oder um sein Erbanteil gebracht wurde. Oft sind es nur ganz wenige Gedankensplitter, die diese Täufer in ihren Glaubensüberzeugungen charakterisie-

ren sollen. Nicht selten ist, was die Täufer sagten und was über sie gesagt wurde, recht stereotyp. Ausgesprochen ausführliche Texte, aus denen sich so etwas wie eine Theologie der Täufer herausarbeiten ließe, sind selten. Besonders hervorzuheben ist allerdings die *Rechenschaft des Glaubens*, die Berner Täufer wohl erst in der Mitte des 17. Jahrhunderts abgelegt haben (Nachtrag: S. 619–632). Um theologisch ergiebigeren Texten zu begegnen, sei besonders auf den von Martin Haas herausgegebenen Band 4 nochmals hingewiesen. Die in ihm enthaltenen theologischen Aussagen der Gespräche, die zwischen den Täufern und reformierten Prädikanten geführt wurden, sind von erheblichem Gewicht und in der Forschung längst noch nicht abschließend untersucht worden. In einer Rezension hat Hanspeter Jecker behutsam darauf hingewiesen, daß bei aller angestrebten Vollständigkeit der Dokumentation die Quellengattungen fehlen, die Auskunft über Obligationen, Gültverträge, Liegenschaften und Gütertransaktionen geben. Hilfreich wären auch, wie er meinte, Nachforschungen in den Rödeln (Eheschließungen oder Sterbefälle) einzelner Kirchengemeinden gewesen. In beiden Fällen würde man auf Nachrichten von täuferischen Frauen und Männern stoßen, denen man sonst nirgendwo anders begegnet.

Ein Quellenband hat nicht die Aufgabe, ein genaues Bild von den Täufern wiederzugeben. Das muß Einzeluntersuchungen vorbehalten bleiben. Seine Aufgabe besteht vielmehr darin, die Quellen sorgfältig und zuverlässig nach den Regeln historisch-kritischer Forschung so gut zu präsentieren, wie es eben möglich ist. Und das ist geschehen. Auch wenn Martin Haas längst nicht die Akribie aufgebracht hat, alles Wissenswerte beizuschaffen, nachzuweisen und so umfangreich zu kommentieren, wie das auf vorbildliche Weise in dem von Heinold Fast herausgegebenen Quellenband geschehen ist, so ist ihm doch eine zuverlässige, für die weiteren Forschungen unerläßliche Quellenedition gelungen. Dazu gehört die *Rechenschaft*, die er in der Einleitung zum Charakter der Edition und zu den Editionsregeln gegeben hat, dazu gehören die Beschreibungen eidgenössischer Einrichtungen und ihrer Orte, vor allem aber auch die Register zu Personen, Orten, zu Bibelstellen und zu inhaltlichen Vorstellungen und Begriffen (»Sachen«). Sie zeigen, wie profund das Eindringen der Täufer in die neuen Herrschaften außerhalb Zürichs und Basels dokumentiert ist. Wer herausfinden will, welche Bedeutung Taufe und Abendmahl, Predigt und Bekenntnis hier hatten, wie wenig allerdings über den Bann zu finden ist, wie viel aber sehr wohl über Verständnis, Praxis und Organisation der Gemeinde, wird in diesem Quellenband vieles für sich neu entdecken. Möglicherweise gilt es auch, manch gängige Meinung zu revidieren. Zwar finden sich unter dem Stichwort »Gespräch« einige Hinweise auf

die Disputationen der Täufer mit den Prädikanten, aber nicht auf die theologische Bedeutung des Gesprächs für den Aufbau der Gemeinde, auf die John H. Yoder so eindrucksvoll hingewiesen hat. Und in der bereits oben erwähnten Gemeindeordnung ist es kaum möglich, das Gespräch als ein hermeneutisches Medium zum Verständnis der Heiligen Schrift auszumachen: »Wenn die brüder und schwestern by einanderen sind, söllend sy etwas für sich nehmen zu lesen. Welchem gott den besten verstandt geben hat, der sol es usslegen. Die anderen aber sollend schwigen und hören, uff das nit zwen oder try ein sunderlich gesprech fürhalten und die anderen verhindern (wohl: behindern)« (S. 487). Das klingt nicht nach der Gemeinde als einer »hermeneutic community«. Auch über die Taufe läßt sich einiges neu lernen. Gewöhnlich wird angenommen, daß die Täufer die Meinung ablehnten, in der Taufe werde die Sünde vergeben. In der erwähnten Rechenschaft der Berner Täufer wird dagegen davon gesprochen, daß »die sünd im touff dem menschen nachgelassen und vergeben werdend« (S. 628). Das sind nur zwei Beispiele. Sicherlich ließen sich noch mehr finden.

Mit diesem Band ist das Editionsprojekt der schweizerischen Täuferquellen zwar abgeschlossen, aber sicherlich sind noch nicht alle Dokumente erfaßt oder aus ihren engen Verflechtungen mit dem allgemeinen Reformationsgeschehen, besonders auch den bauerlichen Erhebungen um 1525 gelöst und für sich zusammengestellt worden. Zu vermuten ist auch, daß es für das Zürcher Herrschaftsgebiet über 1532, also über den ersten Täuferband hinaus noch weitere Quellenbestände gibt, die eines Tages gesammelt und separat ediert werden könnten. Und dennoch wird sich mit dem Namen von Martin Haas der bleibende Eindruck verbinden, er habe das schweizerische Täuferquellenprojekt erfolgreich zu einem guten Ende gebracht.

Hans-Jürgen Goertz

Ulrike Hascher-Burger, Singen für die Seligkeit. Studien zu einer Liedersammlung der Devotio moderna: Zwolle, Historisch Centrum Overijssel, coll. Emmanuelshuizen, cat. VI, mit Edition und Faksimile, Brill, Leiden, Boston 2007 (Brill's Series in Church History, hg. von Wim Janse, Vol. 28)

Musik und Gesang spielen in jeder Religion eine wichtige Rolle. Sie begleiten nicht nur das kultische Handeln, sondern erfüllen vielfältige Funktionen auf allen Ebenen der Religionsausübung. Die Musikpraxis der spätmittelalterlichen Frömmigkeitsbewegung Devotio moderna wird seit Jahren von der deutschen, in den Niederlanden ansässigen Musikhistorikerin Ulrike Ha-

scher-Burger erforscht. *Singen für die Seligkeit* heißt ihre neue Studie mit Edition und Faksimile der anonym überlieferten Liedersammlung »Zwolle Emm VI«, die um 1500 im Zwoller Fraterhaus St. Gregorius entstanden ist.

Die Brüder und Schwestern vom Gemeinsamen Leben, der größte Zweig der Devotio moderna, die sich um 1500 in ganz Nordeuropa verbreitet hatte, lebten ähnlich wie Beginen und Begarden ohne Klausur und Gelübde unter Beibehaltung ihres persönlichen Eigentums in Gemeinschaftseinrichtungen zusammen und erhielten sich durch einfache Handarbeit. Arbeit und spirituelle Übungen waren auf das engste miteinander verbunden. Auf die Lesung religiöser Texte, die »lectio«, folgte das »Wiederkäuen« (ruminatio), während die Frauen beispielsweise Wolle spannen oder die Männer Bücher abschrieben und verzierten. Kern der spirituellen Übung jedoch war die »meditatio«, die Bewegung des Gelesenen oder Gehörten im Herzen mit dem Ziel, die »affectio« zu entflammen, das heißt die Begierde nach Gott, sowie das Gebet (oratio). Auf allen diesen Stufen spielte der Gesang eine wichtige Rolle, denn Musik rührt unmittelbar an die Emotionen und kann den spirituellen Fortschritt unterstützen und erheblich beschleunigen.

Die untersuchte Liederhandschrift, bestehend aus 25 einstimmigen, lateinischen, geistlichen Liedern mit vollständiger, nicht professioneller Notation in gotischer Choralnotation, ist zusammengebunden mit einer Inkunabel der Traktate *De spiritualibus ascensionibus* des Deventer Theologen und Bruders vom Gemeinsamen Leben Gerard Zerbolt van Zutphen sowie einem Auszug aus der Schrift *De exterioris et interioris hominis compositione* des Franziskaner Mystikers David von Augsburg. Ulrike Hascher-Burgers Untersuchung sowohl der Liedertexte und ihrer musikalischen Formen als auch der gedruckten Traktate, die mit wichtigen Randnotizen versehen sind, gibt Aufschluß über den gesamten Ablauf einer Bußmeditation mit allen täglich zu lesenden Texten und den dazu vermutlich gesungenen Liedern. Die Meditation diente dem zentralen Anliegen der Frömmigkeitsbewegung, sich angesichts von Tod und Ewigkeit von den Zwängen des irdischen Lebens möglichst weitgehend zu befreien und zu Gottesfurcht und uneigennütziger Gottesliebe zu finden. Ihre zentralen Themen sind daher die sogenannten »quattuor novissima«: Tod, jüngstes Gericht, Himmel und Hölle.

Die unprofessionelle Aufzeichnung und die Einfachheit der einstimmigen Melodien solcher Liedersammlungen, deren Schöpfer in der Regel einzig am gregorianischen Choral und vielleicht noch am Lied der Straße geschult waren, war für die Musikgeschichte lange Zeit nicht von Bedeutung. Die meisten Lieder der vorliegenden Sammlung sind Kontrafakturen liturgischer Gesänge und an sich weder neu noch besonders reizvoll. Interessant jedoch ist

der Einblick in die tägliche religiöse Praxis und die Rolle der Musik innerhalb der geistlichen Meditation, den diese Studie ermöglicht.

Auch in den Täuferbewegungen spielte der Gesang eine herausragende Rolle. Die Erforschung der Berührungspunkte zwischen der frühen Täuferbewegung und der *Devotio moderna* könnte interessante Parallelen sowohl in der Spiritualität als auch in Funktion und Praxis des Gesangs zutage bringen.

Ulrike Hascher-Burger hat mir ihrer Arbeit und der Edition nicht nur weitere Aspekte zur Funktion des Liedguts der *Devotio moderna* herausgearbeitet, sondern die Lieder durch die kenntnisreiche Entschlüsselung und Übertragung in heutige Notation wieder zugänglich und aufführbar gemacht. Bleibt zu wünschen, daß interessierte Sänger sich der Lieder annehmen.

Martina Bick

Anselm Schubert, Täufertum und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 81), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008, 407 S., Ln., ISBN 978-3-579-05372-1

Zweifelloos ist dies die »definitive« Studie über Augustin Bader und seine Verbindungen zur Radikalen Reformation – definitiv in dem Sinn, wie Harold S. Bender diesen Begriff einst verwendete, aber mit seiner Biographie *Conrad Grebel c. 1498-1526. The Founder of the Swiss Brethren sometimes called Anabaptists* (1950) nicht erreicht hat. Es ist kaum vorzustellen, daß diese gründliche Behandlung Augustin Baders jemals überboten werden könnte.

In *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525-1531* (1977) hat Werner O. Packull geschrieben: »Augustin Baders Entwicklung [...] scheint weniger eine Abweichung vom frühen süddeutschen Täufertum zu sein, als gewöhnlich angenommen wurde. Die angeblich heilsame Vernachlässigung, mit der Bader von Täuferforschern bedacht wurde, ist deshalb nicht ganz gerechtfertigt.« Schuberts Untersuchung bestätigt zu Genüge Packulls Einwand und präsentiert Bader sogar noch in einem sympathischeren Licht als Packulls früherer kurzer Abriss über diesen Täufer oder die bahnbrechende Pionierstudie Gustav Bosserts Sr. über *Augustin Bader von Augsburg, der Prophet und König und seine Genossen nach den Prozeßakten von 1530*, in: Archiv für Reformationsgeschichte 1912-14. Die Studie Bosserts liefert das Grundmaterial an Quellen für Bader, das Schubert in einem kurzen Anhang noch ergänzt (S. 321-326). Der große Ertrag von Schuberts Buch ist, daß die Rolle Baders in der Radikalen Reformation ganz und gar verortet

und ihm auf diese Weise zu einer verständlicheren Statur verholfen wird. Schubert bemerkt richtig, daß die Tendenz der Täuferforschung, sowohl vor als auch nach der Revision, der sie in den sechziger und siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts unterzogen wurde, dahin ging, apokalyptische Täufer wie Bader (oder die Täufer zu Münster 1534/35) zu sehr in dem Rahmen abzubilden, wie die ältere antitäuferische Polemik es tat. Im Falle Bosserts und Packulls wurde Bader zwar nicht als ein gefährlicher Revolutionär dargestellt, der er im 16. Jahrhundert gewesen sein soll, er wurde aber doch als ein psychischer Exzentriker beschrieben. Schubert schreibt: »Indem man das Phänomen Bader als Ausdruck *historisch unhintergehbbarer Irrationalität* bewertete, entzog man es paradoxerweise ebenso konsequent dem historischen Verstehen« (S. 24). Schuberts Darstellung des apokalyptischen und messianischen Glaubenssystems, dem Bader zugehörte, läßt diesen viel vernünftiger und verständlicher erscheinen.

Schubert zeichnet nach, wie Bader die Führung der Täufergemeinde in Augsburg für einige Monate übernahm, die den Massenverhaftungen im September 1527 folgten. Während dieser Zeit hing er weiterhin den apokalyptischen Lehren Hans Huts an, die Schubert so darstellt, als hätten sie die gesamte Augsburger Gemeinde sogar noch nach dem Tode Huts Ende November 1527 durchdrungen, auch wenn sie als ein Geheimwissen eigentlich nur auf einen kleinen Kreis eingeweihter Gemeindeglieder beschränkt gewesen sein sollte. Als sich Huts Voraussagen im August 1528 nicht erfüllten, lösten die Leiter der Augsburger Täufer die Gemeinde auf. Sie meinten, daß die Zeit zu taufen und zu lehren, vorbei sei und »ain jeder (sole) in seinem hertzen warten, was im got ereffnen wolt.«

Bader war in Auseinandersetzungen innerhalb der Täufergemeinde in Augsburg verwickelt, die dazu führten, daß er als Leiter der Gemeinde im April 1528 abgesetzt wurde. Er ging auf eine Reise, die ihn nach Esslingen und Straßburg führte, wo er Oswald Leber traf, den akademisch ausgebildeten radikalen Priester, einen Täufer, der Verbindungen zu Juden unterhielt. Leber hatte die Aufständischen im Bauernkrieg unterstützt und hielt sich in den gefährlichen Jahren nach der Niederschlagung des Aufstands selbst offensichtlich in der jüdischen Gemeinde zu Worms auf. Schubert meint, Leber habe als Quelle für Ideen gedient, die Bader schließlich nutzte, um die Lehre Huts zu vervollständigen, nämlich eine christliche Interpretation der Kabbalah, die auf die Schriften des berühmten christlich-humanistischen Hebraisten Johannes Reuchlin zurückging und auch auf eine parallele jüdische Tradition, die ein tausendjähriges Reich auf Erden vorwegnahm. Nach Auflösung der Augsburger Gemeinde kehrte Bader wieder nach Augsburg zurück, versteckte

sich allerdings vor den offiziellen Nachstellungen. Hier widerfuhr ihm eine Reihe von Visionen, die er als Bestätigung seiner prophetischen und messianischen Berufung deutete und in denen er Huts Ideen mit jüdischen und kabbalistischen Ideen kombinierte, die er von Leber übernommen hatte.

Im Oktober 1528 stellte Bader seine prophetische Berufung einer kleinen Gruppe vor, die sich in Schönberg zwischen Esslingen und Straßburg versammelt hatte. Daß die Zeit zu taufen und zu lehren vorüber sei, blieb ausgemacht, aber die meisten der hier Versammelten waren nicht bereit, Baders erneuerte apokalyptischen Prophezeiungen zu unterschreiben. Mit vier Anhängern entwich Bader nach Basel, Teufen und an einige Orte abseits des Wegs in der Gegend von Ulm, um dort die große Veränderung vorzubereiten, die er nach kabbalistischen Berechnungen für Ostern 1530 erwartete. Auf diese Weise konnte er Huts falsche Ankündigungen der Wiederkunft Christi an Pfingsten 1528 korrigieren. Bader und seine Gefährten sahen ihre Aufgabe nun darin, ihren messianischen Sendungsanspruch bekannt zu machen. Diese Proklamation nahmen sie in drei Kostümen vor, die Stufen spirituellen Aufstiegs vom Kreatürlichen zum Vollkommenen darstellen sollten (und wie Schubert zeigt, der Kleiderordnung nachgestaltet waren, die für die drei Stände in Augsburg galt: für Handwerker, Kaufleute und Patrizier). Schließlich führte eine Vision Gall Vischers, des höchstwahrscheinlich engsten Mitarbeiters Baders, zur Beschaffung einer goldenen Krone und eines Zepters bei einem Goldschmied, ebenso eines güldenen Schwerts, einer Amtskette und anderer Prunkstücke, die in der theatralischen Proklamation des messianischen Königtums genutzt werden sollten. Bader glaubte, daß er als das Individuum mit der höchsten spirituellen Erleuchtung über die Zukunft Gottes zum König im messianischen Zeitalter gewählt würde und seine Nachfahren einer nach dem anderen ihm für die Dauer von tausend Jahren folgen würden.

Schubert ist es gelungen zu zeigen, wie solche Ideen für Bader, den Augsburger Handwerker, Überzeugungskraft gewannen, so daß er sie zu einer Kombination von Hans Huts Lehren, Reuchlins christlicher Rezeption der Kabbalah und messianischen Hoffnungen der Juden im 16. Jahrhundert zusammenziehen konnte. Sicherlich brachten sie die Ablehnung der Gesellschaft aus der Sicht des gemeinen Mannes zum Ausdruck, die von Patriziern, Adligen und Klerikern beherrscht war. Aber sie wurden nicht von Hoffnungen gespeist, sich mit Gewalt selber helfen zu können. Die zukünftige Welt erleuchteter Gerechtigkeit sollte ein Gnadengeschenk Gottes und Christi für die Menschheit sein. Gleichzeitig zeigt Schubert, daß die Erwartung, die Türken würden die böse, alte Ordnung zerstören, von den Inhabern der Macht nicht anders als eine gefährliche Bedrohung aufgefaßt werden konnte, und daß die

Entdeckung von Baders Glaubenssystem zu nichts anderem als zu einer grausamen Exekution des Anführers und seiner Gefährten führen mußte.

Der überzeugende Austausch zwischen Baders Typ einer »volkstümlichen Kultur« und einer »Elitkultur« von Reuchlins christlicher Kabbalah, vermittelt durch Oswald Leber, zeigt das Problem an, das entsteht, wenn Kontraste zwischen Täuferführern und dem »gemeinen Täufer« konstruiert werden. In methodologischem Sinn betrachtet Schubert sein Buch als eine Demonstration der »neuen Kulturgeschichte«, welche das Nebeneinander von Sozialgeschichte und historischer Theologie in der Täuferforschung überwindet. Diese Art der Kulturgeschichte würde religiöse Traditionen ernstnehmen, ohne sie zu Epiphänomenen zu reduzieren, die sich fundamentaleren sozialen Faktoren verdanken. Gleichzeitig würde sie die falsche Vertrautheit im Umgang mit der Vergangenheit vermeiden, der die historische Theologie oft zum Opfer gefallen ist. Die Vergangenheit »ist ein anderes Land; dort werden Dinge anders gehandhabt.« Der konstruktivistische Umgang mit der Geschichte, der betont, daß Geschichte ist, was der Historiker erzählt, anstatt eine Darstellung dessen, was vergangen ist, läuft Gefahr, das wirkliche Wissen von der Vergangenheit in Subjektivismus aufzulösen.

Eines der besonderen Verdienste von Schuberts Buch ist das abschätzende, kritische Auge, das der Autor über die gesamte vergangene Täuferforschung gleiten läßt. Ein besonders wichtiges Beispiel ist die Annahme »in der Forschung«, daß von 1526 an die Straßburger Täufergemeinde »in eine spiritualistische Fraktion um Denck und Hätzer und in eine schweizerisch-biblizistische Gruppe in der Nachfolge Reublins um Sattler und Groß geteilt« war (S. 89). Schubert weist darauf hin, daß es einfach keine verlässliche Evidenz gibt, um zu bestimmen, ob diese Art der Gruppenbildung in einer so kurzen Zeit entstehen konnte, in der diese Täuferführer sich in Straßburg aufhielten, und daß die opponierenden Ansichten über die Struktur des Straßburger Täuferturns in den Untersuchungen von Klaus Deppermann, J. A. Oosterbaan und H. W. Meihuizen in den 1960er und 1970er Jahren im Grunde nur leere Spekulationen waren. Auch in Bezug auf die Interpretationen Hans Huts, die notwendigerweise jede Darstellung Baders bestimmt, ist Schubert ebenfalls verhältnismäßig kritisch gegenüber seinen wichtigsten Vorgängern in der Forschung, Gottfried Seebaß und Werner Packull: »... haben sowohl Seebaß als auch Packull ein Bild von Hans Huts Lehre gezeichnet, das an einem imaginären dogmatischen Raster orientiert ist. Während Packull sich vor dem Hintergrund seiner damals vertretenen These von den Ursprüngen der süd-deutschen Täuferbewegung in der spiritualistischen Laienmystik um eine kohärente Darstellung der mystischen Wort-Theologie Huts bemühte, fragte

Seebaß auf der Folie des frühreformatorischen Luthertums bei Hut (neben der alles überragenden Apokalyptik) vor allem die dogmatischen Loci Glaube und Rechtfertigung ab« (S. 208).

Am Ende seiner Einleitung erklärt Schubert im Anschluß an Andrea Strübind: »Die Täuferforschung ist noch gar nicht in der Lage, (entweder) eine Theologie oder eine Alltagsgeschichte des Täuferturns zu schreiben, da deren jeweilige historische Genese und Kontexte noch gar nicht ausreichend bekannt sind« (S. 29). Schuberts Buch ist ein ausgezeichnete Beitrag zur Mikrogeschichte. Mikrogeschichte ist jedoch ohne einen Blick auf das »große Bild« bedeutungslos (selbst eines großen Bildes, das ständig retuschiert und korrigiert werden muß). Strübinds begrenzte Studie, trotz aller ihrer wertvollen Qualitäten, zeichnete ein falsches Bild von den täuferischen Anfängen, weil sie sich auf Zürich und St. Gallen konzentrierte, während sie Waldshut und Schaffhausen ausklammerte, wie Arnold Snyder eindrucksvoll in seiner Abhandlung über *Birth and Evolution of Swiss Anabaptism, 1520–1530* zeigte. Eine kritische Würdigung aller Beiträge zur Täuferforschung des 20. Jahrhunderts und ein kritischer Dialog zwischen Mikro- und Makrohistorikern ist eine unerläßliche Voraussetzung für den Erkenntnisfortschritt in der Täuferforschung des 21. Jahrhunderts.

James M. Stayer

Marcus Meier, Die Schwarzenauer Neutäufer. Genese einer Gemeindebildung zwischen Pietismus und Täuferturn (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 53), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 304 S., Hardcover

Zeitgenössische Gegner und obrigkeitliche Stellungnahmen zögerten nicht, den radikalen Pietismus um 1700 mit dem Täuferturn in Verbindung zu bringen. Sie taten es durchgängig, und tatsächlich gibt es etliches, was dafür spricht. Die moderne Forschung kann solche Urteile nicht einfach übernehmen. Sie tut sich verständlicherweise sehr viel schwerer damit, solche Verbindungen zu behaupten. Denn »Einfluß« oder »Abhängigkeit« sind schwer zu bestimmende Größen, und wer sie behauptet, muß den Nachweis führen, wobei es unmöglich ist auszuschließen, daß auch andere Schriften, Personen und Ereignisse als die in den Blick genommenen einen »Einfluß« ausgeübt haben. Andererseits kann die Forschung aber auch nicht einfach ignorieren, als was der radikale Pietismus von Zeitgenossen wahrgenommen wurde. So ist es nicht überraschend, daß die Urteile über die Verbindung von Täuferturn und Pietismus in der Forschung nach wie vor schwankend sind. Offen-

sichtlich fehlt es bisher an einem Konsens über die Kriterien, die gegeben sein müssen, damit von »Einfluß« und »Abhängigkeit« gesprochen werden kann. Der Autor erörtert in seiner Einleitung, warum es so schwierig ist, täuferische Einwirkungen auf den radikalen Pietismus nachzuweisen.

Meier teilt mit anderen Forschern die Annahme, daß der radikale Pietismus vor allem aus dem mystischen Spiritualismus des 17. Jh.s Anregungen aufnahm. Die Schwarzenauer Neutäufer bestimmt Meier demnach als eine Sondererscheinung des radikalen Pietismus. Das wirft die Frage auf, wie sich eine Gemeindebildung täuferischen Typs auf radikalpietistischem Mutterboden erklären läßt (Einleitung, S. 16). In seiner Arbeit, die von dem bekannten Pietismus-Forscher Hans Schneider betreut und 2003 vom Fachbereich der Evangelischen Theologie der Philipps-Universität Marburg als Dissertation angenommen wurde, versucht Meier eine Antwort zu geben.

Zunächst zeichnet der Autor für fünf der ersten acht Schwarzenauer Neutäufer von 1708 minutiös nach, woher sie ihre Ideen hatten und wie sie sich entwickelten, mit welchen Personen und lokalen Traditionen sie in Verbindung standen, welche Schriften sie lasen und wo vergleichbare Ideen vertreten wurden. So kommt Meier zu beeindruckenden Ergebnissen und zieht Verbindungslinien dieser Gruppe sowohl zum Pietismus als auch zum mystischen Spiritualismus, zum philadelphischen Brüderlichkeitsideal, zum Quäkertum als auch zu Täufern und Mennoniten. Gerade die Beziehung zu der täuferisch-mennonitischen Tradition, vielfach vermittelt durch Schriften (hier sind in erster Linie Menno Simons' *Fundamentbuch*, der *Märtyrerspiegel* und die anonyme Schrift *Güldene Äpfel in silbernen Schalen* zu nennen), aber auch durch zahlreiche persönliche Kontakte, tritt dabei in den Vordergrund und nimmt einen breiten Raum ein: »Das Hauptresultat der Arbeit ist der Nachweis vielfältiger Verbindungen zwischen Täufern und radikalem Pietismus [...] Die vorliegende Studie hat gezeigt, daß täuferische Einflüsse zumindest auf den radikalen Flügel der pietistischen Bewegung nachhaltig eingewirkt haben« (S. 267).

Die Arbeit ist klar strukturiert: In einem ersten Teil wird die Frühgeschichte der Schwarzenauer Neutäufer, aus denen später in Nordamerika die noch heute existierende Church of the Brethren hervorging, nachgezeichnet. Dabei werden zunächst prosopographisch fünf der acht Personen, von denen Näheres in Erfahrung zu bringen ist, in den Blick genommen (Alexander Mack, Andreas Boni, Johann und Johanna Kipping, Johann Georg Grebe), anschließend werden die lokalen religiösen Traditionen der Pfalz und Wittgensteins dargestellt. Daran schließt sich ein Überblick über die zeitgenössische Taufdiskussion im radikalen Pietismus und über die Mennoniten um 1700

an, so daß Meier am Ende des ersten Teils die Entstehung der Neutäufer-Gemeinde im Jahr 1708 darstellen kann. Trotz seiner sorgsam und detailreichen Forschung läßt Meier aber offen, ob dabei der Wunsch nach einer sichtbaren (und besonders in der gemeinsamen Abendmahlsfeier auch erfahrbaren) Gemeinschaft im Vordergrund stand (wie Albrecht Ritschl in seiner Geschichte des Pietismus meinte) oder ob (wie es Heinz Renkewitz in seiner Arbeit über Hochmann von Hohenau vertrat) der biblizistische Gehorsam gegen den Taufbefehl Jesu aus Matthäus 28 ausschlaggebend war. Meier selbst sieht in der Taufe und der dadurch vollzogenen Gemeindebildung einen Schritt, der vor allem vor dem Hintergrund einer verblassenden Naherwartung und der dadurch ausgelösten Orientierungskrise zu sehen sei. Dabei verbinde sich ein täuferisches Gemeinde- mit einem philadelphischen Brüderlichkeitsideal.

Im zweiten Teil der Arbeit wendet sich Meier der systematischen Darstellung der theologischen Gedankenwelt der Schwarzenauer Neutäufer zu, wobei er traditionsgeschichtlich vorgeht. Hier geht es um die Fragen, welche Bedeutung der urchristlichen Praxis neben der Bibel bei Täufern und den verschiedenen Gruppen des Pietismus zukam; es geht um die klassischen theologischen Hauptthemen Taufe, Ekklesiologie und Eschatologie sowie um eine Reihe von Fragen, die im radikalen Pietismus im Zusammenhang mit der Praxis des Urchristentums diskutiert wurden: Anrede als Bruder und Schwester, Kuß der Liebe, Liebesmahl, Fußwaschung, Eigentum und Gemeinschaft, Kleidung und Barttracht, Eid. Der doppelte Ansatz in zwei Teilen, getrennt dargestellt, führt zu der klaren Struktur der Arbeit und hat seine unbestreitbaren Vorteile, er führt andererseits aber auch dazu, daß etliches doppelt oder gar mehrfach erwähnt wird.

Meiers Arbeit ist für die Pietismus-Forschung von Bedeutung, denn sie stellt eine Herausforderung dar, sich erneut und intensiver als bisher geschehen mit der bereits von Albrecht Ritschl und Max Goebel im 19. Jahrhundert vertretenen Auffassung auseinanderzusetzen, das Täufern sei als wichtiger Faktor bei der Entstehung des Pietismus anzusehen. Aber auch für die Erforschung und Darstellung der mennonitischen Geschichte ist Meiers Arbeit äußerst anregend. Sie zeigt nicht nur, daß die Mennoniten des schweizerisch-südwestdeutschen Raumes (die vor allem hat Meier im Blick) in vielfältiger Weise mit gleichgesinnten, separatistisch oder heterodox ausgerichteten Personen der reformatorischen Kirchen in Kontakt und Austausch standen, also keineswegs eine weltabgewandte Gruppe für sich waren, wie es manchmal dargestellt wird. Diese Mennoniten registrierten vielmehr sehr genau, was die Menschen ihrer Zeit bewegte, setzten sich damit auseinander und suchten die

Wirkung nach außen. In besonderer Weise wäre es anregend, einem Gedanken Meiers nachzugehen und die Entstehung der Amischen, die in diese Zeit fällt, in Beziehung zu anderen Gruppenbildungen des radikalen Pietismus zu setzen. Meier sieht eine große sachliche Nähe zwischen Andreas Boni (1673 bis 1741) und Jakob Ammann.

Es gibt etliche Details, die durch Meier ans Licht gebracht wurden, und seine Ausführungen zum Verhältnis von Pietismus und Täuferum, insbesondere seine oft detaillierten Hinweise zur Rezeption täuferischer, quäkerischer und philadelphischer Ideen und Schriften im Pietismus, bringen auch die Forschung zu den Mennoniten um 1700 voran und bereichern sie. Hervorzuheben ist beispielsweise, daß nun – wie allerdings schon Hans Schneider anhand des Signets herausgefunden hatte – Druckort und -zeit der anonymen mennonitischen Schrift *Guldene Äpfel in silbernen Schalen* feststehen: Sie erschien 1702 bei dem Offenbacher Drucker und Verleger Bonaventura de Launoy (S. 113).

Leider beschränkt Meier seine Forschungen auf die Mennoniten im schweizerisch-südwestdeutschen Raum, was in dem Abschnitt »Die Mennoniten am Anfang des 18. Jahrhunderts« (S. 107ff.) besonders deutlich wird. Meier geht nicht den Beziehungen nach, die es zwischen Neutäufern und Mennoniten in Hamburg am Niederrhein und in den Niederlanden gab. Diese Verbindungen nachzuzeichnen, könnte sowohl für die von ihm behandelte Gruppe erhellend sein als auch für das Kommunikationsnetzwerk der Radikalen jener Zeit. Für die traditionsgeschichtliche Fragestellung wäre es allemal von Bedeutung. Dazu im folgenden ein paar weiterführende Hinweise auf die Dompelaars in Hamburg und Krefeld. Meier selbst nennt zwar die Bezeichnung »Dompelaars« (S. 178) für die Schwarzenauer Neutäufer, erwähnt aber nicht, daß es zur Zeit ihrer Entstehung bereits seit mehreren Jahrzehnten »Dompelaar«-Gemeinden in Deutschland und den Niederlanden gab. So hatte es in der Hamburger Flämischen Mennonitengemeinde Mitte des 17. Jahrhunderts eine Spaltung gegeben (vgl. Michael Driedger, *Zuflucht und Koexistenz. 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona*, Bollanden-Weierhof 2001, S. 43–47), seither existierte dort für fast 100 Jahre eine eigene Dompelaargemeinde. Bei deren Entstehung spielte die Frage der biblisch-korrekten Taufform (Untertauchtaufe) eine zentrale Rolle, ebenso die Fußwaschung vor dem Abendmahl und die Forderung, das Abendmahl nach neutestamentlichem Vorbild abends zu feiern. Hier ist eine außerordentlich große sachliche Nähe zu einigen auch von Meier im Zusammenhang mit dem radikalen Pietismus behandelten Fragen gegeben. In dieser Hamburger Dompelaar-Gemeinde war später der von Meier als »mystischer

Spiritualist« bezeichnete Christian Hoburg (1607–1675) Pastor (ab 1674–75) – ein wichtiger persönlicher Kontakt, was Meier, der Hoburg in seine Untersuchung einbezieht und ihn mehrfach erwähnt, aber nicht notiert. Diese Hamburger Dompelaar-Gemeinde kann übrigens auch als ein Beispiel dafür gelten, daß sichtbare täuferische Gemeindebildung und mystische Theologie Hand in Hand gehen konnten. So war es auch unter dem späteren Dompelaar-Prediger Jakob Denner, der kraft seiner persönlichen Ausstrahlung die Gemeinde zusammenhielt, die sich nach seinem Tod 1746 aber auflöste. Innerhalb weniger Jahrzehnte hatten sich die Hamburger Dompelaars, die sich um äußerer Formen willen 1648 von der Flämischen Mennonitengemeinde getrennt hatten, zu einem spiritualistischen Gesinnungsverband gewandelt, der über die Konfessionsgrenzen hinweg seine Anhänger suchte und fand, der nur noch durch die Person des Predigers zusammengehalten wurde und der Taufe und Abendmahl am Ende für so zweitrangig erachtete, daß er sie nicht mehr ausübte. So wandelbar, so vielfältig konnte radikaler täuferischer Pietismus im 17. und 18. Jahrhundert sein.

Ernst Christoph Hochmann von Hochenau (1670–1721) war, wie Meier zeigen kann, eine der einflußreichsten Personen im Hintergrund für die Entstehung der Schwarzenauer Neutäufer. Er hatte intensive Kontakte zu Mennoniten, besonders in der Pfalz, war nachweislich in den Jahren 1705, 1710 und 1717/18 auch in Krefeld und predigte in der dortigen Mennonitengemeinde, der Mennonitenprediger Gossen Goyen und andere standen mit ihm in Kontakt.

1714 wurden sechs Reformierte aus Solingen in der Wupper durch Untertauchen getauft. Sie wurden in Düsseldorf und später in Jülich inhaftiert und kamen erst 1720 frei, als sich die Generalstaaten (Niederlande) für sie einsetzten. Zuvor hatten nicht nur Dompelaars aus Krefeld, sondern auch namhafte Mitglieder der dortigen Mennonitengemeinde die Gefangenen besucht, darunter Wilhelm von der Leyen und die beiden Mennonitenprediger Jan Crous und Gossen Goyen, außerdem der reformierte Krefelder Tersteegen-Freund Hubert Rahr. Aufgrund dieser vielfältigen Kontakte wandten sich diese Neutäufer, als sie freikamen, nach Krefeld.

Schon 1715 war die 1711 begründete Neutäufer-Gemeinde aus Marienborn vertrieben worden und nach Krefeld gekommen, wo sie toleriert wurde. Dadurch kam die Diskussion um die rechte Taufform für die Krefelder Mennonitengemeinde unabweisbar auf die Tagesordnung. Von dem damaligen Prediger Jan Crous ist das Predigtfragment seiner Taufpredigt vom Palmsonntag 1716 überliefert, in der er sich mit der durch die Dompelaars aufgeworfenen Frage der rechten Taufform auseinandersetzte und für Offenheit und gegen-

seitige Toleranz in dieser Angelegenheit plädierte. Crous' Meinung nach könnten beide Taufformen nebeneinander existieren, wenn beide Seiten nur auch die jeweils andere Form akzeptierten. Diese tolerante Haltung hat ihren Grund nicht zuletzt in der realistischen Einsicht in die begrenzte Wirkung der Taufhandlung: Kein Wasser vermag die Sünde abzuwaschen, auch Jordanwasser nicht. Seinen Predigerkollegen Gossen Goyen konnte Crous indessen nicht überzeugen. Goyen, dessen Sohn Arnold ein Freund und Briefpartner Gerhard Tersteegens war, ließ sich 1724 im Rhein durch Untertauchen erneut taufen – seiner Stellung als Prediger der Mennonitengemeinde tat das offenbar keinen Abbruch. Sowohl Crous' Predigt wie auch die Freiheit, die Goyen gewährt wurde, sprechen dafür, daß die Mennonitengemeinde tolerant und offen für Neuerungen war und versuchte, Spaltungen entgegenzuwirken und Abgrenzungen von den Dompelaars zu vermeiden.

Umgekehrt war den Dompelaars aber an klaren Trennlinien gelegen, was unter ihnen schnell zu Differenzen führte. Johannes Naaß und der auch von Meier am Rande erwähnte Christian Liebe nahmen in der Krefelder Dompelaar-Gruppe eine führenden Rolle ein, 1717 kam es zwischen ihnen jedoch zum Zerwürfnis wegen der Frage, wie mit einem Gemeindemitglied umzugehen sei, das eine Mennonitin heiratete (die Stieftochter des Mennonitenpredigers Gossen Goyen). Christian Liebe bannte den Bräutigam, Johannes Naaß wollte ihn nur vom Abendmahl ausschließen. Dieser Vorgang, bei dem es über den Anlaß hinaus prinzipiell um eine Abgrenzung von den Mennoniten ging, spaltete die Dompelaar-Gemeinde. Der radikale Flügel unter Christian Liebe wanderte daraufhin 1719 nach Nordamerika aus, der gemäßigte mit Johannes Naaß folgte 1733. Durch diese zwei Auswanderungen war die Krefelder Dompelaar-Gemeinde stark geschwächt, ihre Reste haben sich später der Mennonitengemeinde angeschlossen.

Diese Hinweise mögen genügen, um zu verdeutlichen, daß es eigentlich zu erwarten gewesen wäre, die Hamburger und Krefelder Dompelaars vergleichsweise mit heranzuziehen. Da die norddeutschen Mennoniten damals auch in enger Verbindung mit ihren niederländischen Glaubensgeschwistern standen, wäre dann übrigens auch das bei Meier nicht thematisierte Verhältnis von Täufertum und Pietismus in den Niederlanden einzubeziehen. In den Niederlanden war die Untertauchtaufe zum Zeitpunkt der Entstehung seit knapp 90 Jahren Praxis, und es ist nicht ganz nachvollziehbar, weshalb Meier bei seinen traditionsgeschichtlichen Überlegungen zur Form der Untertauchtaufe bei den Schwarzenauer Neutäufern weder auf die niederländischen Kollegianten noch auf die ebenfalls seit fast 100 Jahren bestehenden Baptisten zu sprechen kommt.

Es ist nicht verwunderlich, wenn sich bei einer so umfassenden Arbeit Fehler einschleichen: In den Registern sind öfter falsche Seitenangaben enthalten, man muß dann ein bis zwei Seiten zurückblättern, um fündig zu werden (es fiel mir beispielsweise bei den Stichwörtern Krefeld und Nikolaus Tscheer auf). Für den Verleger und Drucker Bonaventura des Launoy wird nur auf S. 137 verwiesen, der wichtigere Verweis auf S. 113 dagegen fehlt. Auf S. 80 Anm. 19 findet man den Kurztitel *Hein, Palatinate* zitiert, eine entsprechende Schrift ist im Literaturverzeichnis nicht zu finden, vermutlich ist *Guth, Palatinate* gemeint. Solche Beobachtungen ändern aber nichts an dem Wert dieser Arbeit, die Entstehung der Schwarzenauer Neutäufer minutiös erforscht und darüber hinaus einen wichtigen Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von (radikalem) Pietismus und Täufern zu haben.

Christoph Wiebe

Günter Vogler (Hg.), Thomas Müntzer in der Erinnerungskultur. Das Beispiel bildende Kunst (Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft, Nr. 10), Mühlhausen 2008, 198 S., zahlreiche Abb., brosch.

Der vorliegende Band enthält die Ergebnisse eines Kolloquiums, das die Thomas-Müntzer-Gesellschaft am 12. Mai 2007 anlässlich des 50. Jahrestages zur Übergabe des Thomas-Müntzer-Denkmals von Will Lammert an die Stadt Mühlhausen (Thüringen) veranstaltete (dazu ausführlich: Günter Vogler, Das Thomas-Müntzer-Denkmal in Mühlhausen. Die Denkmaltradition und das Monument von Will Lammert [Thomas-Müntzer-Gesellschaft, Nr. 9], Mühlhausen 2007). Mit dieser Publikation wird das Ziel verfolgt, einen Überblick über das Müntzerbild in der bildenden Kunst, vor allem in Werken des 20. Jahrhunderts zu geben und den künstlerischen Umgang mit dem historischen Müntzer als Aspekt der Erinnerungskultur zu erläutern.

Als Herausgeber eröffnet Günter Vogler den ersten, insgesamt fünf Beiträge umfassenden Teil des Buches mit einem ausführlichen Überblick über die Bandbreite der Möglichkeiten, künstlerisch mit dem Thema Thomas Müntzer zu arbeiten. Zahlreiche Beispiele des Umgangs mit der historischen Figur, über deren Persönlichkeit, Aussehen und Wirken nur ungenaue Angaben vorliegen, finden hier Erwähnung. Aus ihrem jeweiligen Entstehungskontext heraus werden außerdem verschiedene Techniken und Entstehungszeiträume – von frühen Darstellungen, über den Buchdruck und Grafiken hin zu zeitgenössischen Gemälden und Skulpturen – vorgestellt und erläutert. Nicht nur den gewählten Techniken und Materialien widmet Vogler großen Raum. Be-

sonders detailliert werden auch einzelne Künstler und ihre Werke beschrieben und bewertet.

Günter Voglers Beitrag macht mit seinen zahlreichen Beispielen eines besonders deutlich: Der künstlerische Umgang mit Thomas Müntzer und die Bewertung seines Wirkens haben in den letzten 500 Jahren häufig gewechselt. Wurde er von der einen Seite als abschreckendes Beispiel und Warnung vor ungebührlichem Aufruhr und revolutionären Ideen verdammt, so wurde er von der anderen Seite als strahlendes Beispiel für Mut, Selbstbestimmung und das Streben nach Gerechtigkeit präsentiert. Die mit dem Thema beschäftigten Künstler oder deren Auftraggeber verknüpften (und tun dies sicherlich noch heute) mit ihrer Arbeit politische Vorstellungen, für deren Verwirklichung Thomas Müntzer die Projektionsfläche darstellte – dem einen als Abschreckung, dem anderen als Legitimation. Das Zusammenwirken von künstlerischem Anspruch und der gewünschten politischen Wirkung im Wandel der Zeit wird von Günter Vogler präzise herausgearbeitet: der Aufstellungs-ort, das Material, der Künstler, alles muß auf den zu erzielenden Effekt ausgerichtet sein. Der Tatsache, daß Müntzer in der Deutschen Demokratischen Republik als ideologische Identifikationsfigur eine besondere Rolle spielte, räumt der Autor großen Raum ein. Nicht zuletzt sind eine Vielzahl der erwähnten Künstler mit ihren Werken im Auftrag der DDR-Regierung im Lauf ihres 40jährigen Bestehens an die Öffentlichkeit getreten.

Weitere Beiträge sind ausgesuchten Kunstwerken im Zusammenhang mit Thomas Müntzer gewidmet. Der Kunsthistoriker Peter H. Feist beschäftigt sich mit der Entstehungsgeschichte des wohl bekanntesten Müntzer-Denk-mals, der von Will Lammert geschaffenen Skulptur, die im Auftrag der politischen Führung der DDR 1957 in Mühlhausen aufgestellt wurde. Der Künstler Klaus F. Messerschmidt berichtet über die Anfertigung seiner eigenen Müntzer-Skulptur, die zum 500. Geburtstag von Thomas Müntzer 1989 in Stolberg, der vermuteten Geburtsstadt, aufgestellt wurde. Rolf Luhn schildert die Organisation und Vergabe eines künstlerischen Auftrages für die Neuausstattung der Mühlhäuser Marienkirche: ein Wechsel in der Perspektive – vom Künstler zum Auftraggeber.

Den Abschluß des ersten Teils bildet Monika Lückes Beitrag über Thomas Müntzer als Bildmotiv auf Münzen. Auch hier wird deutlich, wie zentral Müntzer für die politische Ideologie der Deutschen Demokratischen Republik war. Die vorhandenen Münzen, Medaillen und Plaketten beschränken sich in der Hauptsache auf Produktionen der DDR-Repräsentation und stellen damit, wie die Autorin feststellt, ein geschlossenes Kapitel der Numismatik dar.

Klaus F. Messerschmidt eröffnet den zweiten Teil des Bandes, die Dokumentation mit dem wohl ungewöhnlichsten Beitrag dieses Buches. In der unkonventionellen Form von Tagebuchnotizen werden aufschlußreiche Einsichten in die Arbeit eines Künstlers und die intensive Auseinandersetzung mit seinem Thema zur Sprache gebracht. Anlaß ist die im ersten Teil bereits erwähnte Anfertigung und Aufstellung seiner Skulptur in Stolberg im Jahr 1989. Die skizzenhaften, oft nur in Halbsätzen und stichwortartig aufs Papier geworfenen Einträge gewähren einen geradezu intimen Einblick in das komplizierte Verhältnis zwischen Künstler, Werk und Auftraggeber und damit in den oftmals so schwierigen Entstehungsprozeß einer Skulptur. Die Probleme mit den Behörden, die zu wählende Form und das Material, ein geeigneter Aufstellungsort, Selbstkritik, Kritik von Außenstehenden und der am Arbeitsprozeß Beteiligten, dazu noch das eigene Privatleben und die Finanzen, dies alles gehört zu Messerschmidts dreijährigem Schaffensprozeß. Seine Gedanken lassen sich anhand der Notizen gut nachvollziehen und bieten einen ungewohnten Zugang zu einer bemerkenswerten Skulptur.

Ein weiterer Perspektivwechsel wird durch die Rede markiert, die Peter Franz anläßlich der Einweihung eines Müntzer-Denkmal in Kapellendorf im Jahr 1989 hielt, deren evangelischer Gemeinde er als Ortspfarrer zu dieser Zeit vorstand. Seine Perspektive ist die eines Geistlichen, für den Müntzer den Kampf um Gerechtigkeit symbolisiert, der dem einfachen Menschen einen neuen Zugang zur Religion bietet. Auf deutsch zu predigen, für die Ärmsten einzutreten und Sinn für die Gleichheit der Menschen vor Gott sind hier die entscheidenden Merkmale. Ob die in der Rede angesprochene Doppelrolle Müntzers als Brücke und Erzieher sowohl für Christen als auch für Kommunisten den Überzeugungen des Gemeindepfarrers entspricht oder nur dem Kotau vor der politischen Führung dient, läßt sich aus heutiger Sicht nur schwer einschätzen.

Den Abschluß von *Thomas Müntzer in der Erinnerungskultur* bilden ein Beitrag von Siegfried Bräuer über zwei unbekannte Müntzer-Gemälde des Malers Heinz Dörffel (1890-1971) und Günter Voglers Verzeichnis über Darstellungen Müntzers seit 1975.

Dem Herausgeber ist im vorliegenden Band eine interessante Mischung aus Beiträgen von Wissenschaftlern, Künstlern und weiteren Autoren gelungen, die eine Vielzahl von Betrachtungswinkeln einbringen und damit den Charakter eines Kolloquiums gut widerspiegeln. Vor allem die Beiträge von Klaus F. Messerschmidt bieten einen neuen Zugang zum Kunstgegenstand Müntzer. Durch die Aufteilung des Bandes in Beiträge (die im Rahmen des Kolloquiums von den Autoren referiert wurden) und Dokumentation (nachträg-

lich hinzugefügte Beiträge) wird der Gesamtzusammenhang etwas gestört, der vorliegende Band hätte nach Themen oder Autoren geordnet eine bessere Übersichtlichkeit geboten. Die vielen Abbildungen, darunter auch zahlreiche in Farbe, lassen den Leser diesen Makel aber schnell vergessen.

Alexander Hippchen

Hermann Hage, *Amische Mennoniten in Bayern. Von der Einwanderung ab 1802/03 bis zur Auflösung der amischen Gemeinden Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts*, Regensburg: edition vulpes 2009, 561 S., Hardcover

Wer von Amischen hört, denkt zumeist an die Amischen Alter Ordnung (Old Order Amish) in den USA und Kanada. Wer etwas mehr weiß, hat von den Ursprüngen der Amischen im schweizerisch-oberrheinischen Gebiet gehört und davon, daß die Amischen erst durch Auswanderung nach Nordamerika kamen. Aber Amische im erzkatholischen Bayern? Und doch lebten für ungefähr 100 Jahre Amische in Bayern. Ihre Einwanderung begann 1802/03, als der pfälzische Kurfürst Maximilian IV. Joseph Herrscher von Bayern wurde (ab 1806 regierte er als König Maximilian I. von Bayern). Es war für die Amischen ein Glücksfall, denn der Kurfürst hatte schon in der Pfalz sehr gute Erfahrungen mit Mennoniten als zuverlässigen, erfolgreichen und innovativen Landwirten gemacht. In seinem neuen Herrschaftsgebiet Bayern stand die Urbarmachung brachliegender Landstriche (beispielsweise im Donaumoos) auf der Tagesordnung und ab dem Reichsdeputationshauptschluß von 1803 auch die Verwaltung zahlreicher mediatisierter und säkularisierter Klöster. Da waren die Amischen hochwillkommen. Sie waren vielfach aus den unter französische Herrschaft gekommenen linksrheinischen Gebieten weggegangen und auf der Suche nach neuen Möglichkeiten, und sowohl Maximilian IV. als auch etliche Adelige setzten sie als Verwalter auf ihren Gütern ein. Bis in die 1820er Jahre währte die erste Phase der Geschichte der Amischen in Bayern, die als Phase der intensiven Zuwanderung und der Ausbildung gemeindlicher Strukturen angesehen werden kann.

Hermann Hage, selbst Nachfahre amischer Mennoniten in Bayern und seit 2000 Leiter der Volkshochschule in Regensburg, hat es unternommen, die Geschichte der Amischen in Bayern umfassend darzustellen. Seine Arbeit wurde 2009 von der Universität Würzburg als Dissertation angenommen. Ein Schwerpunkt liegt auf dem familiengeschichtlichen Interesse, wobei es sich anbietet, sich an den Höfen und Anwesen zu orientieren, die oft über viele Jahrzehnte von amischen Familienverbänden bewirtschaftet wurden. Der An-

hang mit dem tabellarischen Verzeichnis der Höfe und Orte, auf denen oder in denen Amische lebten, beginnt auf Seite 181 und macht den größten Teil des Buches aus. Hage konnte sich dafür auf mehrere bislang unveröffentlichte private Aufzeichnungen stützen.

Der Bayerische Staat, der eine Phase der Modernisierung und Liberalisierung durchlief, kam den Amischen bei der Gestaltung ihres Glaubens und ihres Gemeindelebens sehr entgegen und gewährte ihnen weitgehende Selbständigkeit. In der immer wieder zu Konflikten mit der atholischen Kirche führenden Frage der Beerdigung Amischer auf den allgemeinen Friedhöfen sprach der Bayerische Staat sich stets für das Begräbnisrecht Amischer aus. Den Status einer anerkannten Religionsgemeinschaft hatten Amische indessen nicht, sie haben diesen Status aber auch nie angestrebt.

In der Frage der Eidesleistung wurde bereits 1811 eine Lösung gefunden: In einer königlichen Verordnung wurde eine Ersatzformel vorgegeben, die an die Stelle der Eidesleistung zu treten hatte: »Ich verspreche mit gegenwärtigem Handschlag, wie bei meinem Taufbund, die reine Wahrheit zu sagen.« Komplizierter war die Frage der Wehrpflicht. Obwohl 1805 in Bayern die allgemeine Wehrpflicht eingeführt wurde, von der erklärtermaßen auch Menoniten und Amische nicht befreit waren (was 1812 noch einmal ausdrücklich bestätigt wurde), gab es Ausnahmen. Zunächst galt für alle aus Wittelsbacher Territorien außerhalb Bayerns (also beispielsweise der Pfalz) zuwandernden Siedler die Befreiung vom Wehrdienst für sie selbst und ihre Söhne. Das Problem der Wehrpflicht wurde also in diesem Fall erst für die Enkelgeneration virulent. Zum anderen gab es für Amische bereits ab 1805 die Möglichkeit, eine Zahlung von 185 Gulden zu leisten, durch die ein Ersatzmann gestellt werden konnte. Diese Möglichkeit blieb bis 1868 bestehen, als ein neues Wehrpflichtgesetz die Stellvertretung nicht mehr vorsah. Und drittens war es ein offenbar von Zuwanderern aus französischem Gebiet (Elsaß und Lothringen) bewußt gewählter Ausweg, die französische Staatsbürgerschaft zu behalten und auch für ihre Kinder zu erwerben, so daß sie in Bayern als Ausländer nicht rekrutiert werden konnten. Die französische Staatsbürgerschaft war auch insofern von Vorteil, als sie Freizügigkeit bedeutete. Abschließend sei vermerkt, daß es darüber hinaus für junge Männer aller Konfessionen in Härtefällen eine Befreiung vom Militärdienst gab (einziger Sohn einer Witwe usw.).

Die Zahlung von 185 Gulden für die Stellung eines Ersatzmannes brachte nicht nur ärmere Familien in Bedrängnis, da die Kinderzahl bei den Amischen durchgehend sehr hoch war. Also mußte eine ganze Reihe von amischen jungen Männern den Militärdienst doch ableisten. Als letzter Ausweg

erschien die Auswanderung in die USA, aber auch die bedurfte einer Genehmigung, und nicht selten wurde die Erlaubnis zur Auswanderung erst nach Ableistung des Wehrdienstes erteilt.

Insgesamt waren die Amischen in Bayern nie zahlreich, trotz ihrer hohen Kinderzahl. 1824 wurden in Bayern 92 amische Familien mit 618 Mitgliedern gezählt, Anfang der 1840er Jahre waren es nach vorsichtigen Schätzungen über 100 Familien mit 700 bis 800 Mitgliedern. Damit war ein Höhepunkt erreicht, denn im gleichen Jahrzehnt setzte eine erste Auswanderungswelle ein, die das amische Leben in Bayern nachhaltig schwächte und eine Phase der Stagnation einleitete. Von den vier amischen Gemeinden in Bayern (München, Ingolstadt-Neuburg, Augsburg, Regensburg) war davon zunächst nur München stärker betroffen, im Laufe der 1850er und 1860er Jahre wurden aber alle Gemeinden und alle Familienverbände davon so sehr in Mitleidenchaft gezogen, daß zuerst im Raum Augsburg und im nordwestlichen Schwaben gemeindliche Strukturen nicht aufrechterhalten werden konnten. Ab den 1880er Jahren ging die Zahl der amischen Versammlungen drastisch zurück, oft reduzierte sich das gemeindliche Leben auf nur noch wenige Termine pro Jahr. Am längsten erhielt die Regensburger Gemeinde intakte gemeindliche Strukturen aufrecht, bis zu ihrer Fusion mit der Mennonitengemeinde im Jahr 1906/07.

Die Absonderung von der Welt war keineswegs so, wie man es von der Lebensweise heutiger Amischer Alter Ordnung in Nordamerika kennt. In vielfältiger Weise standen die bayerischen Amischen des 19. Jahrhunderts in Kontakt mit ihrer Umwelt, beispielsweise aufgrund ihrer Leitungsfunktion als Verwalter großer Güter, die täglich mit anderskonfessionellen Geschäftspartnern, Bediensteten oder Amtsinhabern zu tun hatten; oder als Kinder aufgrund des Schulbesuchs, denn die amischen Kinder besuchten zusammen mit ihren nicht-amischen Altersgenossen die örtlichen Schulen. In besonderer Weise legten Amische Wert auf gute Ausbildung ihrer Söhne, so daß diese in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend Landwirtschaftsschulen besuchten, wodurch junge Männer ebenso wie beim Militärdienst in intensive Berührung mit der nicht-amischen Umwelt kamen. Insofern ist es nicht verwunderlich, daß sich das amische Leben jeweils bezogen auf die regionalen und örtlichen Gegebenheiten anders entwickelte. Beispielsweise beobachtet Hage in Regensburg eine andere Entwicklung als in den übrigen amischen Gemeinden, was er mit der Tatsache in Verbindung bringt, daß die Mitglieder in dieser Gemeinde überwiegend Pächter waren, während die Amischen in den anderen Gemeinden im Laufe der Zeit überwiegend Besitzer eigener Höfe geworden waren.

Hage hat eine außerordentlich verdienstvolle Arbeit geleistet, indem er die privaten, vor allem familiengeschichtlich ausgerichteten Aufzeichnungen mit Quellen aus staatlichen und kirchlichen Archiven ergänzt hat. Er hat Eingaben, Pachtverträge und viele andere Dokumente zusammen mit der bereits vorliegenden Literatur, die sich meist auf die Geschichte einzelner Gemeinden bezieht, ausgewertet und zu einer umfassenden Darstellung amischen Lebens in seinen wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Dimensionen zusammenführt. Es wird die typische Lebensweise der Amischen in Bayern deutlich, die von Anfang an unter einem besonderen Vorzeichen stand und im Laufe des 19. Jahrhunderts ihre spezifische Entwicklung nahm. Es lag letztlich an der unflexiblen Haltung der Amischen selbst, daß sie so etwas wie eine eigene amische Lebenswelt außerhalb der speziellen Nische als Pächter und Verwalter großer Güter nicht ausbildeten. Die vor allem in wirtschaftlicher Hinsicht so flexiblen und anpassungsfähigen, stets dem Neuen offen gegenüberstehenden Amischen blieben in religiöser Hinsicht starr, so daß in jeder Generation eine Mehrheit in der Auswanderung die besseren Perspektiven sah.

Nicht ganz überzeugend ist leider Hages Darstellung zu Beginn seiner Arbeit. Die sehr summarische Übersicht zur Entstehung der Täufer und Amischen (S. 3 bis 13) enthält einige kleinere Irrtümer, Ungenauigkeiten und Pauschalurteile: Für Täufer wie Amische wird die Jenseitsorientierung als wesentlicher Glaubensinhalt ausgegeben (S. 3f.), was so pauschal sicher nicht zutrifft; die Absonderung wird mit Bann und Meidung gleichgesetzt (S. 12). Die Ausweisung der Mennoniten aus Frankreich von 1712 wird mit der Aufhebung des Ediktes von Nantes verwechselt (S. 13; 1685 wird mit dem Edikt von Fontainebleau das Edikt von Nantes von 1598 aufgehoben); daß die Täufer ihre meisten Anhänger in der Unterschicht fanden (S. 4), trifft so pauschal nicht zu; die Selbstbezeichnung der Täufer als Brüder ist etwas anderes als die Bezeichnung einer Gruppe als »Schweizer Brüder«, die keineswegs alle dem sogenannten Schleithimer Bekenntnis anhängen (S. 6, 11). Menno Simons setzte sich nicht, wie Hage es darstellt, mit seiner harten Linie in der Frage des Bannes durch, sondern er mußte sie gegen seine Überzeugung mittragen, sonst wäre er selbst gebannt worden (S. 6); das Dordrechter Bekenntnis wird nicht in seiner spezifischen Entstehungssituation als Friedensschluß zwischen »alten« und »jungen Flamen« gesehen, sondern als verbindliches Bekenntnis der niederländischen und norddeutschen Mennoniten ausgegeben (S. 6f.). Die Behauptung, die süddeutschen und Schweizer Täufer seien in Fragen von Bann und Meidung toleranter und weniger konsequent gewesen als die niederländischen (S. 7), übersieht die Vielfalt des niederländischen Täufertums.

Solche Ungenauigkeiten sind bedauerlich bei einem Werk, das für viele Jahre, wenn nicht Jahrzehnte das Standardwerk zu den Amischen in Bayern bleiben wird und das für viele ihrer heutigen Nachfahren von bleibendem familien-geschichtlichen Wert ist.

Christoph Wiebe

Mark Thiessen Nation, John Howard Yoder. Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Conviction, Foreword by Stanley Hauerwas, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, USA, und Cambridge, UK, 2006, XXIV und 211 S., kart.

John Howard Yoder, der 1997 unmittelbar nach seinem siebzigsten Geburtstag für alle unerwartet während seiner Arbeit starb, war der einflußreichste Theologe unter den nordamerikanischen Mennoniten in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts. Auf seine Weise hat er den Ruf, den Harold S. Bender einst genoß, übertroffen. Er ist zu einem Theologen geworden, der aus der mennonitischen Glaubensgemeinschaft stammte, aber darüber hinaus auch in Kirchen verschiedener Traditionen gehört wurde. Manche Kollegen, wie J. Wm. McClendon (Baptist) oder S. Hauerwas (Methodist), haben sich von ihm anregen lassen, auch mehrere Dissertationen von Nichtmennoniten sind inzwischen über ihn geschrieben worden. Larry L. Rasmussen, der in einer von Yoder einst stark kritisierten theologischen Tradition der Sozialethik lehrt, hat diesen in den höchsten Tönen gelobt: »Ich würde Yoder den intellektuell brillantesten und wortmächtigsten Apologeten des christlichen Pazifismus nennen.« Auch über die Kirchen hinaus ist Yoder gelegentlich als Vordenker des Pazifismus wahrgenommen worden.

Kürzlich hat Mark Thiessen Nation, ein Schüler Yoders, eine erste Biographie seines Lehrers vorgelegt. Im Grunde behandelt er nicht das Leben und Wirken dieses Theologen, wie von einer Biographie zu erwarten wäre, sondern vor allem Grundlinien seines theologischen Denkens. Er hat vorerst nur eine Einführung in die Theologie Yoders im Sinn gehabt. Eine ausgewachsene Biographie soll später folgen.

Eine knappe biographische Skizze deutet den Weg Yoders aus amisch-mennonitischen Familien- und Lebenszusammenhängen Ohios in die gerade entstehenden akademischen Bemühungen der nordamerikanischen Mennoniten um das frühe Täuferturn des 16. Jahrhunderts und um eine erneuerte Ethik des Friedens am Goshen College in Indiana an. Sie schildert auch die Friedensarbeit Yoders in Europa und seine Studienjahre an der Universität

Basel (Kap.1), bevor sie in ein ausführliches Kapitel über seine historische und theologische Beschäftigung mit dem frühen Täuferturn einmündet (Kap. 2). Aus diesem Studium gingen sowohl die kirchenhistorische Dissertation über *Täuferturn und Reformation in der Schweiz. Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren 1523–1538* (1962) hervor als auch die dogmengeschichtliche Untersuchung mit dem Titel *Täuferturn und Reformation im Gespräch* (1968). Bereits dieses zweite Buch zeigt, daß Yoders Interesse weit mehr als nur ein historisches war. Im Zentrum steht fortan das »Gespräch als Struktur der Gemeinde« – eine theologische Einsicht, die für die Entfaltung seiner ökumenisch ausgerichteten Ekklesiologie entscheidend wird. Die frühen Täuferstudien, meint der Biograph, waren der Aufbruch zu den weitgespannten theologischen Bemühungen um die Erneuerung der Christenheit. »His resulting body of writings called for an ongoing program of radical reform that Yoder believed applied to all who call themselves Christian« (S. 31). So erklärt sich auch, warum Yoder sich nicht auf eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der in den siebziger Jahren aufkommenden sogenannten revisionistischen Täuferforschung einließ und das Feld der weiteren historischen Forschung bald anderen überließ. Sein Feld wurde fortan die Theologie, die im Zuge der ökumenischen Herausforderungen seiner Zeit in einigen Büchern und zahlreichen Aufsätzen zunehmend Gestalt anzunehmen begann (Kap. 3). Viele Aufsätze Yoders sind später in bemerkenswerten Bänden zusammengestellt worden: *The Priestly Kingdom* (1984), *For the Nations* (1997) und *The Royal Priesthood* (1998). Seine friedentheologischen Überlegungen waren schon 1972 in *The Politics of Jesus* (dt. 1984) eingemündet, in ein Buch, das ihn weit über die Grenzen des Mennonitentums hinaus bekannt machte, sich ja auch nicht eigentlich an Mennoniten, sondern an alle Christen richtete. In den Augen mancher Kollegen wurde Yoder mit diesem Buch zu einem der wichtigsten Theologen Nordamerikas (Kap. 4).

Viele wurden von seiner Friedenstheologie überzeugt. M. Thiessen Nation verschweigt aber auch nicht die Widerstände, auf die Yoder stieß und die oft in dem Vorwurf gipfelten, daß seine pazifistische Ekklesiologie, auf die alles hinauslief, nicht in der Lage sei, Verantwortung für Staat und Gesellschaft wahrzunehmen. So wird die Antwort Yoders auf diesen Vorwurf sorgfältig und verständnisvoll untersucht und gezeigt, daß er durchgängig, von Anfang bis zum Ende seines theologischen Wirkens, mit wechselnden Argumenten und Akzenten gerade dafür eintrat, daß Christen dem Staat und der Gesellschaft auf verantwortungsvolle Weise begegnen müßten (Kap. 5): von seiner frühen, mehrmals aufgelegten kleinen Schrift über *The Christian Witness to the State* (zuerst 1964, zuletzt 2002) bis zur Aufsatzsammlung *For the Nations*

(1997). Mit einer Zusammenfassung und einem Ausblick wird auf Yoders bleibendes Verdienst für die weitere Arbeit an der Friedensproblematik im ökumenischen Horizont hingewiesen («Conclusion: Yoder's Enduring Vocation»). Um sich auf dieses Buch einzustellen, empfiehlt es sich, die zusammenfassenden Seiten 190 bis 195 zuerst zu lesen.

Mark Thiessen Nation hatte sich in seiner Dissertation am bekannten Fuller Theological Seminary in Pasadena, Calif., intensiv mit der Theologie Yoders beschäftigt (2000) und schon zu dessen Lebzeiten eine Bibliographie seiner Schriften veröffentlicht: *A Comprehensive Bibliography of the Writings of John Howard Yoder* (in: Mennonite Quarterly Review LXXI, 1997, S. 93–145, auch als Separatdruck der Mennonite Historical Society, Goshen: mit Hinweisen auf unveröffentlichtes Material und mit einer stattlichen Liste von Arbeiten über Yoder). Gemeinsam mit S. Hauerwas und anderen gab Nation den Sammelband zur Erinnerung an John H. Yoder unter dem Titel *The Wisdom of the Cross* (1999) heraus. Hier findet sich auch eine Ergänzung zur erwähnten Bibliographie. Nation kennt sich im weitverzweigten Werk Yoders besonders gut aus. Aus Bewunderung und Freundschaft hat er seinem einstigen Lehrer mit diesem werkbiographischen Buch ein Denkmal gesetzt und uns für die weitere Beschäftigung mit Yoders theologischen Schriften eine kenntnisreiche Orientierung geliefert.

Der Untertitel dieses Buches trifft Yoders Lebenswerk sehr genau: »Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Convictions«. Yoder war Mennonit, aber nicht nur mennonitisch, er war evangelikal, aber kein Evangelikaler, er war katholisch, aber kein Katholik, obwohl er mehr als zwanzig Jahre lang an einer katholischen Universität (Notre Dame) lehrte. Dieser Untertitel ist eine Umschreibung dessen, daß Yoder eigentlich keine konfessionelle Identität im herkömmlichen Sinn pflegte, sondern eine ökumenische Existenz führte. Darin sieht Nation den Schlüssel zum Werk dieses Theologen, was es eben niemandem leicht macht, diesen Menschen zu verstehen. Yoder hat sich zwar sein Leben lang dem Mennonitentum zugehörig gefühlt, er hat aber schon früh alles darangesetzt, mit Christen anderer Konfessionen ins Gespräch zu kommen (bereits während seiner frühen Europaaufenthalte auf den sogenannten Puidoux Theological Conferences). Auch hat er offensichtlich von der Gesprächsbereitschaft der frühen Täufer gelernt, darauf hinzuwirken, daß ein Christ niemals die Ursache für einen Dissens in der Kirche sein dürfe (S. 192). Sollte es aber doch zu Differenzen kommen, müßten Wege gefunden werden, sie zu überwinden – nicht indem an die Bereitschaft aller appelliert wird, die auseinanderstrebenden Ansichten einander anzunähern oder Kompromisse einzugehen, sondern indem alle, die an Uneinigkeit und Trennung

beteiligt sind, miteinander ausgesöhnt werden. Das gilt, so meint Yoder, für das ökumenische Gespräch (S. 94) genauso wie für die Friedensarbeit der Kirchen zur Überwindung der Gewalt heute (S. 171).

Nation hat zwar recht, wenn er darauf hinweist, daß es bei Yoder nicht, wie bei vielen anderen systematischen Theologen, eine Mitte gäbe, aus der heraus alles theologisch entfaltet wird, auch keine Methode, die stringent befolgt würde – gerade das macht die Spontaneität seiner Vorträge und Beiträge aus, auch die Treffsicherheit, mit der Yoder auf jeweils verschiedene Menschen und Situationen reagiert. Aber doch vermag Nation zu zeigen, wie stark Yoder darauf setzt, daß in wechselnden Situationen, unter wechselnden Menschen, in wechselnden Konflikten immer wieder dieselbe Botschaft von der Versöhnung als einem Geschenk Gottes zur Geltung gebracht wird (z.B. in der unveröffentlichten Vorlesung Yoders aus dem Jahr 1979 über »Conflict Resolution« vor der South Africa Christian Leadership Conference, S. 171). Diese innere Geschlossenheit des Yoderschen Denkens ist es, die seinen Schüler überzeugt und bewogen hat, wenig Kritisches vorzubringen und mit Bewunderung die Erinnerung an seinen Lehrer über den Tod hinaus wachzuhalten (S. 197ff.).

Die Adjektive im Untertitel sind gut gewählt, um die Aufmerksamkeit zu erklären, die Yoder in weiten Teilen der kirchlichen Öffentlichkeit Nordamerikas und in ökumenischen Konsultationen weltweit fand: tief verwurzelt in mennonitischer Tradition, orientiert an evangelikaler Auslegung der Heiligen Schrift und überzeugt von der Katholizität oder Universalität der Kirche. Diese Adjektive regen allerdings auch an, Nations Bewertung von Yoders Theologie zu hinterfragen. Dabei werden sich kritische Bemerkungen zu Nation mit Anfragen an Yoder abwechseln.

Mennonitisch Yoder hat gelegentlich zwischen der »Anabaptist Vision« (Nachfolge Christi, Gemeinde der Glaubenden, Friedenszeugnis) und der »mennonitischen Realität« unterschieden und gemeint, daß die Kluft zwischen Täufern und Mennoniten jetzt so groß geworden sei, daß sie nicht mehr überbrückt werden könne und jeder Versuch, die »Anabaptist Vision« im Mennonitentum (analog zum Corpus christianum des Mittelalters ein Corpusculum christianum) zu verwirklichen, scheitern müsse: »we can no longer identify the two as was done before with good conscience« (John H. Yoder, *Anabaptist Vision and Mennonite Reality*, in: A. F. Klassen (Hg.), *Consultation on Anabaptist-Mennonite Theology*, Fresno, CA, 1970, S. 46). Irgendwie schließen sich beide gegenseitig aus. Mark Thiessen Nation ist die Antwort auf die Frage schuldig geblieben, wie unter diesen Umständen aus mennonitischer Tradition noch Kraft geschöpft werden könne, eine Er-

neuerung der Kirche weltweit anzustreben oder wieder zu den Zeiten der »Anabaptist Vision« zurückzufinden. Möglicherweise spielt hier Yoders besonderes Geschichtsverständnis hinein, wonach die »Anabaptist Vision«, wie das »Leben Jesu«, einer Geschichte angehört, die anders ist als die Geschichte, in der das Täuferium im Mennonitentum niedergegangen und verfallen sei – ein Problem, das einer ernsthaften kritischen Erörterung bedurft hätte. Hier bleibt vieles unklar.

Evangelikal Yoder hat immer wieder auf die Normativität des historischen Jesus nicht nur für den Glauben, sondern auch für das Verhalten und Handeln der Christen hingewiesen (am deutlichsten in seinem Buch über *The Politics of Jesus*). Allerdings hat er sich über die Schwierigkeiten hinweggesetzt, ein präzises historisches Bild vom historischen Jesus zu zeichnen, ohne es mit dem Bild vom erhöhten, geglaubten Jesus Christus zu vermischen. Wenn es aber darum geht, Jesus als eine politisch relevante Gestalt zu beschreiben und in der Kirche die Sozialgestalt der evangelischen Botschaft zu sehen, dann ist dieser Mangel an historisch-kritischer Analyse der biblischen Texte doch sehr bedauerlich. So wird das historische Geschehen nicht wirklich ernstgenommen. Noch mehr: Wird das Historische an Jesus gar zur Glaubens- und Praxisnorm erhoben und wird behauptet, daß Kirche schon zu Lebzeiten Jesu entstanden sei, ist auch das höchst problematisch. Zum einen dürfte es schwierig sein, das Historische überhaupt so zu erfassen, daß es zweifelsfrei als sichere Norm des Glaubens gelten könnte; und zum anderen dürfte nicht bedacht worden sein, daß Nachfolger Jesu sich in einer losen Gemeinschaft oder einer sozialen Bewegung möglicherweise anders verhalten als Mitglieder der Kirche, einer festgefügteten Institution, wie sie erst später entstand.

Bewegung ist nicht Institution, wie Kirche eine Institution ist. Jesus hatte wohl das Reich Gottes verkündigt, nicht aber an die Gründung einer Kirche gedacht. Auch über diese Probleme setzt sich Nation allzu leichtfertig hinweg. Im Grunde weicht er der Frage aus, ob Yoder nicht die Inkarnation des göttlichen Wortes doch in der ganzen Schwere menschlicher Sündhaftigkeit hätte bedenken müssen. Gott hat sich auf den sündigen, die Geschichte gestaltenden Menschen eingelassen, und das ist gerade die Geschichte, in der Gott mit Tod und Auferstehung Jesu Christi zu wirken beabsichtigt. In dieser Geschichte erscheint den Menschen das Angebot des göttlichen Friedens und taucht ihre Situation in ein Licht, das sie alles anders als vorher, nämlich von Gott her sehen läßt. Das geschieht aber nicht in einer separaten, sondern in ein und derselben menschlich-allzumenschlichen Geschichte. Das Angebot des göttlichen Friedens macht nur Sinn in einer Welt des Unfriedens, auch in

einer Welt des Zweifels, der unseren Umgang mit der Geschichte von Grund auf bestimmt.

Geschichte wird uns immer unsicher bleiben. Normativität läßt sich mit ihr nicht begründen. Es stimmt zwar, daß die Frage nach dem historischen Jesus in der Theologie heute positiver beantwortet wird als noch in den fünfziger und sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts. Damit ist aber nicht schon die Frage nach der Normativität des »historischen« Jesus für das Handeln des Christen im Sinne Yoders eindeutig beantwortet. Es hätte geprüft werden müssen, ob Yoders dualistisches Geschichtsverständnis auf Kosten der historisch-kritischen Analyse aufrechterhalten werden könne und ob die Zögerlichkeit, sich auf Kultur ernsthaft einzulassen, nicht damit zusammenhängt, daß die von Menschen gestaltete Geschichte für ihn letztlich kein theologisches Thema ist. Wohl ist der kulturelle Bereich für Yoder wichtig, insofern die biblischen Texte in ihrem kulturellen Kontext interpretiert und das Evangelium in neue kulturelle Kontexte übersetzt werden müssen. Daß aber in der kulturellen Aktivität der Menschen, gemeint sind mehr als Literatur, Musik und bildende Künste, die Frage nach Gott und dessen Absichten mit den Menschen überhaupt erst zur Sprache kommt und das theologische Interesse deshalb an den kulturellen, also immer auch geschichtlichen Wurzeln menschlicher Existenz anzusetzen habe, ist dem Blick Yoders verschlossen geblieben (so Duane K. Friesen in seinem lesenswerten Buch *Artists, Citizens, Philosophers. Seeking the Peace of the City. An Anabaptist Theology of Culture*, Scottdale, Pa., Waterloo, Ont., 2000, S. 64). Wohl wäre es nützlich gewesen, die mennonitischen Theologen, die andere Wege gegangen sind als Yoder, aber doch mit ähnlichen Problemen ringen, für die Interpretation intensiver ins Gespräch zu ziehen: Gordon D. Kaufman, J. Lawrence Burkholder, A. James Reimer und Duane K. Friesen.

An dieser Stelle hätte es sich auch gelohnt, genauer nachzufragen, ob Yoder nicht der Gefahr erlegen sei, einerseits die von jeder Geschichte enthobene Urgeschichte des Heilsereignisses in Jesus Christus auf die Geschichte des irdischen Jesus einzuengen und andererseits auf die Geschichte einer intakten Kirche und der »Anabaptist Vision« auszuweiten und auf diese zu begrenzen. Ist von Gott als dem ganz anderen zu sprechen, so wird nach Yoder wohl auch von der Kirche als der ganz anderen zu sprechen sein, die eine eigene Geschichte von der allgemeinen Geschichte der Menschen und Völker trennt (*The otherness of the church*, in: *The Royal Priesthood*, S. 53–64). Das aber heißt, daß die Ekklesiologie tatsächlich, wie Yoder es tat, als *christliche* Sozialethik von jedem Denken gelöst wird, das sich um die Gestaltung menschlicher Gemeinschaft außerhalb der Kirche bemüht. Dann aber wäre weiter zu

fragen, ob sich das Zeugnis der Kirche gegenüber dem Staat beispielsweise noch von den Einwänden gegen staatliches Handeln unterscheidet, die sich aus einem menschenwürdigen Gebrauch der Vernunft ergeben («mittlere Axiome») und dafür sorgen, das Ausmaß der Gewaltanwendung so gering wie möglich zu halten. Hier hat Yoder sich in einen Widerspruch verstrickt: Zum einen spricht er dem Staat jedes vernünftige Handeln ab, indem er ihm einen korruptierten, auf Gewalt gegründeten Vernunftgebrauch unterstellt, und zum anderen erwartet er von den Regierenden, daß sie sich Vernunftargumenten (den »mittleren Axiomen«) öffnen, auf die sie selber nicht kommen, sondern die ihnen, aus der Friedensbotschaft Jesu gewonnen, zugerufen werden müssen. Wird den »mittleren Axiomen« auf diese Weise nicht der im Begriff eigentlich ausgeschlossene Offenbarungscharakter doch wieder zugesprochen und der Staat aufgefordert, sich zu Gott in Jesus Christus zu bekehren?

Katholisch Es ist sicherlich mit ein Verdienst Yoders, die nordamerikanischen Mennoniten zu einem Engagement in der ökumenischen Bewegung angeregt zu haben: auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene. Allerdings hat Yoder seine Vorstellung von kirchlicher Einheit der Gesprächsstruktur nachgebildet, wie sie seiner Meinung nach im frühen Täuferium zur Definition der Gemeinde gehörte. So hat Nation das dritte Kapitel bewußt mit »Faithful Ecumenism: A Call to Unity in Disciplined Discipleship« überschrieben, das aber heißt: Die Einheit zwischen den Kirchen hat sich nach dem Muster zu vollziehen, nach dem verfahren wird, um die Einheit in einer täuferischen Gemeinde («faithful church») mit Hilfe der sogenannten Regel Christi (Matth. 18) zu wahren oder wiederherzustellen. Im Ringen der Kirchen um eine probate Einheitsvorstellung ist das sicherlich ein interessanter und diskussionswürdiger Vorschlag – mehr aber auch nicht, denn er vermittelt nicht zwischen unterschiedlichen Ekklesiologien, sondern nötigt den anderen Kirchen das täuferische Gemeindemodell auf. Der Tenor, sich in der ökumenischen Bewegung zu engagieren, um die anderen Kirchen von täuferisch-mennonitischer Einheitsvorstellung zu überzeugen, ist nicht zu überhören, selbst wenn Yoder beteuert, daß auch seine Kirche sich hier und da im Dialog wird korrigieren lassen müssen. Solange der Ökumenische Rat der Kirchen beispielsweise das Konzept des »Faithful Ecumenism« nicht übernimmt, gibt es für die nordamerikanischen Mennoniten offensichtlich keinen Grund, sich ihm anzuschließen. »Mennonite Patience« kann dann eigentlich nur meinen, daß die Mennoniten einen langen Atem haben, auf die Einsicht der anderen Kirchen zu warten, sich schließlich doch noch auf das täuferische Einheitsmodell einzustellen. So gesehen war der Begriff »Mennonite Pa-

tience« keine gute, ökumenisch förderliche Wahl. Hier hätte Nation nachfragen müssen, ob Yoders Vorstellung vom »Gespräch als Struktur der Gemeinde« vielleicht doch nur eine historisch nicht sachgemäße Idealisierung der einstigen Gespräche zwischen Täufern und Reformierten darstellt und ob der Begriff des Gesprächs, wie Yoder ihn konzipiert hat, nicht unter einem gravierenden Makel leidet. Nimmt man das Gespräch nämlich wirklich ernst, dann ist es so, daß beide Partner sich im Gespräch grundsätzlich neu erfahren und der eine nicht letztlich auf die Seite des anderen hinübergezogen wird, beide vielmehr verändert aus dem Gespräch hervorgehen. Hier wäre es angebracht gewesen, die Gesprächstechnik, die Yoder einsetzt und mit der er die Verständigung dominiert, kritischer ins Auge zu fassen.

Yoder ist es sicherlich gelungen, zentrale Themen des Täufertums, vor allem das Friedenszeugnis, in den heutigen Mainstream theologischer und sozial-ethischer Diskussionen einzubringen (S. 110). Aber der gelegentlich nötige oder zwingende Charakter seiner Argumentationsweise sollte nicht verdecken, daß es sich dabei nur um mehr oder weniger diskussionswürdige Alternativen handelt, die vorgeschlagen wurden und an denen mit offenem Ausgang kritisch weitergearbeitet werden muß. Um diese Weiterarbeit auf solider Grundlage in Angriff zu nehmen, ist die Lektüre dieser sympathischen Einführung in das theologische Denken John Howard Yoders aus der Feder Mark Thiessen Nations unerlässlich.

Hans-Jürgen Goertz

Rudy Wiebe, *Friede wird viele zerstören*, Bonn: Tweeback 2009, 379 S., Hardcover, ISBN 978-3-98119782-2

1962 erschien in Kanada der Roman *Peace Shall Destroy Many*. Es war das Erstlingswerk des damals 28jährigen Schriftstellers Rudy Wiebe, und es war der erste Roman eines nordamerikanischen Mennoniten auf englisch. Er löste eine heftige Reaktion unter den Mennoniten Kanadas aus und führte dazu, daß sein Autor, damals bereits als Herausgeber einer englischsprachigen Wochenzeitung kanadischer Brüdergemeinden in Winnipeg umstritten, dieses Amt im folgenden Frühjahr niederlegte und Winnipeg verließ. Im Nachwort zur deutschen Übersetzung, die nun fast fünf Jahrzehnte später erscheint, blickt der Autor, mittlerweile 75 Jahre alt und einer der bedeutendsten kanadischen Schriftsteller der Gegenwart (zum Autor s. MGBI 2008, S. 266–268), gelassen und mit einigem Abstand auf sein Erstlingswerk zurück: Die Kontroverse um das Buch sei schon zu dem Zeitpunkt, da sie geführt

wurde, überholt gewesen – und sein Werk ist inzwischen zur Pflichtlektüre avanciert (S. 376).

Die damalige kanadische Kontroverse, für die Wiebes Buch der provozierende Auslöser war, kann begriffen werden als Teil eines generationenübergreifenden Selbstgesprächs, das Mennoniten weltweit seit ihren Anfängen im 16. Jahrhundert in immer neuen Variationen und Ausprägungen führen, um sich ihrer selbst, ihres Auftrags und ihrer Identität zu vergewissern, mal leise und unterschwellig, mal explizit und laut. Bei dieser Selbstvergewisserung geht es um das Verhältnis der Mennoniten zu ihren Nachbarn und zur Gesellschaft, in der sie leben (der »Welt«, wie in Anlehnung an neutestamentliches Vokabular gerne gesagt wird). Und wie in einem Knäuel, in dem alles mit allem zusammenhängt, geht es dabei zugleich um die Frage nach dem Stellenwert der mennonitischen Tradition, und um die Offenheit der Gemeinden für Menschen, die aus anderen Traditionen hinzukommen. Es geht auch um die Frage nach Macht und Autorität in der Gemeinde, verbunden mit der Frage nach gemeindlichen Normen und danach, wie mit denen umzugehen sei, die sie nicht einhalten können oder wollen. Für die Beantwortung dieser immer wieder in Variationen auftretenden Fragen ist es hilfreich, sich zu vergegenwärtigen, wie Mennoniten anderer Zeiten und Kontexte mit diesen Fragen umgegangen sind – vor allem, wenn der Streit darum in Gestalt eines gut geschriebenen Romans daherkommt und zugleich ein literarischer Genuß ist.

Friede wird viele zerstören spielt im Kanada des Jahres 1944. Ort ist die kleine Mennonitensiedlung Wapiti am Rande der Wildnis. Hier hat sich als erster Mennonit Peter Block angesiedelt, der Mitte der 1920er Jahre der Sowjetunion entflohen ist. Furchtbares hat er dort erlebt, und sein ganzes Streben zielt darauf, in Kanada wieder ein kleines blühendes mennonitisches Gemeinwesen aufzubauen, wie es das im vorrevolutionären Zarenreich gab. Darum bemüht er sich, weitere mennonitische Siedler nach Wapiti zu holen, die er für geeignet hält, und anderen Siedlern, vor allem Mischlingen (Métis), ihr Anwesen abzukaufen und sie zum Wegzug zu überreden. Mit großem Fleiß, harter Arbeit und unbeirrbarer Zielstrebigkeit lebt Block für die Realisierung seiner rückwärtsgewandten Zukunftsvision. Gütig und hilfreich ist er: Er läßt keinen Mennoniten in Wapiti unbesucht, kennt alle und hilft durchaus auch materiell in den Schwierigkeiten, die nicht nur die Anfangsjahre mit sich bringen. Fast jede Familie in der Kolonie ist ihm persönlich zu Dank verpflichtet, und so ist er ihr unbestrittener Patriarch und dazu auch noch der Diakon der Gemeinde. Im Laufe des Romans werden freilich auch die Schattenseiten seiner unbeirrbaren und unnachgiebigen Haltung in sei-

ner eigenen Familie sichtbar, und es wird deutlich, mit welchen menschlichen Defiziten seine rigorose Haltung erkaufte ist.

Im Mittelpunkt des Romans steht aber Thom Wiens, Sohn des Schriftführers der Gemeinde. Der junge Mann rechnet jeden Tag damit, seine Einberufung zur kanadischen Armee zu bekommen. Er wird das Erbe der Väter, das für die Gemeinde eine so große Rolle spielt, nicht verraten und wird den Dienst in der Armee verweigern, was bei den Mennoniten im Kanada jener Kriegsjahre keineswegs selbstverständlich ist. Die Mennoniten können die Tradition der Wehrlosigkeit und der Verweigerung des Militärdienstes nur aufrecht erhalten, weil und solange andere bereit sind, das Land und damit auch das Recht der Mennoniten mit Waffengewalt zu verteidigen – dieser Widerspruch macht den Mennoniten gewaltig zu schaffen. Muß man sich gegen einen Diktator wie Hitler, der die ganze Welt mit Krieg überzieht, nicht auch mit militärischer Gewalt verteidigen? Kann man unter Berufung auf das Gewissen den Dienst mit der Waffe verweigern und dann guten Gewissens vom Krieg profitieren, weil man Nutznießer der kriegsbedingt stark gestiegenen Erlöse für landwirtschaftliche Produkte ist? Thom ist keineswegs frei von Skrupeln, und vielleicht gerade deswegen ist er so empfindlich und reagiert gereizt auf die Sticheleien Herb Ungers, der ihn aufzieht, er drücke sich ja bloß. Herbs Bruder Hank dagegen ist zu den Fliegern gegangen und wird sich bei der Wiederkehr zu Weihnachten mit der Zahl der von ihm abgeschossenen Deutschen brüsten.

Thom reagiert gereizt auf Herbs Sticheleien, und gleich zu Beginn des Romans verliert er bei einem harmlosen Spiel die Kontrolle über sich und hätte Herb mit einem Holzschläger beinahe erschlagen, wenn er nicht davon abgehalten worden wäre. Thom spürt, daß seine Neigung zu solchen Wutausbrüchen seine Haltung der Friedfertigkeit kompromittiert. Und dem Leser signalisiert Rudy Wiebe gleich zu Beginn durch diesen Vorfall wie auch durch die für den Kriegseinsatz übenden Tiefflieger, die alte Frauen und Kinder zusammenschrecken und Kühe in Panik ausbrechen lassen: Der Krieg ist auch für die Mennoniten Kanadas nicht weit weg. Er ist präsent und fordert sie heraus, und die Fragen, die er aufwirft, hinterlassen ihre Spuren auch in den entlegensten Gemeinden an der Grenze von Zivilisation und Wildnis.

Missionarische Aktivität gilt unter Sozialpsychologen oft als Versuch, interne Fragen und Selbstzweifel durch nach außen gewendetes Engagement zu überdecken: Die Resonanz, die eine Botschaft bei anderen findet, hilft dem, der sie verkündet, etwaige innere Zweifel an ihr in sich zu unterdrücken. Vielleicht trifft das ja auch auf Thom zu und ist für ihn der innere Antrieb, seine freie Zeit der Mission unter den Mischlingskindern zu widmen. (Für den

deutschen Leser bedarf es hier des Hinweises, daß diese Mischlinge, die Métis, in Kanada eine eigene Ethnie darstellen, sie sind bereits früh aus der Vermischung weißer Trapper und Fallensteller mit indianischen Frauen hervorgegangen; es geht also nicht um die Vermischung von Mennoniten mit Kanadiern oder Indianern). Thom setzt damit das Werk seines Freundes Joseph fort, der es begonnen hatte, nun aber seinen Ersatzdienst ableistet. Auch Joseph war gegenüber der mennonitischen Tradition der Militärdienstverweigerung kritisch eingestellt, und er hatte Thom beeinflusst. Die Verweigerung des Militärdienstes, heißt es an zentraler Stelle im Buch, sei nur gerechtfertigt, wenn sie die bessere, klarere Bezeugung des Glaubens und der Botschaft von Jesus Christus sei. Die bloß selbstgefällige Fortführung der eigenen Tradition sei damit unvereinbar, vielmehr müsse das Evangelium auch zu jenen getragen werden, die davon noch nichts gehört haben. Das trifft auf die Mischlingsfamilien und ihre Kinder zu, die ebenfalls in Wapiti leben und mit denen die Mennoniten immer wieder auch in Berührung kommen. In dieser Überzeugung gehen die Verweigerung des Militärdienstes und das missionarische Engagement eine enge Verbindung ein.

Thom engagiert sich und führt eine einfache Form von Unterweisung durch, indem er Mischlingskinder mit biblischen Geschichten bekanntmacht. Für Weihnachten 1944 ist eine gemeinsame Aufführung geplant, wie man sie in Wapiti noch nicht erlebt hat. Erst im Laufe der Zeit erkennt Thom, daß seine Arbeit keine Perspektive hat und von den maßgebenden Personen der Gemeinde – vor allem vom Diakon Peter Block – nicht mitgetragen wird. Denn das Ergebnis seines Engagements könnte nur sein, daß eines Tages auch Mischlinge zur Gemeinde dazukämen, daß Mennoniten und Mischlinge gleichberechtigt nebeneinander stünden und – welch unvorstellbarer Gedanke – sich dann auch vermischen würden. Auf die religiöse Integration würden unweigerlich die soziale und die familiäre folgen. Das aber steht der Vision des Diakons diametral entgegen, und er zögert nicht, die Arbeit mit den Mischlingskindern zu unterlaufen, indem er deren Familien einfach auskauft und zum Wegzug überredet.

Mit Thom Wiens hat Rudy Wiebe die Figur geschaffen, deren allmählicher Erkenntnisprozeß den Leser die Halbheiten, Inkonssequenzen und Doppelbödigkeiten der Gemeinde in Wapiti gewahr werden läßt. Mit ihm beginnt der Leser zu begreifen, warum so viele junge Leute den Ort verlassen, dessen geistige Enge sie nicht mehr ertragen; mit ihm entdeckt er, warum Herman Paetkau trotz seiner freundlichen Art immer eine Randfigur geblieben ist und sich schließlich eine Méti-Frau genommen hat; und mit Thom erkennt der Leser schließlich die persönliche Tragik Peter Blocks, der durch seine Haltung

nicht nur der Gemeinde schadet, sondern auch die eigene Familie zerstört. Am Ende dieses Romans und damit am Ende des Jahres 1944 ist Thom desillusioniert, und was zu Anfang gewiß schien, ist dem Leser nun fraglich geworden: Wie wird Thom reagieren, wenn seine Einberufung kommt?

Dank der Bemühungen und des verlegerischen Risikos des kleinen Bonner Tweeback Verlages kann der deutsche Leser nun nachvollziehen, was 1962 die kanadischen Mennoniten so aufwühlte. Dank gilt aber auch dem Übersetzer Joachim Utz, der damit sein viertes Buch von Rudy Wiebe auf deutsch vorlegt. Er hat dafür gesorgt, daß die Texte dieses Autors inzwischen auch für den deutschsprachigen Leser ihren charakteristischen Klang bekommen haben.

Christoph Wiebe

Hinweise, Berichte, Meldungen

Lexikon der Mennoniten in Paraguay erschienen

Im Auftrag des Vereins für die Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay ist in den vergangenen Jahren ein Lexikon über die Geschichte und Gegenwart der Mennoniten in den verschiedenen Siedlungen Paraguays von einem kleinen Autorenkreis erarbeitet und rechtzeitig zur diesjährigen Mennonitischen Weltkonferenz in Paraguay herausgebracht worden. Entstanden ist ein umfangreicher, gediegen ausgestatteter Hardcover-Band mit Einträgen unterschiedlicher Art von A (Abendmahl) bis Z (Zurechtmacher).

Biographische Artikel über Personen, die für die paraguayischen Mennonitengemeinden Bedeutsames geleistet haben, wechseln ab mit Artikeln über die einzelnen Siedlungen (Menno, Fernheim, Volendam, Friesland, Neuland, aber auch unbekannterem wie Tres Palmas, Agua Azul oder Rio Verde) und die unterschiedlichen mennonitischen Denominationen. Es gibt Einträge, die an die Vergangenheit in Rußland erinnern (z.B. Flucht über den Amur oder Flucht über Moskau, Forsteidienst), und über zahlreiche Einrichtungen, die zur Bewältigung des Lebens in einer unwirtlichen Umwelt geschaffen wurden (Kranken- und Brandversicherung, Schulen und höhere Ausbildungsstätten, Radiostationen und Naturschutz). Eingestreut sind Artikel zu grundsätzlichen Problemen wie Macht, Politik, Gerechtigkeit, Frieden, Taufe, Tradition, Eid), aber auch Einträge, die mehr folkloristischen Charakter tragen (Plautdietsch, Schweineschlachten, Taubenjagd, Holländervieh, mennonitische Speisen, Grüne Hölle, Sport und nicht zu vergessen: Humor). Schließlich sind die Einträge besonders wichtig, die über die Beziehungen der paraguayischen Mennoniten zu staatlichen Behörden, zu Organisationen der Entwicklungshilfe und zur indianischen Bevölkerung informieren.

Dieses Lexikon läßt sich einerseits kreuz und quer lesen, eine kurzweilige Lektüre, andererseits vermittelt es schnell ein anschauliches Bild von den Mennoniten, die unter schwersten Bedingungen im Chaco von Paraguay zu siedeln begannen, sich im Laufe von Jahrzehnten gefestigt und inzwischen moderne Kommunen entwickelt haben. Die Artikel sind einfach und klar geschrieben, oft mehr auf erzählerische als auf enzyklopädisch komprimierte Weise. Sie erheben nicht den Anspruch, mit dem *Mennonitischen Lexikon* oder der *Mennonite Encyclopedia* zu konkurrieren, die stärker täuferhistorisch

und forschungsgeschichtlich orientiert sind, sondern bieten bewußt Informationen für jeden, der das Interesse an seiner Gemeinschaft vertiefen will, und für jeden Außenstehenden, der sich einen Eindruck von den Siedlern und ihren Nachfahren in der »grünen Hölle« von Paraguay verschaffen möchte. So ist es der ausgesuchte Kreis gut aufeinander eingestimmter Autoren (das gilt auch für das Redaktionsteam), der dafür sorgt, daß dieses Lexikon eine weite Verbreitung finden wird. Zu bestellen ist das Buch am einfachsten im Internet: libreria@fernheim.com.py, bezahlt wird auf ein deutsches Konto der Kolonie Fernheim: *Lexikon der Mennoniten in Paraguay*, hg. vom Verein für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay (Redaktionsteam: Gerhard Ratzlaff, Jakob Warkentin, Uwe S. Friesen, Gundolf Niebuhr, Hans Theodor Regier, Beate Penner und Lily August), Asunción 2009, 473 S., Landkarten, Hardcover (ISBN 978-99953-887-1-3).

Hans-Jürgen Goertz

»Leyden« – ein Theaterstück von Freuynde und Gaesde, Münster

An der Einfahrt zur Tiefgarage des Verwaltungsgebäudes der Bezirksregierung Münster am Domplatz in Münster, Einlaß 20 Uhr, versammeln sich Menschen, die das Publikum eines ungewöhnlichen Theaterstücks werden wollen. Doro Aumayr, Mitspielerin des wenig später beginnenden Stücks, führt die zu den Winterterminen in dicken Jacken und Mänteln verummten Besucherinnen und Besucher die Rampe hinab und um zwei Kurven in eine hintere Parkbucht der Tiefgarage. Ringsum nur Beton, das ist die Bühne, das ist die Kulisse. Zufällig kann dieser Ort nicht gewählt worden sein. An der Stelle der heutigen Bezirksregierung stand früher der Fürstenhof, das Verwaltungsgebäude des Fürstbischofs von Münster. Ob an Geschichte, ob an Theater interessiert, sitzen die meisten gespannt und leicht vornübergebeugt, als wollten sie sich in das Bühnengeschehen einmischen. Vielleicht lassen die kargen Sitzgelegenheiten kaum andere Haltungen zu.

Von der Decke hängt eine grobe Kette, die den Hauptakteur des Abends an einer Hand und einem Fuß festhält. Aber so genau sieht man das erst später, denn der Gefangene liegt, karg in Leinenhemd und Leinenhose gekleidet, zunächst auf dem Boden. Er stöhnt, vielleicht im Traum, halb schlafend, halb wach. Hat er die Tage noch zählen können im Laufe seiner monatelangen Haft, in der er nur wenig Tageslicht gesehen haben dürfte?

Nur zwei Personen führen dem Publikum die Geschichte der Täuferherrschaft von Münster vor Augen: Jan van Leiden, der gefangene Täuferkönig,

den man in dieser Produktion mit y schreibt (Marcell Kaiser), und seine Befragerin, eine Figur des 21. Jahrhunderts mit einigen überzeitlichen Bezügen (Doro Aumayr). Dem y sind *Freuynde und Gaesdte Theaterproduktionen* schon in ihrem Namen fest verschrieben. Die Wahl der Buchstaben soll vermutlich die ferne Vergangenheit anklingen lassen, aus der die Gruppe sich immer wieder anregen läßt.

Dankenswerterweise wurde der Text, den die beiden sprechen, frei zugänglich ins Internet gestellt und läßt sich unter www.f-und-g.de leicht finden. Regisseur Zeha Schröder hat mit Doro Aumayr den Text geschrieben und ihm eine besondere Sprachform gegeben. Die wenigen Einwürfe der Befragerin sind hochdeutsch. Es ist ein gelungenes Konzept, das Verhör auf diese Weise ganz ohne befragende Kommission ablaufen zu lassen. Der Gefangene, hier *Leyden* genannt, spricht ein den Ohren des Publikums entgegenkommendes Niederdeutsch, das die Quellsprache noch erkennen läßt, zugleich aber dem Publikum in Münster, das niederdeutsche Sprachformen mehrheitlich bereits anderswo gehört hat, die Chance gibt zu folgen.

Tag der Handlung ist der 20. Januar 1536, der Tag, an dem Jan van Leiden tatsächlich zum zweiten Mal verhört wurde, bevor ihn am 22. Januar – unmittelbar vor seinen Mitgefangenen Bernd Knipperdollinck und Bernd Krechtinck – vor dem Rathaus in Münster nach einstündigen Qualen durch glühende Zangen der Dolch des Henkers tötete. Die keineswegs feindselige, durchweg neutrale Befragung, oft in spröden Einwortsätzen, gibt *Leyden* auf der Bühne des Kellers die Gelegenheit, aus den Antworten der tatsächlichen Befragungen vom 25. Juli 1535 und vom 20. Januar 1536 zu schöpfen. Eine längere Passage wurde darüber hinaus dem Augenzeugenbericht Heinrich Gresbecks entnommen.

Mit sparsamer Dramaturgie gelingt es Regisseur und Ensemble, die starken Quellentexte stimmig und höchst eindringlich zu vermitteln. Den allzu vielen Dramen der Literaturgeschichte zur Täuferthematik von Münster wird hier keine weitere literarische Bearbeitung angefügt, die den Stoff in eine bestimmte Richtung zwingt. Vielmehr wird von den Quellen soviel geboten, verändert oder ausgelassen, wie nötig ist, um eine durchaus authentische Botschaft zu vermitteln. *Leyden* klärt historisch auf und stellt eine Person der europäischen Geschichte vor, die menschlich erscheint in den laueren Gründen und vielfachen Bedingungen ihres Handelns.

Gekonnt und überzeugend halten Befragerin und *Leyden* ihr Publikum im 21. Jahrhundert und nehmen es mit ins Jahr 1536. So reduziert wird *Leyden* durch die Befragerin gelenkt, daß es immer wieder scheint, er monologisiere.

Tatsächlich führt sie, die Befragerin, durchs Programm, beginnend mit Erkundigungen zur Person, zu seinem Auftreten in Münster, zu den Visionen, zur Ehe, zu seinem Königtum, zu den Hinrichtungen, zur Urkundenverbrennung, zur Hilfe von außen, zum Anschlag Hille Feickens auf den Bischof. Nachdem das Panorama so weit entfaltet worden ist, wird immer deutlicher, was *Leyden* im Innersten getrieben hat und was ihn am Ende noch bewegt. Daß er Gottes Wort verkünden wollte, wird man ihm als reformatorischem Täufer, der er war, lassen müssen. Daß er, wandlungsfähig, bereits in der Endphase der Täuferherrschaft zur Spiritualisierung des Konzepts der Weltveränderung, zur Einsicht in eigene Fehler sowie zur Einräumung persönlicher wie kollektiver Schuld neigte, kann man den Quellen wie dem Theaterstück entnehmen.

Der oft leise Mensch wehrt sich auf dieser Bühne mit seiner ganzen Stimmgewalt, wenn er den Vorwurf zurückweist, er habe das Königtum angestrebt. Sein Ziel war nicht, König zu werden; das ist ihm vielmehr auferlegt worden. Er widerspricht mit Argumenten und mit nicht zu steigernder Entschiedenheit.

Zum Schluß, als die Befragerin gegangen ist, entrollt *Leyden* aus der verstümmelten und verbundenen linken Hand – vielleicht soll sie zugefügte Folterverletzungen andeuten – ein Blatt und verliest in hochdeutscher Sprache den Bericht eines Augenzeugen über Münsters Eroberung durch die Landsknechte am 25. Juni 1535, worin es unter anderem heißt: »Als sie ... die Stadt eingenommen hatten, liefen die Landsknechte in alle Häuser ... und zerrten, wen sie fanden ... auf die Straße und schlugen sie tot.«

Marcell Kaiser stellt den König als Gefangenen dar, der anderen und sich selbst Rechenschaft ablegt. Vielleicht war Jan van Leiden intellektueller und klarer, selbstbewußter und bibelfester, wendiger und zurückgezogener als dieser *Leyden*, der als gutmütig, offenherzig, prinzipienfest und hilfsbedürftig erscheint. Aber das Konzept von Schröder, Kaiser und Aumayr überzeugt, die Figuren sind konsistent, ein anderer als dieser schlichte *Leyden* hätte den Rahmen gesprengt.

Wenige Mißgriffe dieser Verhörfassung fallen gar nicht ins Gewicht. Beispielsweise spricht *Leyden* von seinen Eltern und sagt, seine Mutter habe »diesen Johan« von seinem Vater empfangen, eine Formulierung, die der Schreiber gewählt hat, die jedoch dem Sprecher nicht in den Mund gelegt werden dürfte. Falsch verstanden wurde der monatliche Tanz, der – im Stück – nach vier Wochen der Belagerung eingeführt worden sein soll, tatsächlich aber in der Schlußphase seit Frühjahr 1535 alle vier Wochen veranstaltet wurde. Das

grandiose Orgelspiel von *Leyden* auf imaginären Tasten und Pedalen, das den Orgelspieler Ludgerus vor Augen führt, ist beglückender Ausgleich für einen geringen Irrtum.

Diese Rezension entsteht am 23. Februar 2009, als vor 475 Jahren durch die Wahl des täuferischen Rates in Münster die Täuferherrschaft begann. Man erinnert sich im offiziellen Münster noch jährlich an die Niederschlagung der Täufer, nicht aber an den Anfang ihres Regiments. Doch langfristig fügt sich manches. Vor wenigen Jahren gerieten die Verhörprotokolle, die man lange Zeit nur aus den von Joseph Niesert 1826 und Carl Adolf Cornelius 1853 herausgegebenen Quellensammlungen kannte, wieder in den Blick. Mein Vergleich der Protokollversionen der Verhöre vom 25. Juli 1535 erschien 2002 in dieser Zeitschrift. Kurz darauf konnten die Protokollversionen im buchstabengetreuen Satz und in Paralleldruck an anderer Stelle veröffentlicht werden (Westfälische Zeitschrift 2005). Der Mitarbeiter des Stadtmuseums Münster, Dr. Bernd Thier, wies *Freuynde und Gaesdte Theaterproduktionen* auf die Verhörprotokolle hin. *Leyden* ist Ermunterung für alle, die davon überzeugt sind oder nur ahnen, daß Wissenschaft und Kunst zusammengehen können.

Am 10. September 2008 wurde *Leyden* uraufgeführt, Ort: Bezirksregierung Münster, Domplatz 1–3, Tiefgarage.

Ralf Klötzer

Gelebte Glaubensvielfalt in Neuwied

Gelebte Glaubensvielfalt – Am Beispiel der Stadt Neuwied, hg. von der Stadt Neuwied und dem Mone-Verlag, Neuwied 2009, ISBN 978-3-9812896-0-2, 14,80 Euro

Dieses Buch enthält Selbstdarstellungen von 16 Religionsgemeinschaften, die es in der Stadt Neuwied gibt. Die Stadt wurde 1653 gegründet und bot von Anfang an auch verschiedenen Religionsgemeinschaften Heimat, darunter den Juden und den Mennoniten. Bis heute wirbt die Stadt mit dem Slogan »Neuwied – offen und tolerant«. Nun waren zum ersten Mal alle bestehenden Religionsgemeinschaften der Stadt eingeladen, sich in einem gemeinsamen Band vorzustellen. 16 von ihnen sind der Einladung gefolgt. Es gibt daneben noch eine Reihe anderer, die nicht mitgemacht haben.

Das Buch enthält Einführungen in die Religionsgeschichte der Region, sowie historisch-konfessionskundliche Darstellungen der Evangelischen Kirche, der römisch-katholischen Kirche, der Juden sowie der Mennoniten. Bei den Mennoniten ist die Situation in Neuwied besonders schwierig. Seit den 80er Jah-

ren sind drei neue Gemeinden rußlanddeutscher Prägung zusätzlich zu den beiden bestehenden entstanden. Immerhin haben von fünf Gemeinden drei mitgearbeitet und sich auf einen gemeinsamen Einführungstext geeinigt: Die Evangelische Mennonitengemeinde (sie gehört zur Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden), die Mennonitengemeinde (Arbeitsgemeinschaft zur geistlichen Betreuung der Umsiedlergemeinden) und die Mennonitische Brüdergemeinde (Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Brüdergemeinden). Die beiden nicht beteiligten Mennoniten-Brüdergemeinden sind lediglich mit einer Kurzbeschreibung durch die Herausgeber vertreten, die sie wenigstens erwähnen wollten.

Daneben finden sich aus dem christlichen Bereich die Armenisch-Apostolische Kirche, die Altkatholiken, die Adventisten, die Freie evangelische Gemeinde, die Evangelische Brüdergemeine (Herrnhuter) und die Pfingstgemeinde, aber auch die Neuapostolische Kirche und die Zeugen Jehovas. Ferner sind vertreten die neu gegründete jüdische Gemeinde und zwei islamische Gemeinden. Außerdem gibt es einen Artikel über die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), zu der einige der christlichen Gruppierungen gehören, sowie ein Beitrag über religiös nicht gebundene Menschen.

Rainer W. Burkart

Ein Sammelband mit wichtigen Beiträgen zur Schwenckfeld-Forschung

Jan Harasimowicz, Aleksandra Lipińska (Hgg.), *Dziedzictwo reformacji w księstwie legnicko-brzeskim. Das Erbe der Reformation in den Fürstentümern Liegnitz und Brieg*, Legnica: Muzeum Miedzi, 2007. 422 S., 76 Abbildungen, 8 Farbtafeln. Beiträge in poln., dt. und engl. Sprache (alle poln. Texte mit dt. Zusammenfassung). ISBN 978-83-88155-26-0. Zu bestellen unter www.muzeum-miedzi.art.pl

Der an versteckter Stelle erschienene, aber gediegene Sammelband einer Konferenz vom Dezember 2005 enthält Beiträge von 25 Wissenschaftlern verschiedener historischer Disziplinen aus Polen (14), Deutschland (10) und den USA (1). Sie gewähren exemplarische Einblicke in den aktuellen Forschungsstand zur Reformation in den Territorien der Liegnitz-Brieger Piastenerzöge und zu ihren kirchen-, literatur-, kunst- und kulturgeschichtlichen Nachwirkungen im bikonfessionellen Schlesien des 17. bis 20. Jahrhunderts. An dieser Stelle soll auf den Band deshalb hingewiesen werden, weil mehrere Beiträge von Interesse für die Schwenckfeld-Forschung sind. Stanisław Juceczka geht in seinem Beitrag über *Die Liegnitzer Stiftsgeistlichkeit*

am Vorabend und während der Reformation (S. 43–62) ausführlich auf Schwenckfelds engsten Mitarbeiter Valentin Krautwald ein, der von 1524 bis zu seinem Tod 1545 ein Kanonikat an der Kollegiatskirche zum Hl. Grabe in Liegnitz innehatte, aus der Pfründe sein Einkommen bezog und zusammen mit zwei weiteren Domherren scheidlich-friedlich in einem Haus lebte. Allein schon die zahlreichen von Jucezka zitierten Krautwald betreffenden Archivalien des Breslauer Erzbischöflichen Archivs, des Staatsarchivs Breslau und seiner Liegnitzer Zweigstelle sind eine substantielle Ergänzung zu der bisher nicht vollständig zusammengetragenen Quellenbasis der bisher nicht geschriebenen Biographie Valentin Krautwalds. Horst Weigelt skizziert 32 Jahre nach dem Erscheinen seiner grundlegenden Darstellung des schlesischen Schwenckfeldertums noch einmal *Die Religionspolitik Herzog Friedrichs II. von Liegnitz, seine Stellung zu Caspar von Schwenckfeld und dessen Anhängern* (S. 63–75). Arno Herzig umreißt in seinem Beitrag *Der Reformator Johann Sigismund Werner (1491–1554) und die Reformation der Schwenckfelder im Herzogtum Liegnitz und der Grafschaft Glatz* (S. 77–89) das wechselvolle Leben des zeitweiligen Hofpredigers Friedrichs II., der nach der Annäherung des Herzogs an das Luthertum zusammen mit weiteren führenden Vertretern der Lehre Schwenckfelds eine Pfarrstelle in der Grafschaft Glatz erhielt, die 1537–1548 unter der Herrschaft des zum Spiritualismus neigenden mährischen Magnaten Johann von Pernstein stand (vgl. auch Arno Herzig, Johann Sigismund Werner, in: Ders. (Hg.), *Schlesien des 14. bis 20. Jahrhunderts*, Neustadt an der Aisch 2004 [Schlesische Lebensbilder, 8], S. 47–55). Eine berühmte Quelle über Schwenckfelds frühes Wirken in Schlesien im Rahmen der sogenannten Liegnitzer Bruderschaft, eines Kreises von Theologen, Humanisten und Laien, der in der Frühphase der Liegnitzer Reformation großen Einfluß ausübte, analysiert und erläutert Gabriela Wąs, *Die Anfänge der Liegnitzer Reformation im Lichte der Berichte von Sebastian Schubart* (S. 91–120). Von Interesse für die Schwenckfeld-Forschung sind auch die Beiträge von Marian J. Ptak, Joachim Bahlcke, Klara Kaczmarek-Löw und Bogusław Czechowicz, die sich mit Schwenckfelds zeitweiligem Förderer Friedrich II. im Hinblick auf Verfassungsgeschichte, politische Ideologie und Kunstgeschichte beschäftigen. Der Sammelband verdient daher einen würdigen Platz neben den übrigen in den letzten Jahren erschienenen Büchern über Caspar Schwenckfeld und seine doppelte Wirkung in Schlesien und in Süddeutschland (Gabriela Wąs, *Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność do 1534 roku*, Wrocław 2005; Ruth Gouldbourne, *The flesh and the feminine. Gender and theology in the writings of Caspar Schwenckfeld*, Milton Keynes

2006; Caroline Gritschke, »Via Media«. *Spiritualistische Lebenswelten und Konfessionalisierung. Das süddeutsche Schwenckfeldertum im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlin 2006; Horst Weigelt, *Von Schlesien nach Amerika. Die Geschichte des Schwenckfeldertums*, Köln 2007; Ute Evers, *Das geistliche Lied der Schwenckfelder*, Tutzing 2007).

Martin Rothkegel

Grenzen des Täufertums – ein neuer Sammelband

Vor einigen Wochen ist der Sammelband erschienen, der die Vorträge der Konferenz zur Täuferschaft veröffentlicht, die vor zwei Jahren zum Thema »Grenzen des Täufertums/Boundaries of Anabaptism« an der Universität Göttingen gehalten wurden. Die Herausgeber haben noch den einen oder anderen Beitrag, der im Umkreis dieser Konferenz geschrieben wurde, hinzugefügt. In dem Band mischen sich Namen älterer Täuferschaftsforscher mit Namen von Forschern, die gerade erst dabei sind, mit ihren Arbeiten neue Akzente zu setzen: *Anselm Schubert, Astrid v. Schlachta und Michael Driedger* (Hg.), *Grenzen des Täufertums/Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Band 209), Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2009, 384 S. kart. (ISBN 978-3-579-05765-1).

MGBI

Große Konferenz über Pilgram Marpeck an der Bluffton University

Vom 25. bis 28. Juni 2009 fand an der Bluffton University (Ohio) eine Marpeck-Konferenz unter dem Thema *Anabaptist Convictions after Marpeck* statt. Sie wurde einberufen, um Neal Bloughs, William Klassens, Walter Klaassens, John Rempels, Martin Rothkegels und Malcolm Yarnells Forschungen zum Täuferschaftsführer Pilgram Marpeck zu würdigen. Das Programm war ebenso eindrucksvoll wie umfassend. Es wurden Vorträge gehalten von John Rempel, Leonard Gross, Jonathan Seiling, James Stayer, Michael Eldridge, Anthony Siegrist, Joshua Weaver, Jason Graffagnino, Joanna Shenk, Mike Wilkinson, Matthew Eaton, Walter Klaassen, William Klassen, Duane Friesen, Scott Holland, Martin Rothkegel, Tom Finger, Denny Weaver, Malcolm Yarnell, Richard Klinedinst, Gerald Mast, Anna Yoder, Reuben Shank, Tommy Airey, David Neufeld, Leo Driedger, James Hurd, Trevor Bechtel, Andrea Dalton, Javan Lapp, Jonathan Sauder, Michael Hardin, Steven Siebert, Phil Stoltzfus, Michael Cartwright, Michael Schuck, Neal Blough und Heidi Yoder. Die Kon-

ferenz konzentrierte sich hauptsächlich auf die Bedeutung von Pilgram Marpecks Leben und Werk für die Mennonitengemeinden im 21. Jahrhundert und erst in zweiter Linie auf die Interpretation seines Lebens und Werkes im 16. Jahrhundert. Die beiden Hauptvorträge von John Rempel (Elkhart) und Martin Rothkegel (Berlin) verdienen es, hier besonders herausgestellt zu werden. Rempel unterstrich die christologische und trinitarische Rechtgläubigkeit der Theologie Marpecks, ihre ausgesprochen wirkungsvolle Synthese von Wort und Geist und die daraus folgende Verbindung der Sakramente mit der Vorstellung vom menschlichen Leib Jesu Christi. Dieses Marpeck-Bild wurde von den meisten Rednern geteilt. Denny Weaver hingegen problematisierte es. Er gab zu bedenken, daß in Theologie und Geschichte gewöhnlich »Beschreibung zur Vorschrift« (*»description becomes prescription«*) wird und daß die Akzeptanz, die Marpeck (der vorbildliche Täufer des 16. Jahrhunderts schlechthin) als ganz und gar rechtgläubiger Theologe findet, einer Preisgabe dessen gleichkommt, was als das spezifisch Täuferische in den Gesprächen der Täufer mit anderen christlichen Gruppen galt. Rothkegel unterstrich indessen den besonderen täuferischen Kontext der »(Austerlitzer) Bundesgenossen« im 16. Jahrhundert, aus dem die Gedanken Marpecks hervorgegangen waren. »Gegen die Tendenz der nordamerikanischen Forschung, mit systematisch-theologischen Fragestellungen an das umfangreiche Corpus marpeckitischer Schriften heranzugehen,« sei das Anliegen seines Vortrags. Er fragt »nach dem Entstehungskontext und der ursprünglichen Funktion dieser Texte (...)«, und kommt zu dem Schluß: »Eine Kontinuität zwischen Marpecks Gruppierung der ›Bundesgenossen‹ und heutigen täuferischen Denominationen besteht nicht. Der Konstruktionscharakter der durch die Wiederentdeckungen marpeckitischer Schriften im 20. Jahrhundert ausgelösten Marpeck-Renaissance ist zu beachten.« Die meisten nordamerikanischen Redner gingen von einer grundsätzlichen Kontinuität zwischen Marpecks Ideen und den damaligen Schweizer Brüdern aus (auch wenn sie zugeben, daß das Kunstbuch Unterschiede zwischen Marpeck und einigen Schweizer Brüdern aufweist, sind sie doch der Meinung, daß eine Opposition Marpecks gegen alle Schweizer Brüder »nicht nachgewiesen werden könne«). Rothkegels historische Forschungen nehmen dagegen eine grundsätzliche Diskontinuität im Theologischen zwischen Marpeck und den Austerlitzer Bundesgenossen auf der einen und den Mennonitengemeinden des 21. Jahrhunderts auf der anderen Seite an, während die meisten nordamerikanischen Redner ein grundsätzliches Einvernehmen in der Theologie zu erkennen glauben.

James M. Stayer

Österreichs erstes Täufermuseum eröffnet

Im Museumsdorf Niedersulz, etwa in 35 Minuten mit dem Auto von Wien in nordöstlicher Richtung erreichbar, wurde am Sonntag, dem 5. Oktober 2008, das erste österreichische Täufermuseum eröffnet.

Organisator dieser Ausstellung war der im Frühjahr 2007 gegründete Hutterische Geschichtsverein, vor allem aber sein Obmann Reinhold Eichinger. Seinem unermüdlichen Einsatz ist es zu verdanken, daß dieses Täufermuseum Realität geworden ist. Unter Mitwirkung von ungefähr 40 Mitarbeitern kam es nach zweijähriger Planung und harter Arbeit zur feierlichen Eröffnung bei strahlendem Wetter. Unter den 650 Gästen befanden sich auch Abe und Irene Neufeld. Sie haben vor 50 Jahren die Mennonitenbrüdergemeinde in Linz und 1972 die Gemeinde Tulpengasse in Wien gegründet, aus der inzwischen zahlreiche freikirchliche Gemeinden hervorgegangen sind. Ihnen verdanken wir die ersten Impulse, die zur Erweckung des Interesses am täuferischen Erbe geführt haben.

Den Anfang der Feierlichkeiten bildete ein Vormittagsgottesdienst, der vom Bund evangelikaler Gemeinden in Österreich veranstaltet wurde. Josef F. Enzenberger war eingeladen worden, die Festpredigt über das Thema »Was darf es kosten?« zu halten. Nach seinem Hinweis auf die in ganz Österreich einst weit verbreitete täuferische Volksbewegung, auf ihren hohen Blutzoll und ihre kulturell bedeutsamen Leistungen, wurde das Phänomen religiöser Heldenverehrung problematisiert. Eine solche könne niemanden davor bewahren, nicht doch noch zum Verfolger gemäß Mt. 23,29 ff. zu werden, sofern nicht das täuferische Anliegen von innen heraus verstanden und ausgelebt werde.

Am Nachmittag fand schließlich die Eröffnung des Museums statt. Auch Vertreter aus Politik, Kultur und Kirchen waren anwesend. Dr. Astrid v. Schlachta von der Universität Innsbruck gab einen geschichtlichen Überblick über die Täuferbewegung in Niederösterreich bis zu deren allmählichem Verschwinden nach 1620. Alexander Basnar trug ein Falkensteiner Täuferlied vor. Es erzählt von der Haft einiger Täufer auf der vom Museumsdorf etwa zwanzig Kilometer entfernt gelegenen Burg Falkenstein im Jahre 1539 und weist auf die Bedeutung dieser Gegend für die österreichische Täufergeschichte hin. Im Anschluß daran wurde nach einem Vaterunser, das zwei katholische, ein lutherischer und ein freikirchlicher Vertreter gemeinsam beteten, das Museum seiner Bestimmung übergeben.

Das Museumsdorf selbst besteht aus rund 70 Bauobjekten, die Prof. Josef Geissler seit 1966 in mühevoller Arbeit zusammengetragen hat. Die beson-

dere Bedeutung des Täufermuseums liegt nun darin, daß es sich hierbei um eine Dauerausstellung handelt. Dadurch wird die Täuferbewegung als ein integraler Bestandteil der österreichischen Kultur und Geschichte erstmals sichtbar und begreifbar gemacht. Die Ausstellung befindet sich in einem um 1600 erstmals erwähnten Kleinhäuslerhaus aus Wilfersdorf und erstreckt sich über fünf Räume. Gezeigt wird die Entwicklung täuferisch-freikirchlichen Lebens in Niederösterreich, Wien und im Burgenland von etwa 1527 bis zur Gegenwart, wobei der Schwerpunkt besonders auf der Geschichte der Hutterer liegt. Die Aufbereitung der Inhalte nach zeitgemäßen museumsdidaktischen Gesichtspunkten mit Videoclips und Audiostation machen den Museumsbesuch auch für Schulklassen attraktiv. An einer eigenen Homepage wird bereits gearbeitet.

Das mediale Echo war bisher gewaltig. Das läßt hoffen, daß der in Österreich so lange totgeschwiegenen Täufergeschichte endlich die ihr gebührende Aufmerksamkeit zuteil wird. Ab 12. April hat das Museumsdorf seine Tore wieder geöffnet.

Josef Franz Enzenberger

Jacob Backer – ein mennonitischer Maler des 17. Jh. wird neu entdeckt

»Er konnte besser malen als Rembrandt«, sagt Peter van den Brink, »treffsicherer, schneller, frischer«. Van den Brink, Leiter des Aachener Suermondt-Ludwig-Museums und Kurator der Ausstellung »Der große Virtuose. Jacob Backer (1608/09–1651)«, die von Mitte März bis Anfang Juni 2009 zu sehen war, ist von Backer begeistert. Zwei Jahre hindurch hat er die Ausstellung, die zuvor schon im Amsterdamer Museum »Het Rembrandthuis« gezeigt wurde, vorbereitet und dabei zahlreiche Neuentdeckungen gemacht. So konnte er etliche weitere Arbeiten Backer zuweisen, darunter auch das Doppelporträt eines älteren Ehepaares in Reims, von dem van den Brink aufgrund der Kleidung annimmt, daß es Mennoniten darstellt.

Backer wurde in Harlingen als Sohn eines Bäckers (daher sein Name) geboren. Seine Eltern waren beide mennonitisch, auch Jacob und sein Bruder wurden später Mitglieder mennonitischer Gemeinden, und das Umfeld, in dem er aufwuchs und seine Ausbildung absolvierte – das kann Jaap van der Veen in seiner im Ausstellungskatalog abgedruckten, minutiösen und detailreichen biographischen Skizze zeigen –, gehörte ebenfalls zu einem großen Teil der mennonitischen Glaubensfamilie an. Nach dem frühen Tod der Mutter heiratete der Vater erneut und zog nach Amsterdam, wo er sich der Wa-

terlander Gemeinde anschloß, in der er ein hohes Ansehen genoß und Diakon wurde.

Es gab damals in den Niederlanden ein mennonitisches Milieu, in dem man »tiefgläubig, wohlhabend und sehr gebildet« (Ausstellungskatalog, S. 16) zugleich war, und dieses mennonitische Milieu brachte neben Schriftstellern und Gelehrten, die die Kultur der Niederlande mit geprägt haben, auch mehrere bedeutende mennonitische Maler hervor – Jacob Backer war zweifellos der bedeutendste unter ihnen. Wenige Wochen vor seinem Tod freilich wechselte er wie sein Bruder, in dessen Haus er lebte, die Konfession und wurde Remonstrant. Die Gründe dafür sind nicht bekannt.

Nach einer Lehrzeit in Leeuwarden (etwa von 1626 bis 1632) lebte er bis zu seinem frühen Tod im August 1651 in Amsterdam und entwickelte sich dort bald zu einem der bedeutendsten Maler seiner Zeit. Er wurde zum geschätzten Historien- und Porträtmaler und befand sich zur Zeit seines Todes auf der Höhe seines Ruhms. »Es gibt diesen weit berühmteren Rembrandt, diesen berühmten Jan Lievensz., diesen hochgeachteten Backer«, schrieb 1642 Philips Angel in einer Abhandlung zur Historienmalerei (S. 27). Sieben Jahre später beschrieb der Antwerpener Maler, Kupferstecher und Kunsthändler Jean Meyssens Backers Bedeutung so: »Jacob Backer ist ein exzellenter Maler auf großem Format, stark erneuernd, und ein guter Kolorist, der offensichtlich auch schöne Akte anfertigen kann; außerdem ist er ein vortrefflicher Porträtist« (S. 27).

Im folgenden Jahrhundert noch bekannt, fiel Backer später aufgrund einer irrtümlichen Einschätzung als Schüler Rembrandts (der nur zwei Jahre früher geboren wurde!) weitgehend in Vergessenheit. Backer endlich aus dem Schatten Rembrandts wieder herauszuholen und in seiner Bedeutung für die niederländische Malerei des 17. Jahrhunderts zu würdigen, ist das erklärte Ziel sowohl der Ausstellung als auch des ausführlichen Beitrags von Backers Schaffen, den Peter van den Brink für den Ausstellungskatalog verfaßte (S. 27–84). Neben der schon erwähnten biographischen Skizze und dem Aufsatz Peter van den Brinks enthält der Band einen Katalogteil, in dem 57 Arbeiten Backers vorgestellt und besprochen werden (S. 85–201), sowie einen Œuvrekatalog, der sämtliche nach heutigem Stand der Forschung Backer zugeschriebene Werke verzeichnet (S. 203–251). Der Katalog *Jacob Backer (1608/09–1651)* ist in zwei Ausführungen erhältlich: einmal als Hardcover (ISBN 978 90 400 8565 9 für 47,95 €) mit einer CD, die den Œuvrekatalog in einer ausführlicheren Fassung enthält (auf englisch, einschließlich umstrittener Werke und mit ausführlicheren Literaturangaben), und daneben als Soft-



Jacob Backer, *Bildnis eines unbekannten Ehepaares*, um 1635

Leinwand, 138,5 × 113,5 cm

©La Société des Amis du Vieux Reims, Musée-Hôtel le Vergeur, Reims

Zur Verfügung gestellt und abgedruckt mit freundlicher Genehmigung des Suermondt-Ludwig-Museums, Aachen

cover ohne CD (ISBN 978 90 400 8566 6 für 39,95 €). Im Internet ist die Ausstellung zur Zeit noch vorgestellt unter www.jacob-backer.de, das Museum ist unter www.suermondt-ludwig-museum.de zu finden.

Christoph Wiebe

Schriften des Täufers Hans Denck in neuhochdeutscher Übersetzung

Obwohl er kaum 30 Jahre alt war, als er 1527 nach unsteten Jahren auf der Flucht und nur kurzer Wirksamkeit als Täufer in Basel an der Pest starb, zählt Hans Denck zu den interessantesten Figuren der frühen Täuferbewegung. Er hat einige Schriften hinterlassen, trotzdem wurde und wird er sehr unterschiedlich eingeschätzt. Er war humanistisch gebildet und entwickelte die täuferischen Anschauungen, die ihm vermittelt wurden, eigenständig weiter, für ca. ein Jahr war er Vorsteher der Augsburger Täufergemeinde (1525/26), bevor er ausgewiesen wurde. In seinen Schriften verwendete er gern zugespitzte, teilweise paradoxe Formulierungen und geistreiche Wortspiele in einer oft johanneisch geprägten Sprache. Das war schon damals nicht immer leicht zu verstehen, und der Straßburger Reformator Martin Bucer urteilte – sicher zu Unrecht –, daß Dencks Schriften so dunkel und verworren seien, daß nur der sie verstehe, dem Denck sie erkläre. Dencks Wirkungen im Täufertum blieben nach seinem frühen Tod beschränkt, da von den sich herausbildenden Täufergruppen keine Denck als Leitfigur ansah. Gleichwohl wurde er nie ganz vergessen, und in der modernen Forschung wird er seit der historisch-kritischen Ausgabe seiner Schriften (1955–1960) als interessanter täuferischer Theologe wahrgenommen.

Einer breiteren Rezeption heute, beispielsweise in mennonitischen Gemeinden, steht allerdings entgegen, daß Dencks Schriften nicht in zeitgemäßem Deutsch vorliegen. Diesem Mangel will der Agape Verlag entgegenwirken und legt darum zwei der bedeutendsten Schriften dieses Täufers in einer neuhochdeutschen Übersetzung vor: *Vom Gesetz Gottes* (Augsburg 1526) und *Von der wahren Liebe* (Worms 1527), übersetzt von dem katholischen Theologen Thomas Nauerth. Walter Hollenweger hat ein Vorwort beige-steuert und Alejandro Zorzin eine kurze Erläuterung zum polemischen Titelblatt der Straßburger Ausgabe von *Vom Gesetz*, das die Aussagen Dencks in anschaulicher Weise in Bildpropaganda übersetzt.

In seiner Einleitung (S. 11–28) erläutert Thomas Nauerth, katholischer Theologe und Beauftragter des Internationalen Versöhnungsbundes/Deutscher Zweig für die Ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt, den Hin-

tergrund der Publikation. Die Wiederentdeckung des Themas Nachfolge in der Theologie der letzten Jahrzehnte wie auch die zahlreichen zwischenkonfessionellen Begegnungen und Gespräche lassen Verlag und Übersetzer hoffen, Hans Denck als einem Vertreter eines friedlichen, irenischen Täuferturns in der Gegenwart Aufmerksamkeit zu verschaffen. Denck wird als Mystiker mit pastoralem Interesse dargestellt (S. 18f., 22), der möglicherweise von Hubmaier seine Taufe empfangen habe (S. 17). Nauerth führt in beide Schriften ein und lehnt in diesem Zusammenhang die Auffassung Klaus Deppermanns ab, Denck sei einer der in der *Brüderlichen Vereinigung* (1527) genannten »falschen Brüder«, weil er die Ordnungen Gottes spiritualistisch auflöse, Deppermann habe die Struktur der Schrift *Vom Gesetz* nicht erkannt und sei darum zu einer falschen Schlußfolgerung gelangt. Tatsächlich gehe es Denck darum, das Gesetz als Evangelium und das Evangelium als Gesetz zu deuten. Denck stehe in seiner Art, beides aufeinander zu beziehen, dem Matthäusevangelium nahe und verkörpere eine Alternative zu den theologischen Entwürfen der großkirchlichen Traditionen.

Für die Prinzipien seiner Übersetzung beruft sich Nauerth auf die Bibelübersetzer Martin Buber und Franz Rosenzweig. Er möchte die Übersetzung soweit wie möglich am Wortlaut des Originals belassen; wo es nötig ist, formuliert er neu, gelegentlich setzt er den originalen Wortlaut in Klammern dazu. Trotzdem bleibt der Text auch in heutigem Deutsch manchmal schwer nachvollziehbar, und man wünschte sich, den Originaltext neben einer freieren, paraphrasierenden Übersetzung lesen zu können, die sich vom Original löst und die es wagt, zu interpretieren und Eindeutigkeit herzustellen, wo das Original tatsächlich unklar und vage bleibt. Sehr bequem für den Forscher: Die Seiten- und Zeilenzählung der wissenschaftlichen Ausgabe werden kenntlich gemacht, so fällt der Vergleich mit dem Original für den, der es daneben liegen hat, leichter. *Hans Denck, Vom Gesetz und von der Liebe. Zwei Schriften (TäuferTexte 1), Weisenheim am Berg: Agape Verlag 2007, 91 S., kart. (ISBN 978-3-88744-450-3).*

Christoph Wiebe

Geschichten vom Glauben – narrative Predigten eines Mennonitenpfarrers

Predigten sind Spiegel ihrer Zeit und zugleich sehr individuelle Produkte desjenigen, der sie geschrieben hat. Beides trifft auch auf die Predigten von Hans Adolf Hertzler zu, der im Ruhestand lebt und nun eine Sammlung mit 24 seiner Predigten herausgegeben hat. Im Studium von der Dialektischen Theolo-

gie und ihrem kerygmatischen Ansatz in der Predigtlehre geprägt, merkte Hertzler – Pfarrer in Enkenbach/Neudorferhof seit 1968, in Krefeld von 1973 bis zu seiner Pensionierung 2004 – im Pfarramt schnell, daß er damit in der Praxis der Gemeindegemeinschaft nicht weit kam. Er orientierte sich neu, und auf der Suche nach alternativen Formen der Predigt entdeckte er unter anderem auch das Erzählen. Hertzler hält es für angemessen, denn »mit anderen teile ich die Überzeugung, dass Erzählen eine genuine Form des Redens vom Glauben, des Nachdenkens über Glauben in christlicher Tradition ist« (Vorwort, S. 7). Dieses formale Etikett »Narrative Predigt« verbindet die Predigten, die über einen längeren Zeitraum seit Mitte der 1980er Jahre entstanden sind und alle in der Mennonitengemeinde Krefeld gehalten wurden. Im einzelnen sehr unterschiedlich, sind sie doch darin gleich, daß sie offen sind und darauf angelegt, den Predigthörer in die Erzählung mit hineinzunehmen. Und so findet sich der Leser beispielsweise allein in dem Büro eines Pfarrers wieder, der aus dem Gespräch herausgerufen wurde, bevor es richtig begann, und in dem sich der Erzähler nun nach dem Blick in ein auf dem Tisch liegendes Buch der Frage ausgesetzt sieht, ob er an Gott glaubt. Oder der Leser findet erkennt sich in der Rolle eines älteren Bruders wieder, der seine Schwierigkeiten damit hat, daß die jüngere Schwester nach einem dreijährigen Indienaufenthalt mit einmal wieder aufgetaucht ist, was von den Eltern mit einem Fest gefeiert wird. Oder er nimmt aus der Sicht eines Beobachters am Einzug Jesu in Jerusalem teil. Mal nah am biblischen Text, mal hintergründig, skurril und konstruiert (wie im Fall von Georg, bei dem zwei Beamte nach seinem Gottesbild fahnden) – immer ist der Ton unaufdringlich und nicht pastoral. Und immer bleibt es dem Leser überlassen, sich selbst einen Reim auf das Erzählte zu machen. *Hans Adolf Hertzler, Bis der Pfarrer Amen sagte. Geschichten zu biblischen Texten, Norderstedt: Books on Demand 2008, 160 S., kart.*

Christoph Wiebe

Täuferische Erinnerungsorte in Tirol

Im Jahr 2007 präsentierte das Museum Goldenes Dachl in Innsbruck die Sonderausstellung »Die Hutterer – Verbrannte Visionen?«, in der die Geschichte der Hutterer dargestellt wurde, mit besonderem Bezug zur Tiroler Landesgeschichte. Begleitend zur Ausstellung erschien ein Buch, das zugleich eine Art Führer zu Orten in Tirol ist, an denen Täufer lebten, sich trafen, gefangenengesetzt waren oder hingerichtet wurden: *Astrid von Schlachta, Ellionor Forster,*

Giovanni Merola (Hgg.), *Verbrannte Visionen? Erinnerungsorte der Täufer in Tirol* (Die Geschichte der »Anderen«, Bd. 1), Innsbruck: innsbruck university press 2007, 204 S., kart., ISBN 978-3-902571-10-6.

Die Schrift kann unabhängig von der Ausstellung gelesen werden. Im ersten Kapitel (S. 8–47) liefert Astrid von Schlachta eine sehr gelungene zusammenfassende Darstellung der hutterischen Geschichte, verbunden mit Ausführungen zu Glauben und Leben der Hutterer sowie Hinweisen zu ihrer wirtschaftlichen und kulturellen Bedeutung. Die Exponate der Ausstellung hat sie dabei in ihre Darstellung einbezogen, sie sind abgebildet und auch mit den dazugehörigen Texten abgedruckt.

Den Hauptteil des Buches machen dann sieben Kapitel zu den Regionen Tirols aus (S. 48–165), gefolgt von vier kurzen biographischen Skizzen über Jakob und Katharina Huter, Georg Blaurock und Hans Hut. Abschließend finden sich die Anmerkungen, ein Quellen- und Literaturverzeichnis, Informationen zu Herausgebern und Autoren sowie nützliche Register zu Personen und Orten. Hervorgegangen ist dieser Begleiter zu Erinnerungsorten der Täufer in Tirol aus einer Lehrveranstaltung an der Universität Innsbruck. Studenten haben sich auf die Suche gemacht nach Orten, die mit der Geschichte der Täufer in Beziehung stehen. Insgesamt sind sechzehn Personen mit Beiträgen vertreten. Zahlreiche Abbildungen und Auszüge aus zeitgenössischen Dokumenten (Briefen, Erlassen und Mandaten, Verhörprotokollen, Liedern) lassen ein höchst lebendiges Bild entstehen – und zugleich ein erschreckendes, denn die Geschichte der Täufer in Tirol ist vor allem eine Geschichte von Unterdrückung, Verfolgung, Folterung und Hinrichtung. Sowohl die Hartnäckigkeit der Verfolgung als auch das standhafte Verhalten vieler Täufer, die oft lieber den Tod auf sich nahmen, als von ihren Überzeugungen abzulassen, muten uns fremd an. Die Texte sind sachlich gehalten, nicht Mitleid heischend. Aber gerade dadurch bewirken sie, daß das Schicksal der zahlreichen täuferischen Frauen und Männer den Leser nicht kalt läßt.

Das kleine Bändchen ist sehr ansprechend gestaltet, man nimmt es gern in die Hand, blättert darin und liest sich fest. Farbige Griffregister und Kolummentitel erleichtern die Orientierung, zeitgenössische kurze Quellentexte in farbiger Gestaltung ziehen den Blick auf sich, und klugerweise wurden sie weitgehend in ihrer originalen Schreibung belassen, wodurch Ferne und Nähe der Geschehnisse des 16. Jh. zugleich deutlich werden. Photos, Texte und faksimilierte Wiedergaben von Dokumenten sind gut aufeinander abgestimmt.

Christoph Wiebe

Westpreußische Kirchenbücher kehren nach Deutschland zurück

Die Mitgliederversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins in Berlin am 27. Juni 2009 war der geeignete Rahmen für die feierliche Übergabe alter westpreußischer Kirchenbücher an die vereinseigene Mennonitische Forschungsstelle auf dem Weierhof. Frank Wiehler, der Vorsitzende des Vereins, der leider nicht dabei sein konnte, hatte seit etlichen Jahren darauf hingearbeitet, eine solche Überführung zu ermöglichen (vgl. seinen Beitrag in MGBI 2007, S. 175–177). Nun wurde sie Wirklichkeit.



Übergabe westpreußischer Kirchenbücher

Joe Springer (rechts im Bild) übergibt dem Leiter der Mennonitischen Forschungsstelle, Gary Waltner (Mitte), ein Kirchenbuch. Dr. Peter Letkemann, Winnipeg, (links im Bild) hatte die wertvolle Fracht persönlich überführt. Photo: Jochen Schowalter

Bei den Kirchenbüchern handelt es sich um folgende drei Bände: (1) Das älteste Kirchenbuch der Flämischen Mennonitengemeinde in Danzig. Es enthält Eintragungen von Taufen der Jahre 1667 bis 1800 und Hochzeiten von 1665 bis 1808, ferner Geburten 1789 bis 1808, Todesfälle von 1667 bis 1807 und ein Verzeichnis der Prediger von 1598 bis 1800. (2) Das Kirchen- und Familienbuch der Mennonitengemeinde auf dem Stadtgebiet vor Danzig. Die Eintragungen beginnen um 1739 und enden ca. 1831, eine genaue Aufteilung nach

Geburten, Todesfällen usw. ist nicht vorhanden. Das Buch ist unvollständig und besteht zum Teil aus losen Blättern. (3) Das neu eingerichtete Kirchen- und Familienbuch der Mennonitengemeinde auf dem Stadtgebiet vor Danzig, Teil 2. Die Einträge reichen von 1729 bis ca. 1809.

Seit ihrer Rettung durch junge US-Amerikaner, die sie 1945 aus der Danziger Mennonitenkirche mitgenommen hatten, sind die Kirchenbücher von nord-amerikanischen Mennoniten aufbewahrt worden. Joe Springer, Kurator der Mennonite Historical Library in Goshen (Indiana), verlas eine sehr bewegende und von ihm übersetzte Rede des verhinderten Rich Preheim, die im folgenden abgedruckt wird:

»Ich bin heute im Auftrag von Richard Preheim, Director des Historical Committees der Mennonite Church USA, hier. Rich bedauert sehr, daß es ihm aus verschiedenen Gründen nicht möglich ist, bei diesem feierlichen Anlaß anwesend zu sein. Es ist leider auch John Tiessen von Mennonite Library and Archives im Bethel College nicht möglich gewesen, hierher zu kommen.

Rich Preheim läßt alle Mitglieder und Gäste des Mennonitischen Geschichtsvereins, die heute hier versammelt sind, ganz herzlich grüßen. Und er hat mich gebeten, zu diesem Anlaß folgende Worte zu verlesen:

Als die Kinder Israels über den Jordan in das gelobte Land einzogen, errichteten sie Denksteine. Diese Steine sollten ein ewiges Andenken an Gottes Hilfe sein (Josua 4). Im Laufe späterer Wanderungen hat das Volk Gottes auch an anderen Orten Denkmäler errichtet.

Heute gedenken wir eines solchen Denkmals und fragen uns, was diese Steine bedeuten. Diese Kirchenbücher der Danziger Mennonitengemeinde bezeugen auf dramatische Weise ein nunmehr fast fünf Jahrhunderte währendes Streben der täuferischen Gemeinschaft nach dem Glauben. Ihr Streben hat diese Schar Gotteskinder nicht nur über den Jordan, sondern auch über die Weichsel, den Dnjepr, den Amur, den Mississippi, den Red River, den Rio Grande und den Paraguay-Fluß geführt. Diese »Steine« in Gestalt von diese Kirchenbücher sind genauso wie die Menschen, deren Lebens- und Glaubensereignisse in ihnen festgehalten wurden, auch auf einer internationalen Reise gewesen.

Nach sechs Jahrzehnten in den Vereinigten Staaten kommen diese Kirchenbücher nun wieder nach Europa zurück. Die Worte Jesu an seine Jünger nach der Speisung der Fünftausend (Johannes 6): »Sammelt die übrigen Brocken, daß nichts umkommt«, versuchen wir hier auf archivalische Weise anzuwenden. Diese Kirchenbücher werden jetzt in die bedeutende Sammlung west-

preußischer Archivalien, welche schon in der Mennonitischen Forschungsstelle aufbewahrt werden, eingegliedert. Die Nachkommen der westpreussischen Mennoniten leben auf der ganzen Welt verstreut. Jetzt werden aber die Kirchenbücher der Danziger Gemeinde an einem geeigneten Ort mit den Aufzeichnungen ihrer nahen Geschwistergemeinden vereinigt. Ihre geschichtlichen und symbolischen Werte werden vielleicht dadurch stärker wirken, auch auf unsere Kinder. Das Historical Committee der Mennonite Church USA und die Mennonite Library and Archives in North Newton, Kansas, sind dankbar, daß sie über sechs Jahrzehnte einen Beitrag zur Erhaltung und Verkündigung der Geschichte preußischer Mennoniten leisten durften.

Uns war es sowohl Ehre als auch Segen, mit der Pflege dieser bedeutenden Stücke beauftragt gewesen zu sein. Wenn jetzt das Historical Committee die Pflege und Aufbewahrung an den Mennonitischen Geschichtsverein überträgt, wollen wir einiger Personen anerkennend gedenken, die in diesem gemeinsamen Vorhaben des Glaubens und der Geschichte bedeutende Rollen gespielt haben.

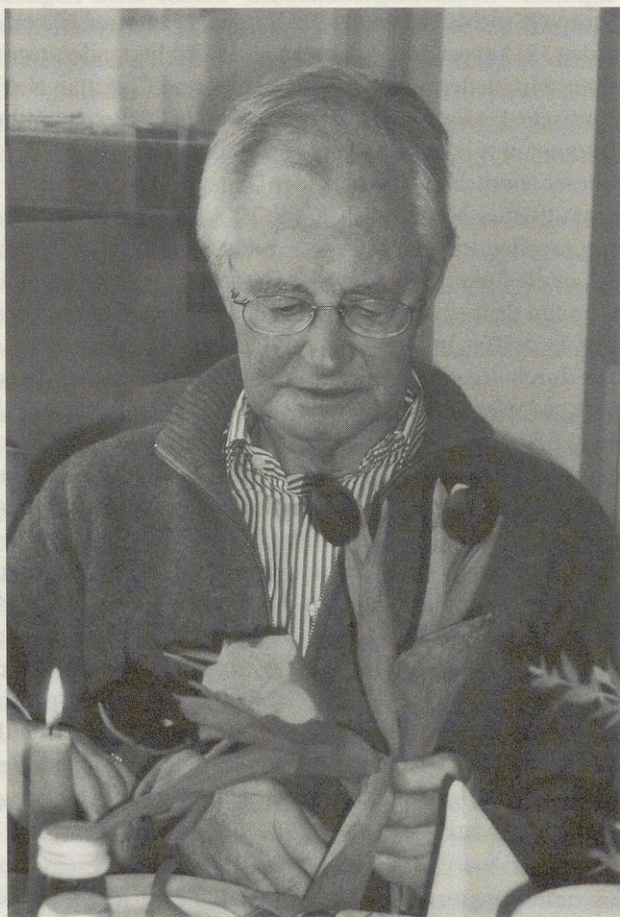
Zuerst sprechen wir unserem Gott, der die Geschichte in Händen hält, Worte des Dankes aus. Man kann es wahrlich als Wunder betrachten, daß diese Bücher überhaupt gefunden und geborgen wurden und jetzt vor uns liegen. Wir erwähnen aber auch Menschen, die daran beteiligt waren, zuerst Cornelius Krahn und Harold S. Bender, bedeutende Historiker aus mennonitischen Kreisen, die international wirkten. Diese Männer haben in der Nachkriegszeit amerikanische Hilfskräfte, die in Europa eingesetzt wurden, darauf aufmerksam gemacht und sie gebeten, sie mögen bei Gelegenheit danach schauen, ob noch Akten der geflüchteten Mennonitengemeinden vorhanden seien. Wir sind den unbekannten, meist wohl sehr jungen Menschen dankbar, die, wie mündlich überliefert wird, aus den Trümmern der mennonitischen Kirche in Danzig, diese Kirchenbücher als bedeutend erkannt und daher gerettet haben. Es ist die Großzügigkeit mehrerer Freunde der Mennonitischen Bibliothek und des Archivs in Kansas sowie des Historical Committee zu verdanken, daß wir die aufgrund von Kriegs- und Altersschäden nötigen Reparaturen und aufwendige Stabilisierungsarbeiten vornehmen konnten. Sie haben es uns auch ermöglicht, die Bücher zu digitalisieren, um die zukünftige Sicherheit und Zugänglichkeit dieser Schätze zu gewährleisten. Schließlich wollen wir Peter Letkemann, Winnipeg, einen ganz herzlichen Dank aussprechen. Vor vier Wochen war noch fraglich, ob wir die Kirchenbücher wirklich rechtzeitig zu diesem Treffen nach Europa schaffen könnten.

Da hat Peter Letkemann angeboten, sie persönlich auf einem Flug zu überführen.

Was wir heute hier in Berlin feiern, ist ein Beispiel für die bemerkenswerte internationalen Zusammenarbeit auf dem Gebiet der mennonitischen Geschichte, die zwischen mennonitischen Vereinen und Archiven in Nordamerika und Europa ja nichts Neues ist. Die Vorgänger unseres Historical Committees wurden 1911 gegründet. Schon zu jener Zeit bestanden rege Kontakte zwischen ihren Mitgliedern und Christian Hege und Christian Neff, die bald das Mennonitische Lexikon und später den Geschichtsverein mitbegründeten. Wir begegnen uns ja auf wohlvorbereitetem Boden.

Anlässlich dieser feierlichen Übergabe der Danziger Kirchenbücher vom Historical Committee der Mennonite Church USA an den Mennonitischen Geschichtsverein wollen wir keineswegs nur zurückschauen. Wir möchten, ja müssen auch in die Zukunft blicken. Die Geschichte ist kein abgeschlossenes Gebiet, das nur an dem einen oder dem anderen Ort aufzubewahren oder zu erforschen ist. In der Tat, unser Wissen und unser Verständnis der Geschichte werden eben durch die verschiedenen und unterschiedlichen Perspektiven und durch die Arbeit vieler Forscher, Schriftsteller, Studenten, Lehrer und Professoren außerordentlich bereichert. Die Aufgabe von Archiven und Bibliotheken ist nicht auf das Sammeln von Akten, Büchern und Zeitungen beschränkt. Nein, wir müssen das Gesammelte auch möglichst zugänglich machen. Nur dadurch werden solche Schätze, wie sie heute vor uns liegen, ihre Bedeutung auch angesichts der Veränderungen in unserer globalen täuferischen Gemeinschaft bewahren können. Diese globale Gemeinschaft floriert an vielen Orte, auch außerhalb Europas und Nordamerikas. Seelische und geistige Zentren entstehen nicht nur entlang der geographischen Wanderwege der europäischen Vorfahren. Alle, die sich mit der mennonitischen Geschichte beschäftigen oder die sonst im Dienste eines christlich-täuferischen Glaubenserbes tätig sind, wissen die Bedeutung solcher kooperativen Beziehungen zu schätzen. Mögen wir zum gegenseitigen, ja zum vielseitigen Austausch immer bereit sein!

MGBI



Heinold Fast am Tag seines 80. Geburtstages

Geburtstag

Grüße an Heinold Fast zum achtzigsten Geburtstag

Heinold Fast, der frühere Vorsitzende des Mennonitischen Geschichtsvereins und Mitschriftleiter der Mennonitischen Geschichtsblätter, konnte am 17. März 2009 seinen 80. Geburtstag feiern. Leider ist es ihm aus gesundheitlichen Gründen nicht vergönnt gewesen, diesen Tag in bewährter geistiger Präsenz und alter Kraft zu erleben. Wir hätten es ihm sehr gewünscht, zumal er mit seinen Forschungen zur Geschichte der Täufer, kürzlich erst mit dem Erscheinen des *Kunstbuchs* aus dem Kreis um Pilgram Marpeck, immer noch präsent ist. Statt einer Würdigung veröffentlichen wir hier Auszüge aus einem persönlichen Brief, den Hans-Jürgen Goertz aus diesem Anlass an Frauke Fast, die Frau des Jubilars, geschrieben hat: »Heinold war für mich auf meinen beruflichen Wegen stets eine wichtige Bezugsperson, der ich Zuwendung, Anregung und Sicherheit bei meinen Unternehmungen verdanke: im Gemeindedienst genauso wie in der Täuferforschung. Er hat mich begleitet und unterstützt, mich sogar oft, selbst wenn wir nicht einer Meinung waren, bestärkt, bei meiner Meinung zu bleiben, ganz besonders in jenen turbulenten Jahren, als es darum ging, die Verwicklung der Mennoniten in die Politik des NS-Regimes aufzuarbeiten. Heinold hatte damals nicht nur diplomatisch, sondern auch auf eine menschlich angenehme Weise zwischen den Fronten vermittelt. Das werde ich ihm nie vergessen.

Unsere Wege in der Täuferforschung sind vielleicht generationsbedingt – auseinander gegangen. Doch er hat sich immer für meine Beiträge interessiert, mir hier und da mit seinen klugen Hinweisen geholfen, und ich hoffe, daß ich auch seine Arbeit weiter so respektiert und in der Öffentlichkeit unterstützt habe, daß er es bemerken konnte – bis hin zum *Kunstbuch*, auf dessen Erscheinen ich stets, zur Zeit und zur Unzeit, gedrängt habe.

Auch jetzt vermisse ich seinen Rat, ja, ihn als Gesprächspartner, und ich empfinde es als eine tiefe Tragik, daß er – obwohl noch unter uns – für uns nicht mehr erreichbar ist.«

Hans-Jürgen Goertz

Gottfried Seebaß 1937–2008

Nach mehr als zweijähriger schwerer Krankheit starb am 7. September 2008 in Heidelberg Professor Dr. Gottfried Seebaß. Wie kein anderer Lehrstuhlinhaber an einer deutschsprachigen evangelischen theologischen Fakultät hat Seebaß über Jahrzehnte hinweg durch eigene Beiträge und durch die Anregung und Förderung von Forschungsvorhaben und Qualifikationsarbeiten zur Erforschung des Täuferturns und anderer »Außenseiter« des Reformationszeitalters beigetragen, auch wenn diese Forschungen insgesamt nur einen kleinen Teil seines reformationsgeschichtlichen wissenschaftlichen Werkes ausmachten.

1937 als Pfarrerssohn in Braunschweig geboren, studierte er Evangelische Theologie in Hamburg, Erlangen und Göttingen und wurde 1965 in Erlangen aufgrund einer von Wilhelm Maurer betreuten Arbeit über den Nürnberger Reformator Andreas Osiander promoviert. Zunächst Assistent in Systematischer Theologie in Hamburg, wechselte er 1969 als Wissenschaftlicher Mitarbeiter an die Reformationsgeschichtliche Forschungsstelle in Erlangen. 1972 habilitierte er sich mit einer theologiegeschichtlichen Untersuchung über den Täuferführer Hans Hut. Unter pointierter Kritik an der – damals noch von der Bender-Schule und deren Leitbild eines pazifistischen, »evangelischen« Täuferturns dominierten – mennonitischen Historiographie wies Seebaß nach, daß Hut keineswegs ein prinzipieller Pazifist gewesen sei und daß die Grundkonzepte der Lehre Huts in der Theologie Thomas Müntzers wurzelten. Obwohl die Erlanger Habilitationsschrift zwei Jahrzehnte lang nur als Typoskript zugänglich war (unveränderte Druckausgabe: *Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*, 2002), trug sie gemeinsam mit den ebenfalls Anfang der Siebziger Jahre entstandenen Forschungen James Stayers, Werner Packulls und anderer dazu bei, das von konfessioneller Apologetik überlagerte Bild des Täuferturns zu hinterfragen und zu revidieren und der Täuferforschung auf einem neuen akademischen Niveau einen Ort innerhalb der allgemeinen reformationsgeschichtlichen Forschung zu sichern.

Noch während der Arbeit an seiner Habilitation gelang es Seebaß, mit einer akribisch erarbeiteten Osiander-Bibliographie (1971) die Grundlage für das große Vorhaben der zehnbändigen Osiander-Edition zu schaffen, die er

1975–1997 gemeinsam mit Gerhard Müller herausgab. Die Verwirklichung großangelegter Forschungsprojekte zur Erschließung und Edition reformationsgeschichtlicher Primärquellen blieb einer der Schwerpunkte seiner Tätigkeit, nachdem Seebaß 1978 einen Ruf der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg auf einen Lehrstuhl für Kirchen- und Dogmengeschichte angenommen hatte. Seit 1981 Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, betreute er als Kommissionsmitglied, Forschungsstellenleiter und Herausgeber neben der nach Heidelberg verlagerten Osiander-Edition große Akademievorhaben wie den *Melanchthon-Briefwechsel*, *Martin Bucers Deutsche Schriften* und die *Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*. Neben den großen Quelleneditionen, den Monographien über Osiander und Hut, der Mitherausgeberschaft der *Theologischen Realenzyklopädie* und einer langen Reihe von Artikeln in Zeitschriften und Sammelbänden ist aus Seebaß' umfangreicher Bibliographie das *Lehrbuch Geschichte des Christentums III: Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung* (2006) zu nennen, das auf knappem Raum eine Summe der jahrzehntelangen akademischen Lehrtätigkeit des Verfassers bietet.

Gottfried Seebaß galt mit Recht als einer der großen deutschen Wissenschaftsmanager. In einem ungewöhnlichen Maße engagierte er sich in zahlreichen wissenschaftlichen und kirchlichen Gremien und wurde in hochangesehene akademische Leitungsfunktionen berufen. 1980–83 und 2000–2002 war er Dekan der Heidelberger Theologischen Fakultät, 1988–1992 Vorsitzender des Fakultätentages der Evangelisch-theologischen Fakultäten in Deutschland, 1996–2000 Präsident der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Mit Geschick und mit spürbarer Freude an repräsentativen Auftritten vertrat er die Universität, die Akademie und das Fach der Evangelischen Theologie bei verschiedenen Anlässen in einer weiteren Öffentlichkeit. Von 1999 bis 2008 war Seebaß Vorsitzender der Täuferaktenkommission des Vereins für Reformationsgeschichte. Aufgrund seiner Initiative und unter seiner Leitung wurden zwei Bände der *Quellen zur Geschichte der Täufer* abgeschlossen, zum einen die von Heinold Fast nicht vollendete Edition des *Kunstbuchs* (2007), zum andern der *Katalog der Hutterischen Handschriften in Europa*, dessen aufgrund der komplexen Redaktionsarbeiten mehrfach verschobenes – inzwischen für 2009 angekündigtes – Erscheinen Seebaß leider nicht mehr erleben sollte.

In seinem Auftreten verband sich eine souveräne Vornehmheit mit freundlicher Zugewandtheit. Gegenüber seinen Mitarbeitern war er bis hinein in die Zeit seiner schweren Krankheit mit großer Geduld zu sachkundiger Hilfe

selbst in Detailfragen bereit. Als ordinierter Theologe wußte sich Seebaß der lutherischen Tradition verpflichtet. Er beschäftigte sich mit Thomas Müntzer, dem Bauernkrieg, den Täufern und den Spiritualisten aus einer fairen und wohlwollenden Distanz, die nach historischem Verstehen strebt. Ein aktualisierender, vereinnahmender Zugang zu den sozialetischen und theologischen Anliegen des Täuferturns lag ihm ebenso fern wie jene negative Voreingenommenheit gegenüber den »Schwärmern«, die in einer forschungsgeschichtlich überwundenen Vergangenheit die lutherische Kirchengeschichtsschreibung gekennzeichnet hatte. Als 2003 einmal in einem Gespräch die Frage aufkam, ob ihm denn eines der theologischen Konzepte der Radikalen des Reformationszeitalters persönlich besonders bedeutsam geworden sei, nannte er spontan Thomas Müntzers »bitteren Christus«, dem der Mensch im eigenen Sterben begegne. Wir haben nicht weiter darüber gesprochen, aber mir blieb der Satz im Gedächtnis. Die Täuferforschung verliert mit Gottfried Seebaß einen engagierten und einflußreichen Fürsprecher in der deutschen Wissenschaftslandschaft.

Martin Rothkegel

Mennonitischer Geschichtsverein

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV) am 27. Juni 2009 in Berlin

Eröffnung und Begrüßung

Gary Waltner eröffnet die Sitzung um 14.30 Uhr in den Räumen der Berliner Mennonitengemeinde, er vertritt Frank Wiehler (1. Vors.), der krankheits- halber verhindert war. Die Einladung ist form- und fristgerecht erfolgt, es sind 30 stimmberechtigte Mitglieder und 10 Gäste anwesend.

1. Annahme der Tagesordnung

Die vorgeschlagene Tagesordnung wird um den Punkt »Wahl zum Beirat« er- gänzt und angenommen.

2. Annahme des Protokolls der Mitgliederversammlung vom 14. Juni 2008

Das Protokoll der vorangegangenen Sitzung in Krefeld, veröffentlicht in den MGBI 2008, wird angenommen.

3. Bericht des Vorstands

3.1 Bericht des 1. Vorsitzenden

Gary Waltner gibt den Bericht auf der Grundlage der mit Frank Wiehler be- sprochenen Punkte, erwähnt werden insbesondere:

- Bei der Sitzung von Vorstand und Beirat im April 2009 in Speyer wurde schwerpunktmäßig über die Veröffentlichung des Bestands an Kirchenbü- chern beraten, die in der Mennonitischen Forschungsstelle vorhanden sind. Ein Verzeichnis mit einer Beschreibung der enthaltenen Daten soll in www.kirchenbuchportal.de veröffentlicht werden, vermittelt von Frau Dr. Ga- briele Stüber vom Zentralarchiv der Evangelischen Kirche der Pfalz.
- Die Arbeit am Ergänzungsband zum Mennonitischen Lexikon, geleitet von Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz (Hamburg), schreitet voran. Bis Jahresende sol- len über 200 biographische Einträge vorliegen, im kommenden Jahr wird die Arbeit an den Sacheinträgen folgen.
- Für die persönliche Überführung der Kirchenbücher der Gemeinde Dan- zig, die im Anschluß an die MV präsentiert und übergeben werden (vgl. den

Bericht in dieser Ausgabe), wird Dr. Peter Letkemann (Winnipeg) ganz herzlich gedankt. Und die Mitgliederversammlung dankt Joe Springer, dem Leiter der Mennonite Historical Library in Goshen, Indiana, der dazu das Grußwort des verhinderten Rich Preheim überbringt.

- Als vorrangige Aufgabe der Mennonitischen Forschungsstelle wird die genaue Erfassung des Bestandes an Büchern und Archivalien genannt sowie die Veröffentlichung des Bestandes im Internet.

- Die Zahl der Mitglieder hat sich vom 1. 1. 2008 zum 31. 12. 2008 von 438 auf 440 erhöht, acht Abgängen stehen zehn Zugänge gegenüber. Die MV gedenkt der Verstorbenen.

- Auf Empfehlung von Vorstand und Beirat wird Frau Dr. Astrid von Schlachta (Innsbruck) einstimmig in den Beirat des Vereins gewählt.

3.2 Bericht über die Mennonitische Forschungsstelle (MFSt)

Gary Waltner verweist auf die unveränderte Beanspruchung durch Anfragen und Besucher und auf das nach wie vor hohe Engagement von Freiwilligen, ohne die die Arbeit in der MFSt nicht zu bewältigen wäre.

3.3 Bericht über die Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof

Rainer Funck erläutert den als Tischvorlage vorliegenden Kassenbericht der Stiftung. Besonders wird vermerkt, daß es durch die Finanzkrise bis jetzt zu keinen Verlusten gekommen ist.

3.4 Bericht des Redaktionsteams der Mennonitischen Geschichtsblätter (MGB)

Dr. Marion Kobelt-Groch gibt der MV einen Einblick in die Ausgabe 2009.

3.5 Bericht über die Menno-Simons-Gedächtnisstätte

Helmut Enss berichtet von der »Mennokate«, Gary Waltner ergänzt seine Ausführungen mit dem Hinweis, daß vom zu verlängernden Pachtvertrag inzwischen ein Entwurf vorliegt, der von der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden zu unterschreiben ist.

3.6 Bericht des Kassenführers

Rainer Funck erläutert den als Tischvorlage vorliegenden Kassenbericht für 2008. Etwaige Verluste aufgrund der Finanzkrise lassen sich noch nicht genau beziffern, bei einem Teil der Anlage könnten Verluste von ca. 10 Prozent eintreten. Größere Verluste konnten indessen dadurch verhindert werden, daß Geldanlagen bei der Evangelischen Kreditgenossenschaft, die mit Papieren der Bank Lehman Brothers (USA) handelte, rechtzeitig abgezogen wurden.

4. Bericht der Kassenprüfer

Der Bericht der Kassenprüfer Günther und Gisela Krüger liegt vor, es gibt keine Beanstandungen.

5. Entlastung des Vorstands

Der Antrag auf Entlastung des Vorstands wird einstimmig bei Enthaltung der anwesenden vier Vorstandsmitglieder angenommen.

6. Wahl von zwei Stiftungsbeiräten

Die Amtszeit von Rainer Kämpers (Hamburg) und Dr. Wolfgang Schultz (Berlin) ist abgelaufen, beide stellen sich zur Wiederwahl und werden mit großer Mehrheit wieder in den Stiftungsbeirat gewählt.

7. Wahl der Kassenprüfer 2009

Gisela und Günther Krüger werden zu Kassenprüfern gewählt.

8. Veröffentlichungen

Es wird auf einige Neuerscheinungen verwiesen, darunter auf die Arbeit von Hermann Hage über Amische Mennoniten in Bayern, Erzählungen von Peter P. Klassen (Fernheim, Paraguay), ein Lexikon zu den Mennoniten in Paraguay, den Ausstellungskatalog über Jacob Backer, eine DVD über Jakob Hutter und eine CD mit täuferischen Liedern und Texten aus dem 16. Jh. (vgl. die Besprechungen und Hinweise in dieser Ausgabe).

9. Verschiedenes

Josef Franz Enzenberger berichtet über Aktivitäten, die es in Österreich zur Erinnerung an die täuferische Geschichte gibt, vor allem in einem Museumsdorf in Niedersulz (s. den Bericht in diesen MGBI), und regt an, eine der nächsten MV in Wien abzuhalten.

10. Ort und Termin der nächsten Mitgliederversammlung

Der Vorschlag von Vorstand und Beirat, die MV 2010 in der zweiten Junihälfte in Regensburg durchzuführen, wird angenommen, der genaue Termin ist mit der dortigen Mennonitengemeinde abzustimmen.

Der 2. Vorsitzende schließt die Sitzung gegen 17.00 Uhr.

Für das Protokoll: Christoph Wiebe, 30. Juni 2009

Gelesen: Gary Waltner, 25. August 2009

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: Hans-Joachim Wienß, Nogatstraße 17, 67677 Enkenbach-
Alsenborn; hjmwienss@gmx.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

Bei Zahlungen ist darauf zu achten, ob sie für den Geschichtsverein oder für die Stiftung Mennonitische Forschungsstelle bestimmt sind:

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

Der Mennonitische Geschichtsverein im Internet

www.Mennonitischer-Geschichtsverein.de

www.mennoniten.de/Geschichtsverein.html

Lieferbare Bücher des Vereins

Genannt werden die Preise für Mitglieder des Vereins sowie die Preise für Nichtmitglieder und im Buchhandel. Alle Preise zzgl. Versandkosten.

- 400 Jahre Mennoniten in Altona und Hamburg. 400 Jahre Niederländerverträge, herausgegeben von Annelie Kumpers-Greve und dem Mennonitischen Geschichtsverein, CD-ROM, Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein 2005, ISBN 3-921881-21-8, Euro 8,00 / 9,80
- Michael D. Driedger, Zuflucht und Koexistenz. 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona, mit einem Beitrag von Peter J. Foth, Bolanden-Weierhof 2001, Hardcover/Fadenheftung, 144 S., Euro 14,85 / 17,50
- Hans-Jürgen Goertz, Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498–1526. Eine biographische Skizze, 1998, 167 Seiten, Euro 5,00
- Birgit Kerstin Häge, Das Kurfürstentum Pfalz und sein Umgang mit Mennoniten, Juden und anderen religiösen Minderheiten, Weierhof 2006, 136 S., kart. Euro 10,00 / 12,00
- Peter P. Klassen, Die Mennoniten in Paraguay, Band 1: Reich Gottes und Reich dieser Welt, 2., erw. u. aktual. Aufl., 480 S., Euro 15,35 / 17,90
- Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 1, 1995, 490 S., Euro 20,45 / 23,00
- Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 2: Siedlungen, Gruppen und Gemeinden in der Zerstreuung, 1998, 458 S., Euro 20,45 / 23,00
- Diether Götz Lichdi, Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche, Agape Verlag, in Zusammenarbeit mit dem Mennonitischen Geschichtsverein, o. O. 2004, 472 S., zahlr. Abb., 29,90
- Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen, Teil 1: 1526 bis 1772, Nachdruck 2000 (teilw. farb. Abb.), kartoniert, 500 S., Euro 15,35 / 17,90
- Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrgänge 1 (1933) bis 42 (1985), teilweise in Xerokopie, Euro 163,60 / 214,75
- Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrgänge 43 (1986) bis 62 (2005), je Euro 17,90 / 24,50
- Gertrud Hertzler: Familie Wirz/Würtz, Menziken–Münchhof, 2000, gefalzt, Euro 2,50

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

Bestellungen für

Mennonitisches Lexikon, Band I–IV, 1913–1967, Nachdruck 1986,

je Band Euro 58,80

sind an Gary Waltner zu richten:

Am Hollerbrunnen 7

67295 Bolanden-Weierhof

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom
Mennonitischen Geschichtsverein e. V.,
66. Jahrgang, Bolanden 2008
ISSN 0342-1171 | ISBN 978-3-921881-29-3

Preis: 33,00 Eur-D

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: 700 Ex.

Bericht über Einnahmen und Ausgaben 2008

A. Einnahmen

Mitgliedsbeiträge	11.353,50
Spenden	
allgemeine Förderbeiträge	4.152,00
zweckgebundene Spenden	9.240,49
	<u>13.392,49</u>
Buchverkäufe	
Geschichtsblätter	2.425,39
andere Bücher	771,78
	<u>3.197,17</u>
Kapitalerträge	1.023,94
Stiftungsförderungen	0,00
Mieteinnahmen (kalt)	3.600,00
Mietnebenkosten	737,04
Sonstige Einnahmen (Jubiläum)	6.794,60
Durchlaufende Posten	3.647,56
Summe	<u>43.746,30</u>
Kassenstand (31. 12. 2007)	<u>51.552,97</u>
	<u>95.299,27</u>

B. Ausgaben

Forschungsstelle	
Bücher, Restaurierungen	2.145,05
Betriebskosten Gebäude	6.523,04
Personal	6.731,87
Geräte, EDV, Inventar	1.908,95
sonstiger Aufwand, Archiv/Bibliothek	1.533,57
	<u>18.842,48</u>
Buchverlegung	
Geschichtsblätter (Druck)	5.686,25
andere Bücher	141,50
Versand, Werbung, sonstige Ausgaben	698,26
	<u>6.526,01</u>
Kapitalertragssteuer, Soli	157,43
Förderungen	475,00
Menno-Simons-Gedächtnisstätte	1.000,00
Verwaltungskosten	836,12
Reisekosten	424,10
Flyer-Beilage	704,90
Sonstiges (Jubiläum)	5.604,25
Durchlaufende Posten	3.610,00
	<u>12.811,80</u>
Summe	<u>38.180,29</u>
Kassenstand (31. 12. 2008)	<u>57.118,98</u>
	<u>95.299,27</u>

